RZECZEWSKA YOLANTA

"LES CHARISMES DANS L'EGLISE ET LEUR INSTITUTIONNALISATION CANONIQUE"

EDITRICE PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA
Roma 2016

Vidimus et approbamus ad normam Statutorum Universitatis

Romae, ex Pontificia Università Gregoriana
Die 23 mensis februarii anni 2015

REV. P. Gianfranco GHIRLANDA
REV. P. Ulrich RHODE

© 2016 Gregorian & Biblical Press
Piazza della Pilotta, 35 - 00187 Rome, Italy
books@biblicum.com - www.gbpress.net

ISBN 978-88-7839-330-1

Ce qu'il y a d'invisible depuis la création du monde se laisse voir à l'intelligence à travers ses œuvres.

(*Rm* 1,19-20a; *Bible de Jérusalem*)

Dès lors, cette foi […], nous la gardons avec soin, car sans cesse, sous l'action de l'Esprit de Dieu, tel prix renfermé dans un vase excellent, elle rajeunit et fait rajeunir le vase même qui la contient.

(Saint Irénée de Lyon, *Adv. Haer*. III, 24, 1)

Dans les divers aspects où s'articulent la personne et l'ordonnancement de l'Eglise, est présente une action secrète et pourtant extérieurement manifeste de l'Esprit: cette action doit constituer l'objet de votre refléxion. […] Nous voudrions inviter aussi les Canonistes à cet effort.

(Paul VI, aux participants du II[e] Congrès International du Droit canonique à Milan, le 17 septembre 1973)

Avec toute ma reconnaissance à tous ceux qui, de près ou de loin, ont contribué au fruit de ce travail, à travers la formation de son «support» humain (auteur de ce travail) et matériel (le volume ci-présent), à tous les niveaux: spirituel, scientifique, informatique, logistique et autre, telle une vraie communauté d'efforts, depuis la terre, aussi bien que depuis le ciel.

INTRODUCTION GENERALE

1. **Origine et étendue de notre recherche**

Le sujet de notre étude est né de notre interrogation sur les facteurs dont dépend et doit dépendre une forme ecclésiale et canonique donnée à un charisme. Ces facteurs relèvent-ils de la compétence exclusive de l'Eglise institution, telle une question disciplinaire, qui consiste à faire entrer le charisme dans un cadre préétabli; relèvent-ils du ressort des porteurs du charisme, ou y aurait-t-il d'autres possibilités encore? A partir de quels critères procéder pour la recherche d'une solution valide, pastorale et canonique? Comme toile de fond, surgit aussi cette double question: charisme et institution sont-ils deux réalités qui se font face, tellement différentes que leur rencontre ne peut être tout au plus qu'un compromis bilatéral qui au final mortifie les intérêts de l'un comme de l'autre? A l'origine de nos interrogations, il y a en effet eu un souci pragmatique d'orienter correctement la recherche des formes institutionnelles adéquates à de nouveaux charismes collectifs. Après une première partie sur les sources bibliques, conciliaires, magistérielles postconciliaires, de l'enseignement à propos des charismes, et sur l'apport canonique (dans le *Code* de 1983) dans ce domaine, nous projetions de poursuivre par une partie plus proprement historique à même de poser un cadre concret à l'institutionnalisation canonique de ce type de charismes collectifs dans l'Eglise tels qu'ils ont été reconnus au long des siècles, pour finir dans une troisième partie avec l'application des résultats aux communautés nouvelles et aux mouvements ecclésiaux d'aujourd'hui. Cependant, après une approche préliminaire de l'ensemble de ce projet, nous avons été confrontés, pour une part, au *status quaestionis* qui rend compte tout autant des abus de la pratique que d'une confusion des concepts, fréquents

aujourd'hui et basés tous les deux sur une désinformation, tant à propos du charisme que de l'institution ecclésiale, entraînant souvent un rejet facile de l'un par l'autre et leur mise à distance, voire en opposition. D'autre part, nous nous sommes rendus compte du non rare décalage qui existe, même parmi les «spécialistes», entre la réalité et les termes censés la représenter, en ce qui concerne déjà notre point de départ, à savoir les charismes (et *a fortiori* les charismes dits «collectifs»). Ces deux constats s'ajoutant à la non univocité de compréhension des processus charismatiques et institutionnels dans l'Eglise, nous nous sommes trouvés devant la nécessité de réorienter notre recherche et de nous arrêter davantage sur la première des trois parties, pour des questions d'économie spéculative, certes, mais surtout dans l'objectif, somme toute, de nous concentrer sur la recherche de réponses à ces interrogations fondamentales.

2. **La question fondamentale que nous nous poserons**

Notre question est donc de savoir si un charisme et la forme institutionnelle que le droit canonique lui attribue, sont deux choses totalement étrangères voire opposées l'une à l'autre, ayant chacun sa propre dynamique, sa propre logique, et si le charisme peut en réalité s'institutionnaliser, pourquoi et comment. Ou y a-t-il entre eux une relation intrinsèque, et si oui, quel type de relation? Par conséquent, les charismes sont-ils une réalité qui entre de quelque façon que soit en ligne de compte dans l'établissement des ministères, de la structure de l'Eglise, de ses institutions, et par là, du droit ecclésial, également? Ainsi, notre étude veut se limiter à poser d'abord des fondements corrects sur lesquels s'accomplit le mécanisme général d'une possible institutionnalisation des charismes, en nous concentrant sur une meilleure connaissance de l'origine, de la nature, de la finalité de ces dons et des divers processus auxquels ils sont soumis, tel un point de départ nécessaire à prendre en compte dans une institutionalisation canonique, laissant le champ libre à d'autres travaux éventuels.

3. **La solution que nous proposons**

Pour remédier à la situation équivoque, étant donné que les difficultés pratiques rencontrées par les acteurs de l'institutionnalisation ne sont souvent que les conséquences d'une certaine compréhension, parfois étriquée, autant des charismes que de l'institution ecclésiale, nous proposons de chercher à «désintoxiquer», autant que possible, les concepts. Il s'agit donc, à partir de leur compréhension originaire, authen-

tique, de retrouver la fraîcheur des réalités et des termes correspondant, revenir aux notions justes et typiques d'Eglise, autant du charisme que de l'institution, à l'épreuve de ce processus complexe à deux sens qu'est l'institutionnalisation ecclésiale des charismes. Deux défis se présenteront.

Le premier défi à dépasser, sera d'affronter la confusion rencontrée dans la compréhension commune du concept de charisme lui-même. La solution que nous proposons sera donc une clarification du concept, en allant d'abord à la source biblique de la notion, et en faisant le rapprochement avec la doctrine actuelle des charismes, telle que rappelée par le Concile Vatican II et le Magistère pontifical postconciliaire, ce qu'affronteront respectivement les chapitres I à III.

Toute cette première partie sera nécessaire pour faire face au deuxième défi, consistant à chercher à dépasser la représentation des charismes comme réalité étrangère au *Code*, au droit de l'Eglise (et inversement), à l'institution, aux structures ecclésiales, ce qu'abordera le chapitre IV. Nous y poserons d'abord plusieurs questions.

Le *Code de Droit Canonique* de 1983, est-il, de la part du Législateur suprême, une élimination ou une confirmation des charismes? Notre solution sera cherchée en abordant le statut des charismes autant dans les textes promulgués, que durant l'*iter* de l'élaboration du *CIC*, à partir des documents publiés et aussi des archives non encore rendues publiques, mises aimablement à notre disposition par le Conseil Pontifical pour l'Interprétation des Textes Législatifs.

Les institutions de l'Eglise doivent-elles être vues comme des réalités qui, à l'instar des institutions de la société civile, sont uniquement humaines et visibles, ou bien seulement perçues comme différentes de celles-ci et spirituelles, aux antipodes du droit? Une solution sera recherchée dans l'étude du sens de l'institution ecclésiale comprise simultanément «comme» et «pas comme» les autres, institution originaire et originale, réalisation paradigmatique de la sociabilité humaine (cf. *LG* 1; 8; *GS* 42c; 23a; 32; 40b-c).

L'institutionnalisation des charismes serait-elle donc un mal nécessaire qui leur fait perdre leur élan vital? Est-elle une provision disciplinaire de l'autorité pour cadrer un phénomène autrement indomptable et dangereux, parasite vis-à-vis des structures ecclésiales? Ou bien est-elle un processus qui a quelques affinités avec les charismes eux-mêmes?

Par conséquent, quelle institution donner au charisme? La réponse à notre question pratique de départ sera cherchée dans l'étude de la dynamique sous-jacente aux charismes et à l'institution, l'hiatus à remplir

entre un charisme et un ministère, entre un charisme et une œuvre ou une institution dans l'Eglise, entre une vocation et un charisme. Cela reviendra à chercher à comprendre la distance et l'articulation entre le don de Dieu et l'homme, avec sa réalité individuelle et sociale ecclésiale. La même logique sera ensuite appliquée à de grandes vocations-charismes paradigmatiques, origine de trois ordres principaux de personnes qui forment le tissu de base de la structure fondamentale de l'Eglise.

4. **Division de la matière et méthode utilisée**

Le travail que nous présentons s'appuiera en ses trois premiers chapitres sur des sources canoniques essentielles, à savoir l'Ecriture et le Magistère[1] plus récent, celui du Concile Vatican II et celui pontifical postconciliaire (respectivement les chapitres I, II et III), avec une référence qui s'est avérée nécessaire à celui qui remonte jusqu'à la fin du XIX^{e} s. Ainsi, à la question des charismes dans l'institution ecclésiale et dans le droit canonique (chapitre IV), nous chercherons des réponses ancrées en des points de référence solides de la Tradition authentique et de l'histoire ecclésiale qui est également déjà celle du droit, à partir du moment originaire et fondateur autant du phénomène charismatique dans l'Eglise que de l'institution ecclésiale, rapporté dès les Ecritures, même si les mêmes réalités ne sont pas toujours signifiées par les mêmes mots, suivant l'adage qui devrait être familier aux canonistes, «*distingue tempora et concordabis iura*».

Pour ce qui relève de l'Ecriture, étant donné que la juste compréhension des charismes néotestamentaires en toute leur étendue et leur dynamique n'est pas intelligible à partir des traductions, nous serons dans la nécessité de passer souvent par l'original grec. Notre analyse des textes du Concile et du *CIC* 1983 se portera autant sur leurs versions définitives que sur l'*iter* de leur élaboration qui contient beaucoup d'éléments pertinents et éclairants pour notre sujet. Pour le travail de la codification, nous nous référerons à la revue *Communicationes*, chargée par le Conseil Pontifical pour l'Interprétation des Textes Législatifs de publier, entre autres, les textes des Commissions de préparation du *Code*, mais également aux archives (*Acta et Documenta*) conservées au Conseil. En ce qui concerne le Concile, le Magistère et le *Code*, nous avons fait le choix de nous distancer d'une présentation simplement linéaire et chronologique des fruits de notre recherche: en vue de l'intérêt que ceci présente pour notre sujet, nous procéderons par des

[1] Cf. JEAN-PAUL II, disc. de présentation du nouveau *CIC*, 3 févr. 1983, n. 9.

regroupements logiques et thématiques. Alors que tous les autres chapitres sont d'ordre analytique, la conclusion se veut davantage une synthèse générale. Ce procédé, du passage de l'analyse à la synthèse, sera aussi appliqué dans une plus modeste proportion, étant donné l'étendue de la recherche, à chaque étape, et dans les limites inhérentes à chaque chapitre.

Si, de façon globale, notre texte s'efforce de respecter l'exigence posée au canoniste par le Concile qui l'a obligé à chercher dans l'Ecriture et dans la théologie les raisons de sa doctrine[2], il comporte également des parties importantes d'exégèse de canons, de l'histoire plus récente du droit et de ses institutions, en particulier à travers une étude historico-juridique de la codification. La question de fond qui engage aussi quelques réflexions sur les origines du droit et de l'expérience juridique en tant que tels, appliquée au droit de l'Eglise, a aussi quelques affinités avec la philosophie du droit. Elle concerne une pensée plus systématique qui relève de la science du droit, touchant aussi les questions générales concernant le processus de création du droit propre, comme celui de la vie consacrée ou des associations, analogue à la naissance du droit de l'Eglise elle-même. C'est notre sujet principal, les charismes dans l'Eglise, qui nous fera comprendre que ces derniers constituent en définitive, à travers la dynamique institutionnalisante qu'ils comportent, non seulement un pont entre la théologie et le droit, mais qu'ils engagent aussi, de par ce qu'ils sont, d'autres disciplines sacrées, notamment l'ecclésiologie. Ils obligent ainsi les disciplines à communiquer entre elles, en un dialogue à comprendre non seulement comme lieu d'un enjeu intellectuel, mais aussi comme un défi pastoral et pratique, de témoignage pour le monde, nécessaire à relever surtout de notre temps, pour permettre aux charismes de mieux se mettre au service de l'urgence de l'Evangile du salut.

5. **Limites de ce travail et ouverture à d'ultérieures recherches**

Etant données l'étendue du sujet et son interrogation spécifique qui concerne les mécanismes auxquels sont soumis les charismes, et l'institution ecclésiale en tant que tels, nous nous tiendrons au processus général d'institutionnalisation, tel un mécanisme paradigmatique, sans pouvoir entrer ici dans les détails. Notre travail donne ainsi et modestement, seulement des perspectives de départ dans lesquelles il pourrait être poursuivi et approfondi, autant du point de vue du processus d'institutionnalisation

[2] Cf. PAUL VI, disc. au Congrès Intern. du Droit canonique, 20 janv. 1970, 108.

lui-même – qui pourrait être explicité en ses ultérieures implications pratiques canoniques, quant aux pas successifs formels d'institutionnalisation pour les charismes individuels et collectifs, – que, selon notre projet de départ, dans toute l'étendue de l'application historique, telle qu'elle a été pratiquée de fait dans l'Eglise vis-à-vis de nouveaux charismes le long des siècles, de même qu'en ce qui concerne les nouvelles formes qui apparaissent aujourd'hui.

Nous avons dû procéder à une sélection des sources canoniques utilisées, délimitées par le fait même de la période «canonique» actuelle, le *Code* de 1983 ayant ses racines dans le Concile Vatican II, et aussi à travers le cadre d'un triangle idéal dessiné par Jean-Paul II en son discours de présentation du nouveau *CIC*, le 3 février 1983, pour indiquer les paramètres essentiels au Peuple de Dieu à l'approche du troisième millénaire: l'Ecriture, le Concile, et le *Code*[3]. Il s'agit, selon le Pape, de deux côtés horizontaux constitués par deux livres élaborés par l'Eglise du XX[e] s., à savoir les documents du Concile Vatican II et le *CIC*, comme binôme valide et significatif, et le livre d'Ecritures Saintes contenant la Parole de Dieu, comme posé au-dessus et avant eux, avec l'Evangile en son centre et son cœur. Le Magistère pontifical à notre sujet, que nous avons en outre pris en compte, ne peut que concerner le droit ecclésial. Etant une interprétation authentique de la doctrine conciliaire des charismes elle-même fondée sur la Bible, et en tant que Magistère du Législateur suprême, par l'unité du sujet et d'objet, même lorsqu'il ne parle pas toujours en cette fonction, il fait partie de ces sources directes, en ce qu'il touche à l'un des domaines du droit, et du fait même que le droit est lui-même soumis à la doctrine. Il possède déjà en lui-même une valeur juridique[4]. Nous avons choisi de nous limiter à ce cadre essentiel des sources, tracé par ces trois piliers principaux, incontournables pour se faire une juste idée de notre problématique, et de renoncer aux étapes intermédiaires, pour laisser le champ ouvert à d'autres recherches possibles et complémentaires.

Nous ne proposons pas de couvrir la totalité de la problématique qui intéresse les charismes et leur institutionnalisation dans l'Eglise, ni d'approfondir la question de tous leurs types et aspects. Nous nous concentrerons, dans l'optique de l'applicabilité et de l'application finale du concept «charismes» dans le droit canonique, sur ceux des charismes qui sont «socialisables», en tant qu'ils comportent une partie qui émerge de

---

[3] Cf. JEAN-PAUL II, disc. de présentation du nouveau *CIC*, 3 févr. 1983, n. 9.

[4] Cf. JEAN-PAUL II, disc. d'inauguration de l'année judiciaire du Tribunal de la Rote Romaine, 29 janv. 2005, n. 6.

façon immédiate dans la sphère relationnelle dans l'Eglise, cherchant à faire le lien avec les exigences fondamentales que de tels charismes impliquent vis-à-vis des différents sujets dans l'Eglise et vis-à-vis de l'Eglise elle-même, à travers des droits et des devoirs déterminables juridiquement.

En outre, notre recherche sur l'*iter* des canons quant aux charismes se limite à la considération du droit latin, à partir du *Code de Droit canonique* de 1983, avec simplement quelques renvois nécessaires au *Code* oriental.

Notre travail est aussi loin d'être exhaustif, ayant procédé par ce qui est le plus représentatif plutôt que le plus complet. Nous mesurons que le sujet aurait pu être traité différemment, et à l'appui d'autres documents. Nous avons choisi de mettre aussi de côté un certain nombre d'éléments qui auraient pu être utiles ici, comme par exemple la théorie de l'institution, matière trop vaste pour être abordée en ce cadre, dont nous reprendrons cependant quelques éléments à propos des charismes.

Pour finir, en ce qui concerne le vif de notre sujet, si l'on doit éviter l'écueil de considérer les charismes comme tellement vagues qu'on ne puisse rien dire à leur sujet, étrangers à l'institution et au droit, nous sommes conscients d'un autre écueil, celui de vouloir tellement les définir et tellement les enquadrer – dans une thèse, dans une loi ou dans une *praxis* canonique ou pastorale – qu'on les réduise à l'objet. Leur institutionnalisation canonique ne regarde pas en effet une réalité dont l'unique dimension serait «naturelle» et visible; celle-ci n'est qu'une partie émergeante d'un «*iceberg*» appartenant au mystère de l'Eglise, qu'aucune mise en paroles ou en structures ne peut jusqu'au bout épuiser.

CHAPITRE I

Les charismes dans la Bible

Conformément à l'inspiration conciliaire et à l'encouragement du Pape Paul VI à poser les considérations de la doctrine canonique sur de solides fondements bibliques, il est indispensable, pour aborder dans le droit canonique la question des charismes dans l'Église, d'aller puiser aux sources scripturaires rendant compte de leur réalité au moment même de la naissance du concept, de sa mise en forme par le mot grec le désignant. Ainsi nous pourrons mieux comprendre leur origine, leur nature, et leur but, qui vont déterminer la manière de les situer en cette discipline ecclésiale[1]. Même s'il ne donne, à aucun endroit, une définition proprement dite des charismes, le Nouveau Testament constitue le point de départ et le témoignage authentique de l'utilisation chrétienne du vocable et de sa réalité elle-même, et comme tel, il est un fondement pour toute théologie, toute discipline ecclésiale ou toute pratique chrétienne des charismes[2].

Dans l'esprit de beaucoup de personnes aujourd'hui, les charismes sont quelque chose de mystérieux, donc de «vaporeux» et insaisissable, de relégué à la vie spirituelle, voire mystique et, par conséquent, aux

[1] Le Concile Vatican II «ha approfondito la dottrina della Chiesa, ha messo in rilievo l'aspetto mistico che le è proprio, ed ha perciò obbligato il Canonista a ricercare più profondamente nella Sacra Scrittura e nella teologia le ragioni della propria dottrina» (PAUL VI, disc. au Congrès Intern. du Droit canonique, 20 janv. 1970, 108).

[2] «Les écrits néo-testamentaires ne nous donnent pas seulement le témoignage apostolique de certains ministères spirituels qui sont l'effet de la grâce, mais aussi une théologie apostolique, toujours normative, surtout les épîtres de saint Paul» (H. SCHÜRMANN, «Les charismes spirituels», 541).

antipodes du droit canonique. Liés par leur origine à la grâce même de Dieu (χάρις), ils relèvent effectivement, en leur point de départ, d'une réalité «invisible» mais qui trouve en eux une manière de se manifester extérieurement. Elle les rend ainsi des moyens de sa «visibilité», en tant que ses «réalisations», au sens fort du terme, d'effets, de concrétisations, de quasi «matérialisations»: diverses attitudes, faits, activités, mises en œuvre, opérations, services dans l'Eglise-Corps du Christ.

Avant tout discours, avant toute réflexion ou théologie des charismes, il y a d'abord eu leur réalité vécue dans l'Eglise. La difficulté des Corinthiens de la comprendre, la nommer et de la pratiquer de façon adéquate et les rectifications auxquelles a dû recourir Paul pour y remédier reflètent un cheminement qui reste toujours à refaire, en «creux» ou en «plein», pour ajuster à chaque époque notre manière de voir, de dire et de faire, à la réalité même du don de Dieu.

1. **Du vocable à la réalité des charismes**

1.1 *Apparition du mot* χάρισμα *et sa formation lexicologique*

Les attestations textuelles dont nous disposons étant rares, il est difficile d'établir l'origine du mot. Dans le grec classique, il est entièrement absent[3], on ne le trouve pas chez les écrivains grecs profanes avant le Christ[4], peu dans la littérature judéo-hellénistique, principalement chez Philon d'Alexandrie, avec le sens de «don», «bienfait», «faveur généreuse», proche de χάρις («grâce», «ce dont on se réjouit»)[5]. Les deux emplois connus de l'Ancien Testament grec en sa version de la *Septante* (*LXX*), incertains, ne font pas l'unanimité des éditeurs. Par contre, la version de Théodotion (fin du III^e^ siècle) traduit par χάρισμα ce que la *LXX* rend ailleurs par ἔλεος (pour l'hébreu, *hesed*, miséricorde)[6].

Au I^er^ siècle on ne le repère que rarement[7] et il est difficile d'en déterminer la source exacte. Le terme est peu employé dans le Nouveau

---

[3] Cf. A.VANHOYE, «Carisma» [in *NDTB*], 245; ID., *I carismi*, 19; ID., «Carisma» [in *DThF*],145.

[4] Cf. M.A. MOULTON – A.S. GEDEN, «Χάρισμα», XII et 1005; cf. par contre, un exemple de datation incertaine, cité par A. VANHOYE, *I carismi*, 19; cf. aussi H. CONZELMANN, «Χάρισμα», 607; K. BERGER, «Χάρισμα», 1886.

[5] Cf. A. LEMONNYER, «Charismes», 1233; A. VANHOYE, *I carismi*, 19; W. BAUER, «Χάρισμα», 887; K. BERGER, «Χάρισμα», 1886.

[6] Il s'agit du *Ps* 31(30),22 (Bible de Théodotion), et de *Si* 7,33 (Code *Sinaïticus*), et de *Si* 38,30 (*Vaticanus*) de la *Septante*, au sens général de «grâce», «faveur», «œuvre gracieuse». Cf. H. CONZELMANN, «Χάρισμα», 608; A. VANHOYE, «Carisma», 245.

[7] Cf. A. VANHOYE, *I carismi*, 9; 20; B. BOSCHI, «I carismi», 362.

Testament: les Evangiles ne le connaissent pas, les *Actes des Apôtres*, appelés parfois l'«Evangile de l'Esprit», ne l'utilisent même pas une seule fois, et sur les dix-sept occurrences du vocable, seize se trouvent chez saint Paul[8]. Cette concentration relative dans les épîtres pauliniennes, les fait considérer comme point de départ et fondement scripturaire de la notion chrétienne de «charisme»[9], sans permettre de résoudre définitivement la question de l'auteur du mot[10]. Quelques auteurs concluent, à partir des statistiques, du peu d'importance que l'Eglise primitive ou Paul donneraient au vocable[11], mais il faut prendre note que nous sommes dans le registre du langage seul, et non de la réalité qu'il décrit. Ce qui ne fait pas de doute, est que le mot est spécifiquement biblique et que, aux côtés de χάρις, il représente un des concepts-clés de Paul.

La parole est donc d'origine tardive, de formation typique de la Koïnè, consistant à rajouter à un radical bien connu, par analogie avec d'autres formes semblables, un suffixe thématique courant, -μα, qui rend l'idée de résultat ou d'effet d'une action[12]. Son sens final n'échappait donc à personne: «don généreux», «faveur», «gratification»[13]. Χάρισμα exprime ainsi l'aspect dynamique et actif de la χάρις, la grâce en ses réalisations concrètes ou une manifestation de la grâce[14]. Ayant toujours Dieu

---

[8] Il s'agit de *Rm* 1,11; 5,15.16; 6,23; 11,29; 12,6; 1*Co* 1,7; 7,7; 12,4.9.28.30.31; 2*Co* 1,11; 1*Tm* 4,14; 2*Tm* 1,6; l'unique emploi non-paulinien se situe en 1*P* 4,10. Cf. J.M. BOVER, «Los carismas espirituales», 295.

[9] Cf. H. SCHÜRMANN, «Les charismes spirituels», 542; A. VANHOYE, «Carisma», 245. Pour J. DUPONT, «Les chapitres 12 et 13», 276, c'est proprement à travers la 1*Co* «que ce mot fait son entrée dans le vocabulaire chrétien».

[10] Certains auteurs attribuent à Paul la création du vocable (cf. B.N. WAMBACQ, «Le mot "charisme"», 346; J. V.-M. POLLET, «Charisme», 956). H. CONZELMANN, «Χάρισμα», 608, nt. 11, émet des réserves à ce sujet. D'autres attribuent à Paul juste son application dans les communautés fondées par lui (cf. A. ROMANO, «Carisma» [in *DESp*], 422; ID. «Carisma» [in *DTVC*], 169; J. KUDASIEWICZ, *Odkrywanie Ducha Świętego*, 338). Pour J.-P. LÉMONON, «L'esprit saint», 228, «les témoignages profanes post-pauliniens empêchent de penser que Paul en soit le créateur; néanmoins, il en a été l'introducteur dans le langage chrétien, sans doute à partir de la langue hellénistique courante».

[11] Cf. B.N. WAMBACQ, «Le mot "charisme"», 346; A. VANHOYE, *I carismi*, 23; G. RAMBALDI, «Uso e significato», 64.

[12] Cf. H. CONZELMANN, «Χάρισμα», 606; 607; A. VANHOYE, «Charisme», 145; ID., *I carismi*, 2; 19; E. FLEURY, *Morphologie historique*, 50; X. LÉON-DUFOUR, «Charismes», 118.

[13] Cf. A. VANHOYE, *I carismi*, 20; «Charisme», 145.

[14] Cf. E. SCHWYZER, *Griechische Grammatik*, I, 522-523; C. BUZZETTI, *Dizionario base*, 176. Le néologisme ne provient cependant pas directement du substantif χάρις,

pour auteur, elle appartient au vocabulaire typiquement théologique du Nouveau Testament[15]. Dans le grec moderne, elle signifie «présent».

Il serait intéressant, pour mesurer quel chemin le mot a pu faire[16], de le suivre depuis le point de départ de ce large sens biblique et patristique, en passant par l'élaboration d'une acception plus spécialisée et restreinte dans la théologie ultérieure, puis par l'usage qu'en ont fait de nombreux mouvements de réveil spirituel dans l'histoire, jusqu'au retour à la vision davantage biblique du Concile Vatican II et, pour finir, voir son emploi dans nos langues contemporaines, allant depuis le langage sociologique (au sujet des personnalités «charismatiques»), didactique, politique…, jusqu'à l'application à une banque ou une marque particulière de voiture…, mais ce n'est plus de notre compétence!

Ainsi, pour situer correctement la problématique, il nous faut prendre en compte cette évolution et distinguer deux problèmes: celui du mot «charisme», et celui de la réalité qu'il désigne, celle-ci n'étant pas en outre la même dans les textes[17].

1.2 *Evaluation de la situation sémantique: complexité*

Etant donné que les deux questions, celle de vocabulaire, du signifiant, et celle de la réalité signifiée, ont suivi leur évolution quasi indépendamment dans notre histoire occidentale, le rapprochement des deux à l'époque relativement récente, si nécessaire dans l'effort d'un ajustement aux sources et fruit heureux des différents «renouveaux» dans l'Eglise, a pu être l'occasion de quelque confusion ou malentendu. Donc, sans faire donc la distinction de différents niveaux d'où l'on parle, on risque d'aboutir parfois à des conclusions imprudentes et à des contresens regrettables, ainsi, p. ex., des oppositions logiques, destinées à faire

---

mais dérive du verbe χαρίζομαι («se montrer favorable», «accorder un bienfait», «faire plaisir»), devenant ainsi un déverbatif. Si nous ne nous trompons pas, dans la reconstruction de la chaîne étymologique, selon P. CHANTRAINE, «Χάρις», 1247-1248, l'ordre de formation se présenterait ainsi: χαίρω, verbe (*ibid*., 1248) – χάρις, déverbatif, substantif abstrait (*ibid*., 1248) – χαρίζω, dénominatif (*ibid*., 1247) – χάρισμα, déverbatif (*ibid*., 1247-1248).

[15] Pour A. VANHOYE, «Charisme», 145, c'est la seule spécialisation du terme, celle d'usage, en référence à leur auteur: «charisma non designa mai il dono di un uomo a un altro, ma sempre un dono divino» (ID, *I carismi*, 28). Pour ce lien χάρισμα – θεός, cf. *Rm* 6,23; 2*Tm* 1,6; *Rm* 11,29.

[16] Ainsi M.-A. CHEVALLIER, *Esprit de Dieu*, 141, s'interroge sur la «légitimité même de l'emploi moderne de "charisme" pour exprimer la pensée de Paul».

[17] Cf. A.VANHOYE, «Carisma» [in *NDTB*], 245; ID., *I carismi*, 18-19, sur qui nous nous basons pour cette distinction entre le langage et la réalité.

clarté dans notre esprit, faire des oppositions de réalités. Il semble que c'est déjà le problème et la démarche même de Paul, lorsqu'il rectifie la notion corinthienne «paganisante» des χαρίσματα et qu'il ajuste le vocable à son terreau plus large et plus profond, celui de la Révélation, de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance.

C'est aussi la démarche, toujours à refaire, qu'il nous faudra respecter dans notre manière de comprendre et de gérer les «charismes» aujourd'hui. En effet, le terme français actuel serait un décalque direct du grec, alors que son contenu moderne ne correspond plus qu'à une petite partie de son sens original: pour la plupart de nos contemporains, il s'agirait de dons extraordinaires, souvent spectaculaires, attribués à une personne exceptionnelle. Le vocable manque d'abord fondamentalement de points de repères étymologiques pour être immédiatement rattachable à une famille sémantique, et donc compréhensible sans devoir recourir à toute une explication[18].

Le «χάρισμα» grec a gardé, dans la période patristique, la signification générale paulinienne ou très proche, de don ou faveur de Dieu mais, en traversant les frontières linguistiques vers le monde latin, il a été rendu par plusieurs mots différents[19]. La Vulgate (début du V^e^ s.) n'emploie qu'une seule fois «*charisma*», emprunt latinisé du grec[20], en

---

[18] Cf. A. VANHOYE, *I carismi*, 20-21; cf. aussi A. GEORGE – P. GRELOT, «Charismes», 152; M.-A. CHEVALLIER, *Esprit de Dieu*, 141; 147, nt. 2.

[19] Pour toute une série de références chez les Pères grecs, cf. G.W.H. LAMPE, «Χάρισμα», in *A Patristic Greek Lexicon*, 1518-1519 (cf. aussi A. VANHOYE, *I carismi*, 19-20). Pour les références chez les Pères latins, voir entre autres ACCADEMIE DE BERLIN – AL., éd., «Charisma», 995-996. Cf. aussi, synthétiquement, D. ITURRIOZ, «Los carismas», 192-195; A. MONACI CASTAGNO, «Charismes», 462-463; A. ROMANO, «Carisma» [in *DTVC*], 171-172; 182-183; J. SERR, «Permanence des charismes». Pour un regard théologique d'ensemble sur les charismes chez les Pères, très bien documenté, cf. S. TROMP, *Corpus Christi*, III, 336-371; cf. aussi K. MCDONNELL – G.T. MONTAGUE, *Baptême dans l'Esprit*. Cf. aussi D. GRASSO, *I carismi nella Chiesa*, 89-145; ID., «I carismi nella Chiesa antica»; G. BENTIVEGNA, *Effusion du Saint-Esprit*. La richesse patristique des termes reflète et prolonge aussi celle biblique.

[20] Le néologisme est attesté dans le bas-latin vers 200-550 après le Christ. Cf. J.F. NIERMEYER, «*Charisma*», 174. Selon C. MOHRMANN, «Les emprunts», 196, le décalque latin du grec aurait été un des «résidus du bilinguisme des anciennes chrétientés», remontant probablement à la prédication orale et désignant «presque exclusivement des institutions et des "choses" concrètes de la vie et de l'idéologie chrétienne». Les termes quelque peu exotiques, passant dans le latin, ont pu jouir de la faveur de neutralité, n'étant pas grevés de sens païen, pour mieux exprimer des réalités nouvelles typiquement chrétiennes. Si au début les mots grecs coexistaient probablement avec les latins, l'abandon successif de l'emprunt grec peut être expliqué par une tendance généralisée de la prose latine à un purisme «réfractaire à l'influence étrangère».

1*Co* 12,31 («*aemulamini charismata meliora*»)[21], rendant ailleurs le terme grec plutôt par «*donum*», «*donatio*», «*gratia*»[22], témoignant de la difficulté d'une traduction exacte du vocable. Ainsi, l'unité initiale et la transparence étymologique du vocable se perd déjà dès le latin, et plus encore dans le passage aux langues «vulgaires», en même temps qu'elle s'enrichit d'une pluralité lexicale non symétrique, pour compenser le changement sémantique subi à la traduction. A cette évolution linguistique qui reflète déjà, du fait du choix des vocables opéré par les traducteurs, une certaine interprétation théologique, se rajoutera, par la suite, une importante évolution de la pensée théologique elle-même.

Une situation aussi complexe appelle donc à ce point une analyse du contenu exact du terme à partir de son usage biblique, identifiant la phénoménologie possible des χαρίσματα, pour sa plus juste estimation théologique, et canonique par la suite. Il s'agira donc de deux démarches successives et «contraires» (un «zoom en avant» et un «zoom en arrière»): d'abord cerner l'extension du vocable paulinien (question de langage, du signifiant), à partir de ses occurrences linguistiques néotestamentaires (les dix-sept fragments cités) et du contexte plus large de son emploi (des listes de χαρίσματα); puis, – dépassant les limites du vocabulaire (des listes de dons analogues) et de l'approche linguistique qui pourrait, à elle seule, être réductive, – élargir notre regard vers une

---

«*Charisma*» serait alors tombé en désuétude par suite d'une spiritualisation du concept de la grâce favorisée par les mots latins. Or, pour les premières communautés chrétiennes, les charismes étaient des manifestations concrètes de la grâce. On l'aurait éliminé définitivement à cause de l'abus du «*charisma prophetiae*» par les montanistes (cf. *ibid*., 195-200; 207). Sur cette dernière cause concordent K. MCDONNELL – G.T. MONTAGUE, *Baptême dans l'Esprit*, 122. G. RAMBALDI, «Carismi e laicato», 61, nt. 10, attribue la raréfaction du terme avant tout à l'héritage de la traduction de la Vulgate. R. CANTALAMESSA, *Viens Esprit Créateur*, 154, spécialiste des premiers siècles du christianisme, en charge deux facteurs: l'apparition des premières fausses doctrines, surtout gnostiques, qui fait déplacer l'accent vers les «détenteurs de l'autorité», et la crise montaniste.

[21] On peut noter au passage que l'unique traduction de «χάρισμα» grec par «*charisma*» latin est réservée pour l'endroit où Paul parle de la charité («*charitas*» latine), par un rapprochement «étymologique» apparemment direct des charismes à la charité. Mais ainsi leur rattachement originaire à «χάρις» grecque devient moins évident.

[22] La *Vulgata Antiqua* porte trois fois «*donum*»: *Rm* 5,15; 11,29; 1*Co* 7,7, trois fois «*donatio*»: *Rm* 12,6; 2*Co* 1,11; 1*P* 4,10, dix fois «*gratia*»: *Rm* 1,11; 5,16; 6,23; 1*Co* 1,7; 1*Co* 12,4.9.28.30; 1*Tm* 4,14; 2*Tm* 1,6. La *Nova Vulgata*, éditée par ordre de Paul VI et promulguée par Jean-Paul II (1979), emploie, à la place de «*gratia*», plutôt «*donum*», en *Rm* 6,23, et «*donatio*» (au singulier ou pluriel, selon les cas), en 1*Co* 1,7; 12,9.28.30; 1*Tm* 4,14; 2*Tm* 1,6; 1*P* 4,10; dans les autres passages elle concorde avec la *Vulgata Antiqua*. Cf. aussi G. RAMBALDI, «Carismi e laicato», 60-61.

intelligence plus globale du phénomène (question de sens, de la réalité représentée, du signifié), à partir de l'ensemble des données que met à notre disposition l'Ecriture Sainte.

1.3 *Emploi du vocable «χάρισμα» dans le NT: question de langage*

1.3.1 Occurrences linguistiques

Qui voudrait composer un tableau synoptique ou se faire une idée des «charismes» à partir des textes néotestamentaires en français, serait vite déconcerté: il ne trouvera nulle part le mot[23]! Pour comprendre vraiment le vocable et le phénomène lui-même, sans y projeter l'apport des interprétations théologiques postérieures, le recours au texte grec s'avère donc indispensable, au point de départ.

Un coup d'œil rapide sur les dix-sept textes, assez divergents, contenant le terme χάρισμα, nous permet de constater une grande étendue des réalités qu'il recouvre[24]. Il peut signifier, selon le contexte, le salut, la rédemption, la justification en Jésus-Christ (cf. *Rm* 5,15-16), le don de la vie éternelle (cf. *Rm* 6,23); les privilèges d'Israël (cf. *Rm* 11,29); le don du mariage et de la virginité (cf. 1*Co* 7,7); les divers services, tâches, rôles et actions dans la communauté chrétienne, depuis l'apostolat jusqu'au parler en langues (cf. *Rm* 12,6; 1*Co* 1,7; 7,7; 12,4.9.28.30.31; 1*Tm* 4,14; 2*Tm* 1,6; 1*P* 4,10), ou encore d'autres dons, décrits de façon très générale, mais qui peuvent correspondre aux dispensations concrètes, circonstanciées et personnalisées (cf. *Rm* 1,11; 1*Co* 1,7; 2*Co* 1,11). Il s'agirait, en *Rm* 1,11, d'un don spirituel (indéterminé: «quelque») à échanger lors d'une rencontre des chrétiens dans le Christ; en 1*Co* 1,4-7,

---

[23] A titre d'exemple, à l'exception de la *Bible Chouraqui* [*BCh*] (partout sauf pour *Rm* 5,15-16 et 6,23), aucune des traductions de la Bible que nous avons eues à notre disposition en français: la *Traduction Œcuménique de la Bible* [*TOB*], la *Bible de Jérusalem* [*BJ*], la *Bible Crampon* [*BC*], la *Bible Louis Second* [*LS*], la *Bible en français courant* [*BFC*], n'utilise le mot «charisme» pour rendre χάρισμα grec, et le *Nouveau Testament interlinéaire grec-français* [*NTI*], seulement pour 1*Co* 1,7; 7,7. Cependant, nous le trouvons dans certaines traductions plus récentes, comme *La Bible. Nouvelle Traduction* [2001], pour 1*Co* 7,7 et 12,4; en italien «*carisma*» dans la *Bibbia di Gerusalemme* [1985] ou dans *La Sacra Bibbia* [2008], pour 1*Co* 12,4 et pour 1*Co* 12,31 (suivant ici la Vulgate); dans *La Bibbia. Via Verità e Vita. Nuova versione ufficiale della CEI* [2009], pour 1*Co* 1,7; 12,4; et 1*Co* 12,31; en polonais, dans *Biblia Tysiąclecia* [*Bible du Millénaire*, 2000], «*charyzmat*» pour 1*Tm* 4,14 et 2*Tm* 1,6. Ces choix linguistiques semblent traduire des choix théologiques ou du moins, pastoraux.

[24] Cf. A. VANHOYE, *I carismi*, 22-28; pour une analyse plus approfondie, le reste de l'ouvrage. Il faut préciser que dans notre travail, sauf aux endroits explicitement indiqués, nous utiliserons la traduction de la *TOB*.

d'un don (indéfini: «aucun») parmi ceux de la «parole» et de la «connaissance» qui ne manquent pas aux Corinthiens, partie de la richesse de la grâce donnée dans le Christ Jésus; en 2*Co* 1,11, d'un bienfait (déterminé, cette fois-ci), accordé par Dieu à travers l'intercession de plusieurs personnes: une protection miraculeuse d'un danger grave. Ces trois textes sont catalogués par des commentateurs différemment, selon leur compréhension de «charisme».

Sur le fond d'une telle diversité, deux grands types de réalités peuvent se détacher par une affinité de signification. A partir de là, certains commentateurs ont attribué deux sens distincts au vocable: un sens large et un sens technique[25]. Il y aurait donc, d'un côté, les dons fondamentaux et généraux, à portée universelle, qui s'adressent à tous les chrétiens: des grâces communes, nécessaires à chacun et représentant des réalités sotériologiques, liées au salut, à la vie éternelle, au don de la rédemption, mais non pour autant moins démontrables historiquement[26]. De l'autre côté, il y a tous les dons multiples au sens plus particulier, distribués selon le bon vouloir de Dieu de façon différenciée et personnalisée, qui visent l'œuvre de l'Evangile et contribuent, à travers des fonctions, services, tâches, actions et vocations variées, à faire grandir la communauté chrétienne comme Corps du Christ[27]. Certains

---

[25] La plupart des commentateurs d'avant le Concile Vatican II distinguent entre les dons extraordinaires et ceux qui ne le sont pas (ainsi, H. LECLERCQ, «Charismes» [1913], 581; X. DUCROS, «Charismes» [1953], 504; «*the broad sense*» et «*a special, technical sense*», A. VAN DEM BORN – E. O'DOHERTY, «Charisma» [1963], 350; «*universim*» et «*in specie*», F. ZORELL, «χάρισμα» [1961], 1439). Chez les auteurs postconciliaires (F. Prat y fait figure de précurseur: F. PRAT, *La Théologie de Saint Paul* [1913; 1920], I, 151, nt. 2; cf. X. LÉON-DUFOUR, «Charisme» [1975], 161; A. GEORGE – P. GRELOT, «Charismes» [1981], 152; A. VANHOYE, «Charisme» [1992], 145) qui gardent une distinction bipartite, la ligne de partage entre le sens large et le sens restreint n'est pas la même et ils restent plus proches du texte paulinien. Ainsi, A. Vanhoye parlera du sens général, et du sens plus spécifique (cf. A. VANHOYE, *ibid.*) et refusera le sens technique chez Paul (ID., «Carisma», 246). Lorsque la date de parution de l'ouvrage nous semble significative, nous la citons entre guillemets carrés.

[26] Selon K BERGER, «Χάρισμα», 1888; M.-A. CHEVALLIER, *Esprit de Dieu*, 144.

[27] Ces deux types de dons relèvent des grâces appelées par la théologie scolastique et postérieure, *gratia gratum faciens* (grâce justifiante et sanctifiante) et *gratia gratis data* (donnée davantage «gratuitement») (cf. A. LEMONNYER, «Charismes», 1233; B. BOSCHI, «I carismi», 359). Pour s. Thomas, la première est celle qui unit l'homme à Dieu, lui permettant d'acquérir sa perfection personnelle, alors que la seconde vise davantage la perfection des autres et l'utilité ou bien commun de l'Eglise (en référence à 1*Co* 12,7; 14,12; cf. THOMAS D'AQUIN, *S. Th.* I-II, q. 111, a. 1, corp. et a. 4, corp.; *ibid.*, a. 5, prol.; et I-II, q. 171, a. 1, corp.). Cf. notre ch. I, nt. 137. Souvent, le premier type de grâces serait rendu dans les textes au singu-

auteurs rajoutent entre les deux, un troisième sens, «moins large» de χάρισμα, qui désigne les grâces telles qu'un «état de vie permanent ou [une] vocation particulière dans l'Esprit»[28]: mariage, célibat, comme en 1*Co* 7,7, admises le plus souvent aujourd'hui parmi les dons du second type. Mais même dans ces cas, sans commettre d'anachronisme, nous ne pouvons pas attribuer ces catégories à Paul; ce sera l'œuvre des élaborations ultérieures.

Si donc Paul regroupe sans distinction toutes ces réalités si diverses sous le même vocable de χαρίσματα – en réalité, c'est pour s'opposer à un usage réducteur, restreint à un seul type précis de phénomènes, extraordinaires, que Paul aurait consacré trois chapitres entiers de sa première lettre aux Corinthiens (cf. 1*Co* 12–14)[29], – c'est qu'il leur attribue un sens très général de résultat de la faveur de Dieu[30]. Dans son esprit, elles seraient visiblement toutes en rapport avec la χάρις, telle qu'elle est présentée dans le Nouveau Testament: la grâce du salut en Jésus Christ, non seulement étymologiquement parlant[31], mais du fait d'un sens plus profond, ce qui témoigne de l'intérêt de l'apôtre pour ce qui unit les dons divers de la grâce, plus que pour ce qui les différencie[32]. Alors que les distinctions scolastiques latines gardent encore ce lien étroit avec «la» grâce, ne serait-ce que du point de vue linguistique, mais aussi au niveau du contenu, et que dans la théologie «classique»

---

lier, et le second, au pluriel (cf. B. BOSCHI, «I carismi», 364; 366). Il convient toutefois de préciser que pour Paul, la grâce, non seulement celle du salut, mais aussi celle des ministères et dons divers, est toujours «gratuite»: «Mais si c'est par grâce, ce n'est donc pas en raison des œuvres; autrement la grâce n'est plus grâce» (*Rm* 11,6; cf. aussi *Rm* 5,16d; 1*Co* 15,10; 2*Tm* 1,9a; *Ep* 2,8-9). C'est le point d'orgue de sa théologie.

28 A. DE BOVIS, «Grâce d'état» [1967], 751.

29 Cf. A. VANHOYE, *I carismi*, 24.

30 Pour S. TROMP, *Corpus Christi* [1960], III, 294: «Sensu valde generali *charisma* audit omnis favor a Deo vel Dei nomine datus, ut v. g. *Rom*. 1,11 et 1*Cor*. 1,7». Cf. aussi E.-B. ALLO, *Saint Paul*, 322.

31 Ce lien avec la grâce ressort en particulier, pour nos textes, en *Rm* 5,15-16; 1*Co* 1,4-7; 1*P* 4,10. La *Vulgate* a traduit χάρισμα par *gratia* dix fois sur les dix-sept: c'est dire que ces dons y «font corps» avec la grâce. La *TOB* emploie «grâce» pour χάρισμα une seule fois, mais parle de «don(s) de (la) grâce» cinq fois et une fois de «don gratuit»; la *BJ*, la *LS*, la *BC* et le *NTI* utilisent «grâce» une seule fois, et la *Bible en français courant* l'omet tout court.

32 Selon M.-A. CHEVALLIER, *Esprit de Dieu*, 143-144, les deux catégories susmentionnées de dons suivent en effet deux pôles sémantiques contenus dans le mot χάρισμα: celui rattaché à la χάρις de Dieu, avec l'accent sur le «caractère gratuit du don», et celui du suffixe –μα, avec l'insistance sur ses dispensations particulières, donnant au terme une nuance de «réalité quasiment tangible de la grâce accordée».

même les *gratiae gratis datae* font partie du traité de la grâce, le langage théologique moderne, opérant une distinction nette des concepts, a fait perdre aux charismes ce «contact» immédiat avec la grâce. S'il est donc légitime d'opérer des distinctions logiques de dons spirituels en catégories diverses, comme l'a fait la théologie dans un effort d'affinement de la réflexion, le danger est de perdre de vue leur unité fondamentale.

Ainsi, bien que notre étude porte sur le second type de dons de la grâce, au sens plus spécifique et «pluriel», elle devra s'employer à les penser dans leur relation essentielle au premier type, directement sotériologique, sous peine d'être coupée de sa source et de sa motivation profonde. Examinons ce type de dons.

1.3.2 Listes ou catalogues avec χάρισμα

A quelle réalité correspond donc le mot en question? Les auteurs distinguent en général chez Paul quatre listes de χαρίσματα: en *Rm* 12,6-8; en 1*Co* 12,1-11 (ou, selon les auteurs, 12,4-11; 12,8-11); en 1*Co* 12,28-31[33]; en *Eph* 4,11, quoique ce texte n'utilise point le terme[34]. Pour répondre à la question, au lieu de procéder dans un ordre chronologique, peut-être serait-il plus pertinent pour nous de voir les textes dans l'ordre

---

[33] L'inclusion formée par χαρίσματα (générique) des vv. 4 et 31 confirme l'unité de la section plus longue, contenant celles de 1*Co* 12,8-11 et de 1*Co* 12,28-31.

[34] Cf. ainsi F. PRAT, *La Théologie* [1908], I, 174; II, 498; H. LECLERCQ, «Charismes» [1913], 581-582; A. LEMONNYER, «Charismes» [1928], 1237, que nous suivons ici; C. BOYER, «Carismi» [1949], 794; A. DE BOVIS, «Grâce d'état» [1967], 751; J. FUERTES, «Charisma et vita religiosa», I, 213 [1978]; A.-M. GÉRARD, «Charisme» [1990], 202. D'autres voient six listes de charismes chez s. Paul, comme G.D. FEE, «Doni dello Spirito» [1993], 479-483, ou S. VIRGULÍN, «Carisma» [1981], 83, qui rajoute deux listes en 1*Co* 14,6-13 et 1*Co* 14,26; L. SARTORI, «Carismi» [1979], 90, en énumère trois au moins; F.A. SULLIVAN, *Charismes et Renouveau* [1988], 58, rajoute à ces listes, très justement, celle de 1*Co* 13,1-3, et E.D. O'CONNOR, *Pope Paul* [1978], 245, réduit à l'unité les deux listes mentionnées ci-dessus de 1*Co* 12. J.M. BOVER, «Los carismas espirituales» [1950], 298-299, énumère quatre listes principales (classiques), et quatre listes secondaires (1*Co* 13,1-3; 1*Co* 13,8; 1*Co* 14,6; 1*Co* 14,26-29); alors que H. SCHÜRMANN, «Les charismes spirituels» [1966], 556-557, en présente dix. Pour une analyse plus approfondie de ces textes, nous renvoyons aux auteurs cités et, en priorité, à A. VANHOYE, *I carismi*, Roma 2002; H. SCHÜRMANN, *ibid*.; M.-A. CHEVALLIER, *Esprit de Dieu*, Neuchâtel 1966 (l'ensemble de l'ouvrage); A.-M. DE MONLÉON, «L'expérience des charismes»; J.-N. ALETTI, *Saint Paul. Epître aux Ephésiens*, 201-265.

de l'évidence du sens attribué au terme, y ajoutant ceux qui, sans être de vrais catalogues, indiquent clairement la réalité cachée derrière le mot employé[35].

La liste de *Rm* 12,6-8 contient la plus claire application du terme. Le générique «χαρίσματα» y est illustré immédiatement par sept termes: «la prophétie», «le ministère» (*TOB*: «le don de service»), «l'enseignant», «l'exhortant», «le répartissant» (*TOB*: «celui qui donne»), «le présidant», «l'exerçant miséricorde»[36]. Sans que l'on puisse parler de catalogues ou de listes entières, on trouve ailleurs d'autres applications évidentes de χάρισμα: à propos de la vocation d'Israël (cf. *Rm* 11,29), du mariage et du célibat (cf. 1*Co* 7,7), du ministère-service dont sont investis certains collaborateurs et successeurs des apôtres (cf. 1*Tm* 4,12-14 et 2*Tm* 1,3-7).

Dans les quatre listes suivantes, une telle certitude est de prime abord plus difficile à formuler[37]. Il semble que la liste de 1*Co* 12,1-11 inclut neuf espèces précises rapportées aux plus génériques χαρίσματα, πνευματικά, διακονίαι, ἐνεργεήματα: «parole de sagesse», «parole de connaissance», «foi», «dons de guérisons», «mises en œuvre de miracles», «prophétie», «discernements des esprits», «sortes de langues», «interprétation des langues». Celle de 1*Co* 12,28-31, au moyen de huit termes, caractérise les différents membres et fonctions du Corps du Christ: «apôtres», «prophètes», «enseignants», «miracles», «dons de guérisons», «entraides» (*TOB*: «[don d'] assistance»), «gouvernements» (*TOB*: «[don de] direction»), «sortes de langues» (*TOB*: «don de parler en langues»). En 1*Co* 13[38] que nous considérons comme le «centre» où tend (cf. 1*Co* 12) et d'où découle (cf. 1*Co* 14) tout le discours des dons spirituels de 1*Co* 12–14, nous trouvons une énumération non négligeable de dispensations,

---

[35] Dans ce but, ici et dans les listes qui suivent, nous utilisons le *NTI* qui, moins littéraire que la *TOB* citée dans le reste de notre travail, sauf aux endroits signalés, rend mieux les nuances de l'original, capitales pour une juste compréhension des χαρίσματα.

[36] Pour J.A. FITZMYER, *Lettera ai Romani*, 767, «questi "sette" carismi stanno simbolicamente per la totalità dei carismi donati da Dio».

[37] Aussi peu de commentateurs les ont comptées parmi les énumérations pauliniennes. Pourtant, la cohérence de l'ensemble plus vaste de 1*Co* 12–14 comme discours sur les dons de l'Esprit est aujourd'hui paisiblement reconnue, cf. *TOB*. *NT*, 516, nt. o; P. ROSSANO, «Lettere ai Corinzi», 161.

[38] Cf. F.A. SULLIVAN, *Charismes et Renouveau*, 58; cf. aussi C. PERROT, «L'Esprit Saint chez Paul», 54; H. SCHÜRMANN, «Les charismes spirituels», 556-557; G.D. FEE, «Doni dello Spirito», 482. Dans le passé, le texte a même été considéré comme une extrapolation ou digression de Paul par rapport à toute la séquence (cf. S. CIPRIANI, «Rapporto fra "carità" e "carismi"», 295-296). Cf. I. FOULKES, «Prima lettera ai Corinzi», 282-283; 286, pour le schéma A-B-A' de la séquence de 1*Co* 12–14, représentatif de la position de la critique littéraire plus récente.

sous toutes leurs formes: «parler en langues» (des hommes et des anges) ou «langues», «prophétie(s)» ou «prophétiser», «connaître les mystères» (tous), «[avoir] la connaissance» ou «connaître», «foi» (au point de transporter les montagnes). Jusque ici, nous avons des dons déjà mentionnés, mais il y en a aussi d'autres, nouveaux, inventoriés dans la suite logique des précédents: «voir», «amour», «partager [par bouchées] tous les biens de moi», «livrer son corps [afin que je me vante]». Ces deux derniers, plus difficiles d'interprétation, de l'ordre des attitudes ou des actes «prophétiques» ou héroïques, ne sont pas considérés comme χαρίσματα par certains. Or, chez Paul, ils font partie intégrante du discours de 1*Co* 13, et donc aussi de la section plus large, au même titre que les autres dons et sont peut-être analogues aux dons d'assistance (cf. 1*Co* 12,28), d'exercice de la miséricorde (cf. *Rm* 12,8), au partage des biens (cf. *Ac* 2,44; 4,32.34-37) ou autres, comme une mise à disposition de sa personne ou de ses biens propres; etc[39]. Quant à «amour», pour beaucoup d'auteurs, il ne fait pas partie des «charismes», mais des vertus uniquement; pour d'autres, oui. Suivant saint Thomas qui distingue la foi en tant que vertu qui sanctifie l'homme, et celle qui «transporte les montagnes», dépassant les forces humaines, en tant que *gratia gratis data*; pourrions-nous comprendre l'amour de façon analogue[40]. La liste de 1*Co* 14, pendant longtemps non prise en compte par des commentateurs[41], que nous préférons traiter en son extension sur l'ensemble du chapitre, signale une grande abondance de dons qui, tout en n'étant pas toujours faciles à identifier, sont parfois des variantes intéressantes des χαρίσματα connus ou des formes subtiles de dons, pouvant correspondre à des sous-espèces différentes ou à d'autres manières d'exprimer la même réalité, selon le cas. Elles se renvoient souvent les unes aux autres et nous font mesurer la complexité, l'interdépendance, voire la correspondance des phénomènes cités: «prophétiser», «le prophétisant», «la prophétie», «les prophètes» (ce qui veut dire aussi «parler aux hommes», «parler d'édification et d'exhortation et de

---

[39] C'est ainsi que S. TROMP, *Corpus Christi*, I, 80, les considère comme des vocations spéciales à des œuvres de miséricorde.

[40] Cf. THOMAS D'AQUIN, *S. Th*. I-II, q. 111, a. 4, ad 2[um]. Pour cette distinction, il pourrait s'appuyer sur CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catechesis* V, X-XI, in PG 33, 517-520. Pour S. LYONNET, «Agapè et charismes», 526: «L'ἀγάπη n'est pas seulement un "don du Saint-Esprit"; elle est une "activité du Saint-Esprit lui-même" au cœur même de l'homme».

[41] On en trouve cependant des éléments (en trois listes particulières, 1*Co* 14,1-5, 27-33; 1*Co* 14,26; 1*Co* 14,6ss) chez H. SCHÜRMANN, «Les charismes spirituels», 556-557. Cf. aussi G.D. FEE, «Doni dello Spirito», 482.

réconfort», «édifier l'assemblée», «émettre une parole intelligible», «tous être instruits et tous être exhortés»). A cette fonction peut être associé le don de la parole: «parler par révélation ou par connaissance ou par prophétie ou par enseignement»; «parler en langues», «le parlant en langue», «les parlant une autre langue», «les langues», «avoir une langue» (ce qui veut dire aussi «parler à Dieu», «parler des mystères», «parler à soi-même et à Dieu», «édifier soi-même»). D'autres dons multiformes invoqués sont: «prier»; «interpréter» ou «avoir une interprétation», être «interprète»; «discerner»; «dire un hymne»; «prononcer une bénédiction» (ce qui peut correspondre à «[faire] une action de grâces», «rendre grâces»); «avoir un psaume», «avoir un enseignement», une «révélation».

Cependant, une question s'impose: la réalité représentée par toutes ses listes ou illustrations concrètes contenant le mot χάρισμα-χαρίσματα, se limite-t-elle à ces endroits seuls? Faut-il la voir uniquement là où le terme est utilisé? Il semble que ce serait mutiler non seulement la réalité qui nous occupe, mais aussi Paul lui-même. Pour lui être fidèles, il nous faut aller au-delà des seules dix-sept occurrences pauliniennes (avec 1*P* 4,10) des termes et des listes strictes, et successivement, aller au-delà de Paul lui-même, nous référant à l'ensemble des Ecritures et surtout du Nouveau Testament, pour essayer de saisir aussi le phénomène en son ensemble[42].

1.4 *Au-delà de la question de langage: vers un rapprochement ultérieur mot-réalité représentée*

1.4.1 D'autres listes, descriptions et termes pauliniens possibles: diversité de l'expression des charismes

La liste des dons offerts aux hommes, contenue en *Ep* 4,11, sans contenir le vocable en question, parle des «apôtres», «prophètes», «évangélistes», «pasteurs et enseignants»[43]. Traditionnellement, on considère ce passage de plein droit parmi les quatre listes «classiques» des «charismes» chez Paul, pourtant, le raisonnement qui motive ce classement est déjà une extension, basée sur la correspondance «matérielle» des dons *in specie* (cf. surt. *Rm* 12,6-8 et 1*Co* 12,28-31) et de leur contexte, et donc sur leur compréhension logique, en tant qu'espèces d'une catégo-

[42] En simplifiant, nous parlerons de la théologie ou des écrits «pauliniens» indépendamment des questions de l'authenticité des lettres. Nous y rajoutons souvent 1*P* 4,10, qui concorde avec le regard paulinien sur les charismes.

[43] La traduction est celle du *NTI*. Le grec suggère pour eux d'autres noms génériques: χάρις (la grâce, v. 7), δωρεά (don [du Christ], v. 7), δόματα (dons [aux hommes], v. 8).

rie commune: certaines de ces dispensations sont rapportées dans d'autres textes aux χαρίσματα[44]. Ce texte important est une ouverture et une invitation, de la part de Paul et de la tradition qui l'a suivi, à considérer une possible présence des dons équivalents aux χαρίσματα là où, à première vue, il manquerait une étiquette déterminée. C'est aussi un appel à regarder, au-delà des seules questions de vocabulaire, la réalité elle-même et ses implications, et ce sont déjà des pas de théologie.

L'analyse lexicale stricte est en effet insuffisante et appelle d'autres compléments: du point de vue sémantique, l'absence d'un vocable dans un texte ne nous autorise pas à en conclure l'absence de la réalité en question, et les arguments *ex silentio* peuvent être des pièges. De plus loin que Paul, viennent des réalités qui ne trouvent pas de correspondant exact déjà en hébreu et pour en rendre compte, on doit recourir à toute une série de moyens descriptifs ou de synonymes. Chez Paul, la réalité ou le thème débordent le langage. Il y a donc des éléments théologiques nécessaires qui doivent intervenir, capables de saisir le thème au-delà des témoignages linguistiques qui ne l'épuisente pas[45]. Un autre argument, littéraire, plaide aussi pour cet élargissement: tout riche que peut être la description de ces phénomènes chez saint Paul (et en 1*P* 4), elle ne peut être exhaustive, du fait qu'elle ne constitue pas un traité théologique clos. Les prises de position de Paul sur les «dons spirituels» relèvent du genre épistolaire, circonstancié et pragmatique, et sont plutôt des ajustements occasionnels, des réponses à des questions et à des problèmes précis d'une communauté (cf. 1*Co* 1,11)[46]. Du fait de leur nature et de leur caractère pastoral, ces textes sont ouverts et ap-

---

[44] A part la concordance des titres de fonctions (sauf les deux titres nouveaux de «pasteurs» et «évangélistes», qui par ailleurs pourraient se rapprocher d'autres fonctions énumérées en *Rm* 12,6-8), parlent aussi en faveur de cette analogie: la grande proximité avec 1*Co* 12, 28-31, le contexte du Corps du Christ, le lien avec le baptême (cf. 1*Co* 12,13; *Eph* 4,5), et la parenté de *Ep* 4,4-6 avec 1*Co* 12,4-11 par une introduction «trinitaire» qui montre une affinité réciproque des dons et de la grâce (cf. *Rm* 12,6; *Ep* 4,7), etc. Pour les discussions concernant le contenu des diverses fonctions, nous renvoyons à H. LECLERCQ, «Charismes», surtout 581-590.

[45] Cf. R. KOCH, «L'imitation de Dieu», 75; A. GELIN, «Fidélité de Dieu», 38. Souvent, il s'agit en effet des traductions «non symétriques». P. ex. pour «remercier, rendre grâce», l'hébreu utilise «louer», «confesser», «célébrer», et la «promesse» elle-même fait partie de ce type de paroles (cf. A. VANHOYE, *I carismi*, 18-19). De même, «χάρις» n'existe pas chez les Synoptiques (cf. J. GUILLET, «Grâce», 515).

[46] Aussi, les listes et mentions des dons reflètent la diversité des situations et des étapes de la vie des communautés. Cf. H. SCHÜRMANN, «Les charismes spirituels», 559; J. BUDILLON, «La première épître», 479; J.-P. LÉMONON, «L'esprit saint», 271.

pellent des compléments. Pour avoir une idée juste du phénomène, il faut donc recourir à d'autres descriptions possibles et se référer à l'ensemble de la théologie paulinienne.

Trois autres listes-exhortations non seulement présentent, mais aussi recommandent l'utilisation des dons analogues à ceux de 1*Co* 14,15-18.26, selon leur nature et leur destination, à savoir dans une assemblée de prière chrétienne. En 1*Th* 5,12-22 – 1*Th* étant chronologiquement le premier écrit chrétien, son témoignage est d'autant plus important – il est question de «prophétie», «discernement», «rendre grâces», mais on y trouve d'autres termes, qui expriment des fonctions de responsables de la communauté: les «étant à la tête de vous dans le Seigneur», les «peinant», les «avertissant» (v. 12). En *Ep* 5,18-20, il s'agit de se remplir de l'Esprit Saint plutôt que du vin et de parler les uns aux autres par des «psaumes», «hymnes», «cantiques spirituels», «chantant», «célébrant», «rendant grâces au Seigneur» et à Dieu le Père. En *Col* 3,16-17, il faut s'enseigner et s'avertir mutuellement, «par des psaumes, des hymnes, des chants spirituels, chantant dans la grâce».

En *Ga* 3,1-5, «faire des expériences» est, pour les Galates, une conséquence d'«avoir reçu l'Esprit», donc du baptême, et un effet de la «dispensation de l'Esprit», manifestée par «des miracles». Alors qu'en 2*Co* 12,12, des «signes», des «prodiges» et des «miracles»[47] sont présentés parmi les «signes distinctifs de l'apôtre» (cf. 1*Co* 12,10.28), et donc comme un élément de discernement de ce ministère; en *Ep* 3,1-11, le «ministère» des «apôtres» et des «prophètes» (cf. 1*Co* 12,28; *Ep* 4,11), et les dons divers tels que la «révélation» et l'«intelligence» du mystère de la «sagesse multiple» de Dieu et son «activité de puissance», sont plus largement éléments du «projet éternel de Dieu», réalisé «grâce à l'Eglise» (*Ep* 3,10-11)[48].

Quelques considérations importantes se dégagent de ce premier regard sur ces textes. Le rapprochement du vocabulaire à la consistance matérielle des dons permet de constater une extraordinaire richesse des phénomènes spirituels présentés par Paul tant en leurs espèces différentes que par plusieurs noms de portée plus générale, qui peuvent recouvrir des réalités très variées. Ainsi, tous les dons dans l'Eglise – des manifestations impressionnantes, spectaculaires, com-

[47] La *TOB* semble être ici plus proche du texte grec: «actes de puissance».

[48] Pour J.-N. ALETTI, *Saint Paul. Epître aux Ephésiens*, 218-221, c'est la dotation de l'Eglise en «ministères directement impliqués dans l'annonce et l'interprétation du mystère», au service de la «croissance du corps ecclésial» et de l'unité de la foi: *Ep* est une considération de l'Eglise universelle, et non des communautés locales.

me des dispensations toutes simples; des actions les plus «en vue», comme des services cachés; des fonctions occasionnelles, exercées de fait, comme celles exercées de façon plus au moins régulière ou plus au moins stable dans la communauté, – tous sont des grâces de Dieu et des dons de sa grâce, et ont tous leur rôle précis à jouer dans la vie des personnes, des assemblées chrétiennes, dans l'édification du Corps du Christ[49].

Il nous faut à présent faire un pas de plus, au-delà de Paul, dans ce franchissement des frontières de vocabulaire qui enferment encore la réalité dans un cadre trop étroit. C'est un pas vers une découverte des dons de la grâce analogues aux pauliniens, à partir d'autres appellations bibliques et de l'arrière-fond qui soutient la position de Paul lui-même.

1.4.2 Au-delà de Paul: de l'Ancien au Nouveau Testament

Il s'agit en effet de découvrir le message essentiel de l'ensemble de l'Ecriture au sujet des dons spirituels, pour saisir l'intelligence scripturaire du phénomène décrit par Paul lui-même. Pour respecter Paul, il nous faut donc aller au-delà de Paul! A cet endroit, un motif historique et théologique rejoint les arguments antérieurs d'ordre davantage sémantique, littéraire, philologique, que nous venons d'aborder. En effet, Paul n'invente pas *ex nihilo* le vocable, et encore moins la réalité des charismes, car c'est elle qui le précède. Il la reçoit en puisant à une double source, scripturaire d'une part, et événementielle d'autre part, constitutive d'une nouvelle révélation de Dieu: en Jésus-Christ et par l'effusion pentecostale de l'Esprit. Cette révélation s'accomplit à travers des faits récents, fondateurs de ce qui formera la tradition primitive chrétienne, basée elle-même sur les Ecritures. Son expérience de Damas, unique et personnelle, l'insère aussi dans l'expérience communautaire, à laquelle il contribuera, mais dont à son tour il se reçoit: «Je vous ai transmis en premier lieu ce que j'avais reçu moi-même» (1*Co* 15,3)[50]. Aussi, pour comprendre correctement les dons de l'Esprit, dans leur réalité théologique, il nous faut les considérer non détachés, mais à l'intérieur d'une histoire du salut dans son devenir, habitée par cet Esprit dès la première page de la Bible[51].

---

[49] Cf. H. CONZELMANN, «Χάρισμα», 613.

[50] Cf. H. SCHÜRMANN, «Les charismes spirituels», 548, nt. 1.

[51] «Dans l'Ecriture, l'Esprit n'agit pas avec la même puissance ni dans le même but, selon la période d'histoire du salut dans laquelle il est à l'œuvre. Il faut donc

a) *Témoignage de l'Ancien Testament*

En effet, même si Paul laisse les premières traces écrites de l'utilisation chrétienne du vocable de χαρίσματα, la réalité des dons de la grâce divine dépasse largement les temps de la Nouvelle Alliance, elle plonge ses racines dans une histoire aussi ancienne que celle du Peuple de Dieu. Comme la notion de «grâce» «n'est pas une pure création du christianisme»[52], figurant déjà dans l'Ancien Testament, de même celle de «dons de la grâce». Paul lui-même reconnaît déjà dans l'élection d'Israël un χάρισμα, signe de la grâce bienveillante de Dieu (cf. *Rm* 11,29, lié à *Rm* 9,4-5). Fils de son peuple, il ne peut voir dans les expériences qu'il vit et qu'il aperçoit partout parmi les chrétiens, qu'une profonde cohérence avec l'histoire d'Israël, plus encore, une réponse à l'attente de ses pères, l'accomplissement des promesses données par Dieu (cf. surt. *Es* 32,15; 54,9-10; *Jér* 31,31-34; *Ez* 36,24-27; 37,1-14; 39,29; *Jl* 3,1-4). Peut-être est-ce encore cette continuité qu'il exprime en attribuant aux dons nouveaux le titre de «dons de la grâce».

L'Esprit Saint, perçu dans l'Ancien Testament d'abord comme une «force cosmique» présente dans la création et dans l'homme (cf. *Gn* 1,2; 2,7; 8,1; *Sg* 1,7)[53], est aussi le souffle de vie (cf. *Jb* 33,4; *Ps* 104,30) qui anime de l'intérieur et conserve tout être vivant. Référé toujours à Dieu (l'Esprit de Dieu), il apparaît ensuite comme une «force vitale» divine (cf. *Ps* 104, 29-30), manifestée à travers des hommes hors du commun, spécialement investis de «dons analogues aux charismes du Nouveau Testament»[54], leur permettant d'opérer des interventions prodigieuses du salut aux moments décisifs de l'histoire d'Israël. Il les rend capables de conduire et de gouverner le peuple: les patriarches, héros, grands chefs ont pour fonction d'en faire le Peuple de Dieu. Ainsi Moïse communiquera à son tour une partie de son don aux soixante-dix anciens et scribes, pour porter avec lui «la charge du peuple» (*Nb* 11,17). Les juges, libérateurs inspirés, «revêtus de l'esprit du Seigneur», chez qui l'action de l'Esprit est déjà intérieure, même si elle signifie une «emprise soudaine et étrangère», destinée à des tâ-

---

suivre le déroulement de cette histoire pour saisir dans sa cohérence et son unité l'action de l'Esprit au temps de l'ancienne alliance, à l'époque de l'incarnation et durant le temps de l'Eglise» (P.-H. MENOUD, «Esprit Saint», 93).

52 J. GUILLET, «Grâce», 512.

53 Cf. L.F. LADARIA, «El Dios Vivo», 123-125.

54 A. VANHOYE, «Carisma», 247. Pour J. GUILLET, «Esprit de Dieu», 391-392, c'est une capacité nouvelle, qui provoque une transformation au niveau de leur personnalité.

ches davantage temporaires[55], et les rois, leurs héritiers, consacrés par une onction, assurent ensuite une continuité et une stabilité plus grande par une tâche permanente (cf. 1*S* 10,1; 16,13). Souvent, les mêmes personnes peuvent être investies de plusieurs dons ou fonctions à la fois[56]. Si des signes et miracles divers accomplis par ces hommes de choix marquent toute l'histoire d'Israël[57], le rassurant quant à la présence de Dieu, à sa fidélité et à sa prédilection, l'affermissant dans sa vocation à être saint[58], des personnes aux charismes «moins éclatants», également investies par Dieu, ne manqueront pas non plus[59].

Le don de la parole et des gestes prophétiques, présent surtout depuis Moïse[60] continuera à se manifester chez les nabis, les prophètes non-écrivains et chez les prophètes écrivains, avec leurs écoles, etc.[61]. L'inspiration prophétique sera perçue dans l'Ancien Testament comme action par excellence de l'Esprit, et la parole des prophètes comme celle de Dieu qui dévoile quelque chose de lui-même et de ses desseins (cf. 1*R* 19,12ss; *Es* 11,3). Avec eux, progressivement, «l'Esprit Saint n'est plus seulement "intelligence et force", mais "connaissance de Dieu" et de ses voies», de ses projets[62].

Alors qu'Esaïe annonce une intervention messianique à la portée universelle, à travers l'Oint sur qui «reposera l'Esprit du Seigneur» avec l'abondance de ses dons (cf. *Es* 11,1-9) et le salut offert aux

---

[55] Cf. J. GUILLET, «Esprit de Dieu», 392. Une longue liste que nous abrégeons, dont Otniel, cf. *Jg* 3,10; Gédéon, cf. *Jg* 6,34; Jefté, cf. *Jg* 11,29; Samson, cf. *Jg* 13,25; 14,6; Saül, cf. 1*S* 11,6.

[56] Moïse est chef et prophète en même temps, ainsi que Josué; Samuel, prophète et juge (cf. 1*S* 7); Saül est juge, roi, prophète (cf. 1*S* 19,24); David est héros et guerrier, roi, prophète (cf. 1*S* 16,13; 2*S* 23,2), «chantre des cantiques d'Israël» (cf. 2*S* 23,1); clairvoyance, ravissement par l'Esprit, «enlèvement mystérieux» ou d'autres phénomènes peuvent accompagner le don du prophète (p. ex. *Ez* 11,22-25; cf. A. GEORGE – P. GRELOT, «Charismes», 153).

[57] Pour la notion de miracle dans l'AT, cf. R. MARTIN-ACHARD, «Miracle. AT», 177-178.

[58] C'est déjà un Esprit «Saint», et sanctificateur (cf. J. GUILLET, «Esprit de Dieu», 391).

[59] P. ex., l'habileté, l'intelligence, le savoir et l'enseignement de Beçaléel, Oholiab et des collaborateurs, ouvriers et artisans de la Tente du Rendez-vous (cf. *Ex* 31,2-11; 35,1-36,2).

[60] Cf. *Dt* 34,10; cf. aussi les soixante-douze anciens (*Nb* 11,25-26); Josué, successeur de Moïse (*Nb* 27,18; *Dt* 34,9); Myriam, sœur d'Aaron (cf. *Ex* 15,20).

[61] Depuis Elie (cf. 1*R* 18,22), Elisée (cf. 2*R* 2,1-18); Azaryahu (cf. 2*Chr* 15,1); Yahaziel (2*Chr* 20,14); Zacharie (cf. 2*Chr* 24,20), par Esaïe, Jérémie, Ezéchiel, jusqu'au témoignage des «petits prophètes».

[62] Cf. J. GUILLET, «Esprit de Dieu», 393.

nations (cf. *Es* 42,1-9; 61,1-11), avec la paix et la «connaissance du Seigneur» pour fruits (cf. *Es* 11,9), Jérémie annonce le temps d'une alliance nouvelle, caractérisée par une intériorité, une connaissance généralisée du Seigneur, des plus petits aux plus grands, et par la loi inscrite sur les cœurs (cf. *Jér* 31,31-34). En Ezéchiel mûrit une compréhension progressive de l'Esprit comme principe de vie nouvelle (cf. *Ez* 36-37; 37,1-14), avec ses effets de restauration, de re-création-résurrection, et de salut offerts par Dieu de façon définitive et durable, et non plus comme quelque chose d'extérieur et de ponctuel[63]. Tout en gardant sa transcendance, Dieu se fera intérieur à l'homme et au peuple tout entier à travers l'Esprit, pour le transformer puissamment du dedans (cf. *Ez* 36,24-28), le rendre capable de réceptivité, de fidélité, de reconnaissance et non plus de révolte (cf. *Ez* 11,19-22)[64]. Pour réaliser cette adhésion totale, œuvre de l'Esprit Saint, il faudra une intervention de Dieu lui-même déchirant les cieux (cf. *Es* 63,15-19) pour sceller une alliance nouvelle et définitive[65]. Avec Joël, la surabondance des dons répandus «sur toute chair»: prophétiser, songes, visions, signes, prodiges divers (cf. *Jl* 3,1-5; *Nb* 11,29), est annoncée comme signe distinctif des temps eschatologiques et correspond à une effusion générale de l'Esprit Saint sur tout le peuple élu, au lieu d'être le privilège de quelques-uns. Ainsi, dans l'annonce prophétique déjà, l'intériorité et l'expression extérieure se rejoignent-elles, de même que l'individuel et le collectif, le particulier et l'universel, le présent et le futur.

Mais «cette vision n'est encore qu'une espérance. Dans l'Ancien Testament, l'Esprit "n'est pas encore donné" (*Jn* 7,39)» et ne peut demeurer, il est promis seulement et «n'agit pas encore comme une puissance de régénération et de vie nouvelle»[66]. Sans tenir présentes des promesses eschatologiques contenues dans l'Ancienne Alliance qui est proprement celle de la Loi et de la promesse, il est impossible de comprendre toute la portée de l'expérience que font de l'Esprit Saint et de ses dons les premières communautés chrétiennes, qu'en fait l'Eglise: la Nouvelle Alliance scellée par le sang du Christ, est en effet celle de l'accomplissement[67].

---

[63] Cf. B. BOSCHI, «I carismi», 367-375, surt. 373.

[64] Cf. J. GUILLET, «Esprit de Dieu», 394.

[65] «Les cieux ouverts, un Dieu Père, un Dieu descendant sur la terre, des cœurs convertis, telle sera en effet l'œuvre de l'Esprit Saint, sa manifestation définitive en Jésus-Christ» (J. GUILLET, «Esprit de Dieu», 394).

[66] J. GUILLET, «Esprit de Dieu», 394, et aussP.-H. MENOUD, «Esprit Saint», 93.

[67] Cf. A. GEORGE – P. GRELOT, «Charismes», 153.

b) *Témoignage du Nouveau Testament: les Evangiles*

Dans les Evangiles, Jésus lui-même s'inscrit dans la tradition prophétique, au point d'être pris pour un ancien prophète revenu sur la terre ou ressuscité[68]. Envoyé du Seigneur, son Oint, en qui se réalisent les annonces prophétiques (cf. *Lc* 4,16-21; 24,44; aussi *Ac* 3,18), il est cependant «plus que prophète», le Fils Bien-aimé du Père, «plein de grâce et de vérité» (*Jn* 1,14.16), celui sur qui descend et repose l'Esprit Saint et sa puissance «sans mesure», comme sa marque propre et permanente (cf. *Jn* 1,32-33; 3,34; *Lc* 4,14; *Es* 11,2; 61,1). De très nombreux signes et gestes de puissance ou de consolation de Dieu accomplis par Jésus accompagnent sa proclamation de la Bonne Nouvelle du salut[69]. Le plus souvent, ces actions sont traitées au cas par cas de façon descriptive, sans qu'on cherche à leur attribuer un dénominatif commun; plus rarement, on les rend par des mots de sens plus général: «miracles», «actes de puissance», δυνάμεις (en *Lc* 10,13; *Mc* 6,2), «signes» ou/et «prodiges», σημεῖα (en *Mc* 16,17-20 et en *Jn* 2,11.23; 3,2; 12,37; 20,30), σημεῖα καὶ τέρατα (en *Mt* 24,24; *Jn* 4,48), «œuvres», ἔργα (en *Mt* 11,2.19; *Lc* 24,19; Jn 5,20.36; 14,11-12; 15,24)[70]. Elles représentent des signes messianiques et eschatologiques par excellence. Ces signes du «temps favorable» ou «signes des temps» appelent, de la part des interlocuteurs, à la reconnaissance de la personne de l'Envoyé, de sa crédibilité, ainsi que du Règne de Dieu qui vient et qui est déjà là (cf. *Mt* 4,17; 12,28; 16,3; *Mc* 1,15; *Lc* 4,19; *Jn* 7,31)[71].

Pour Jésus lui-même, l'enseignement et la proclamation de la Bonne Nouvelle du Royaume, et les libérations-guérisons diverses, signes de ce Royaume, représentent le double contenu de son ministère. Aussi, il le confie, en tant que promesse, héritage et en même temps ordre missionnaire, à ses disciples[72]. Ainsi, le témoignage et les gestes des dis-

---

[68] Cf. la tradition synoptique, dont *Mt* 16,13-14; *Mc* 8,27-28; *Lc* 9,18-19.

[69] Cf., comme «programmatiques», *Lc* 4,18-19 (cf. *Es* 61,1-2a et 42,6-7); *Mt* 4,23-24; 11,3-6. X. LÉON-DUFOUR, «Miracle», 370-371, relève ainsi, parmi les actions de Jésus dans les Evangiles, environ vingt-cinq récits de guérisons de maladies diverses, trois exorcismes, trois résurrections de morts, huit à neuf miracles sur les éléments, etc.

[70] Les citations sont illustratives, non exhaustives. Cf. M. CARREZ, «Miracle. NT», 178.

[71] Cf. *Mt* 11,1-6.19c; 12,28; 16,3; *Lc* 11,20; 12,56. «Ses miracles qui mettent en échec le mal et la mort, la force et la vérité de sa parole, sa familiarité immédiate avec Dieu sont la preuve que sur lui "repose l'Esprit" (*Is* 61,1) et qu'il est à la fois le Messie qui sauve, le prophète attendu et le Serviteur bien-aimé» (J. GUILLET, «Esprit de Dieu», 396).

[72] Cf. *Mt* 9,37. Pour les douze (cf. *Mt* 10,1-8; *Mc* 6,7; *Lc* 9,1-6), puis, les soixante-douze (cf. *Lc* 10,1-20), il est question d'expulser les mauvais esprits (cf. *Mt* 10,1.8;

ciples appelés à accomplir des œuvres plus grandes encore, seront non seulement le prolongement de ceux du Maître (cf. *Jn* 17,18), mais aussi leur déploiement en son nom (cf. *Jn* 14,12-14), un début de l'extension de ce Règne[73].

c) *Témoignage du Nouveau Testament: les* Actes des Apôtres

Dans les *Actes des Apôtres*, l'effusion prodigieuse de l'Esprit Saint est attestée par une surabondance de ses manifestations de toute sorte. Le livre les rapporte avec des noms d'espèces (*species*) différentes, sans qu'une seule fois le mot χαρίσματα soit utilisé[74]. Pour exprimer ces dons de façon plus générale, l'auteur utilise souvent des moyens plus descriptifs signifiant l'expérience dans ses différents aspects ou dans son ensemble: comme chez Paul, les dons décrits du côté du Donateur, de l'événement lui-même, de ses effets, peuvent être des *quasi*-synonymes[75]. En outre, on utilise d'autres termes plus génériques: «signes» (σημεῖα, 8,6-7), «prodiges» (τέρατα, 2,19), «guérison(s)» (ἴασ[ϵ]ις, 4,30), «miracles» (δυνάμεις, 2,22; 8,13; 19,11-12); «œuvres» (ἔργα, 7,22), etc., cités seuls ou par deux ou trois[76].

La profusion des miracles, des signes et des prodiges accompagne souvent la Parole (cf. 2,43; 4,29-31; 8,6-7; 14,3; 15,12, etc.), réalisant un témoignage audacieux et parfois héroïque, donné avec assurance et sagesse irréfutable, à la résurrection du Seigneur, par ceux mêmes qui avaient fui durant sa Passion (cf. 4,13.29.31.33; 6,10). L'efficacité de cette annonce est attestée par une extraordinaire croissance et fortification de la communauté des croyants (cf. 2,41.47; 4,4; 6,7; 9,31, 11,21,

---

Mc 6,13), de guérir les malades (cf. *Mt* 10,1.8; *Mc* 6,13; *Lc* 9,1-2.6), de la prophétie (cf. *Mt* 7,21-23), etc. *Mc* 16,17-20 cite des dons analogues: chasser les démons, guérir les malades, mais aussi parler en langues, sortir indemne des dangers, dont boire un poison mortel, prendre en mains des serpents, ces derniers signes étant ceux des temps messianiques en *Es* 11,8. On peut y rajouter la promesse d'une parole ajustée devant les tribunaux, dans l'Esprit Saint, lors des persécutions (cf. *Mt* 10,19-20; *Mc* 13,11).

[73] Cf., à ce sujet, R. SCHNACKENBURG, *L'Eglise*, 34; L. SARTORI, «Carismi», 89.

[74] Pour E. BETTENCOURT, «Carismas», 669, «los sinópticos, Juan y los Echos de los apóstoles sin duda conoscen el fenómeno de los carismas, pero no el concepto de carisma».

[75] Il s'agit souvent des expressions métonymiques: «don de l'Esprit Saint [...] répandu» (10,45); «l'Esprit Saint tomba» (8,16; 10,44; 11,15); «une grande puissance marquait le témoignage rendu par les apôtres à la résurrection du Seigneur Jésus, et une grande grâce était à l'œuvre chez eux tous» (4,33; cf. 1,8); «don gratuit de Dieu» (8,20); «don gracieux» (11,17); «la grâce de Dieu à l'œuvre» (11,23); «appui de l'Esprit Saint» (9,31).

[76] On les applique à des guérisons, libérations, exorcismes, cf. 5,16; 8,7; 19,11-12, etc.

etc.). En effet, le but premier du don de l'Esprit Saint présenté par les *Actes* est le témoignage (cf. 1,8). S'il est appuyé par des charismes personnels éclatants, aux signes et expériences suit toute une vie communautaire qui devient, elle aussi, un témoignage pratique et un signe visible de cette énergie opérante par la charité, libérée à la Pentecôte (cf. 4,33). Pour les chrétiens des *Actes*, il est évident que c'est l'Esprit qui les anime et qui dirige ainsi l'Eglise naissante. Il les guide pour le choix des missionnaires (cf. 13,2) et des missions, les oriente très concrètement dans les voyages, ouvrant ou fermant les chemins devant eux, au besoin, en les déplaçant même (cf. 8,39; 10,10-20; 11,5.12; 16,6-10; 19,21). Il les avertit des dangers, les en sauve, les soustrait aux persécutions, par des interventions spéciales, les rassure (cf. 12,6-18; 18,9-10; 21,4; 27,23.27-44). Il assiste les grandes délibérations et décisions de l'Eglise que l'on qualifierait aujourd'hui d'ordre disciplinaire et dogmatique (cf. l'Assemblée de Jérusalem, *Ac* 15,28). Les activités, les manières de vivre et les choix divers, le témoignage, l'apostolat, le service, les fonctions et les responsabilités pour le «troupeau de Dieu», sont considérés comme établis par l'Esprit Saint lui-même[77].

Si grâce aux grandes épîtres de Paul, nous avons pu comprendre davantage les dons utilisés dans les assemblées chrétiennes, les Evangiles et les *Actes* nous aident à mieux saisir leur rôle dans la mission et la vie chrétienne. A leur tour, les épîtres pauliniennes de la captivité les présentent dans une perspective davantage eschatologique, qui est celle de Dieu lui-même: dans le même sens, les Evangiles avaient déjà déterminé leur rôle pour le Royaume et son annonce. Il y a ainsi une affinité profonde des faits spirituels décrits par Paul et des phénomènes observés dans les premières expériences et premières communautés chrétiennes, telles que les décrivent les *Actes des Apôtres* dans toute leur ampleur et leur enjeu dans l'histoire du salut. Le témoignage du «Paul des

[77] Comme dans le cas des anciens, «gardiens de l'Eglise de Dieu» à Ephèse, vers la fin de l'activité de Paul, cf. 20,17.28; cf. les «anciens» à Antioche (cf. 14,21-23), dans les églises de Lystre et d'Iconium (cf. 14,21-23), à Jérusalem (cf. 15,2.22; 21,18). Aux côtés des «apôtres» (cf. 15,2.22), nous avons des exemples, parmi les fonctions explicitement mentionnées, les «prophètes» dans l'Eglise de Jérusalem (cf. 12,27; 15,32; 21,10), en Judée (cf. 21,10), et aussi à Antioche (cf. 13,1); à Césarée, les «quatre filles vierges» de «l'Evangéliste» (qui est également une fonction; cf. 8,5-6.12) Philippe, l'un des «Sept» (cf. 6,5-6), «prophétisent» (21,8-9); à Ephèse, on prophétise également (cf. 19,6). A Antioche, il y a des «hommes chargés d'enseignement» (13,1) et d'autres services plus au moins durables, comme «délégués» (cf. 15,22.30), qu'il n'est pas aisé d'identifier parmi diverses fonctions ou actions et leurs noms variés.

épîtres» rejoint alors celui du «Paul des *Actes des Apôtres*», son expérience personnelle rejoint l'expérience de l'Eglise, et ces témoignages permettent de s'enrichir mutuellement.

1.5 *Un essai de description chorale des charismes néotestamentaires*

1.5.1 Diversité des espèces selon l'aspect et l'étape de cristallisation des dons

Ainsi tout le Nouveau Testament et en particulier Paul, – qui essaient de rendre compte de la réalité multiforme du don de l'Esprit répandu à la Pentecôte, conformément à la Révélation, contre ceux, Corinthiens ou nous aujourd'hui, qui voudraient réduire à un seul type étroit de réalités les énumérations des χαρίσματα présentées par Paul et en 1*P*, élargies également aux effets analogues de l'Esprit néotestamentaire, – témoignent d'une grande variété «matérielle» des dons *in specie*. Si l'on veut considérer ensuite le mode d'expression de ces espèces, il devient difficile, voire impossible (et peut-être même inutile?), d'identifier exactement et de quantifier tous les phénomènes dont il est question[78].

La richesse des dons spirituels est rendue en effet par une grande variété de formes grammaticales, divers types de mots ou diverses parties du discours. On est frappé par une infinie gamme de nuances, notamment chez Paul, en 1*Co* 12–14 et en *Rm* 12, qui ne peut être saisie qu'à partir du grec: depuis des verbes purs, par d'autres formes déverbales, verbes substantivés, participes, jusqu'aux substantifs purs, depuis le sin-

[78] Quelques commentateurs tentent, sans rigidité toutefois, de comptabiliser les espèces différentes de dons chez Paul: vingt-neuf, ou, éliminant les répétitions, vingt. Cf. F. PRAT, *La Théologie* [1908], 174-175; H. LECLERCQ, «Charismes» [1913], 582; A. ROMANO, «Carisma» [1990], 170. D'autres, attribuent à s. Thomas, pour 1*Co* 12, 8-10, une liste exhaustive et systématique des grâces *gratis datae* (cf. THOMAS D'AQUIN, *S. Th*. I-II, q. 111, ad 4^{um}). Mais nous n'y avons pas trouvé cette rigidité: *S. Th*. I-II, q. 111, prol., constate même: «sed infinita sunt dona quae nobis gratis a Deo conceduntur». Ce sont plutôt les commentateurs de s. Thomas qui lui ont attribué la distinction d'un nombre exhaustif de dons: huit en *Summa contra Gentiles*, et neuf en *S. Th*. I-II, comme le fait *Commentarius Ferrariensis* (cf. FRANÇOIS DE SYLVESTRE DE FERRARE, *Summa contra Gentiles*, III, 154, XII). En réalité, certains dons qui semblent être une espèce sont chez Thomas, comme chez Paul, un générique qui peut contenir d'autres espèces, p.ex. la prophétie (cf. ID., *Summa contra Gentiles*, c. 154; *S. Th*. II-II, qq. 171-178); pour le cas des miracles, cf. notre ch. I, nt. 109. En tout cas, dans l'Ecriture déjà, la prophétie résume et contient beaucoup d'autres dons, ainsi, en *Nb* 12,6: communication avec le Seigneur, visions, connaissance, songes, paroles, etc.

gulier, jusqu'au pluriel[79]. Tout est inclus dans la description paulinienne des χαρίσματα: les personnes exerçant leurs dons, autant que les dispensations qu'elles possèdent – ainsi certains auteurs y distinguent des noms de personnes et des noms communs[80], – de même que les actions qu'elles accomplissent. Quant à ces dernières, lorsque l'accent est mis du côté des activités variées dans le Corps, du faire, on le rend par des verbes: prier, parler en langues, discerner, interpréter, prophétiser, distribuer ses biens, connaître, etc. (cf. 1*Co* 14,14.27.29.31; 1*Co* 13,3). C'est aussi une manière fréquente d'exprimer les dons divers dans les Evangiles, ainsi que dans les *Actes*. Ces dons peuvent être saisis à partir du but visé, ou de leurs conséquences directes, de l'impact sur d'autres personnes: instruire, encourager, convaincre, juger, manifester les secrets de cœur (cf. 1*Co* 14,19.24-25.31). Ailleurs, on souligne l'aspect du don «donné» à chacun par le Donateur ou le résultat de son action: «l'Esprit donne… à l'un … à un autre, à un autre…» (cf. 1*Co* 12,8), ou possédé par le bénéficiaire: «chacun a…, a…, a…» (cf. 1*Co* 14,26) et alors, naturellement, le don se «matérialise» plutôt par des substantifs. On peut désigner ce qui se passe d'abord dans la personne elle-même: révélation, discernement des esprits, science (cf. 1*Co* 12,30.10 ; 13,3), aussi bien que ce qui est davantage «extériorisé», audible: sortes de langues, interprétation, parole de sagesse, prophétie, psaume, enseignement (cf. 1*Co* 12,10.8; 13,8; 14,26), voire «concrétisé» en ses effets à travers des actes ou gestes visibles: miracles, guérisons (cf. 1*Co* 12,29.30)[81]. Le substantif peut exprimer aussi le principe mouvant interne à l'homme, telle la foi (cf. 1*Co* 12,9; 13,2, comparés à *Mt* 21,21). Mais il y a d'autres nuances. Souvent en effet, les dons peuvent être également rendus de façon plus ou moins descriptive, souvent métonymique, ce que nous avons déjà signalé au passage, au moyen d'un jeu sur toute l'étendue des champs sémantiques, par une synonymie ou une homonymie lexicale[82]. Parfois, action et effets sont combinés,

---

[79] Nous avons essayé de le rendre visible en français par des traductions littéraires du *NTI*. Cf. aussi ch. I, 1.3.2, surt. le texte contenu entre les ntt. 36 et 39.

[80] Cf. F. PRAT, *La Théologie*, I, 499; pour cette distinction elle-même, cf. J. DHEILLY, «Charismes», 182; A. VANHOYE, *I carismi*, 27-28.

[81] A. LEMONNYER, «Charismes», 1234, distingue ainsi «l'activité charismatique intérieure» et sa «manifestation au dehors», notamment à partir de 1*Co* 14,32.

[82] Les mêmes dispensations peuvent être exprimées en effet par les mots divers et les divers dons sont quelquefois traités sous le même vocable, ce qui ne facilite pas la tâche de leur identification. C'est une pierre d'achoppement pour des exégètes, mais c'est aussi la source d'une grande richesse et de l'unité de la vision paulinienne des dons de l'Esprit.

comme dans le cas de substantifs déverbatifs (grecs): p.ex., pour dons de guérisons, mises en œuvre de miracles, interprétation des langues, entraides, etc. (cf. cf. 1*Co* 12,9-10). Les verbes et les substantifs se confondent de même en 1*Co* 14,6, où l'on peut parler par révélation, par connaissance, par prophétie, par l'enseignement, ce qui exprime ainsi le motif immédiat de l'action. Enfin, lorsque l'accent est mis du côté de la personne qui exerce son don, alors nous avons des substantifs: apôtre, prophète, enseignant, interprète (cf. 1*Co* 12,28-29; 14,28; *Ep* 4,11), ou des noms obtenus par une substantivation des participes présents: l'enseignant, l'exhortant, le répartissant avec sagesse, le présidant, l'exerçant miséricorde, mais aussi le prophétisant, le parlant en langues (cf. *Rm* 12,8 et 1*Co* 14,3.21), comme si on voulait caractériser un don-fonction à partir d'une action-prise-sur-le-vif. Cette manière de faire n'est pas fortuite. Elle correspond au point de vue à mettre en lumière, mais aussi, comme nous le verrons plus tard, au moment précis de cristallisation ou d'objectivation des charismes, personnelle et communautaire[83]. Ainsi, l'extraordinaire richesse des dons de l'Esprit peut être rendue autant à travers la variété de leurs *species*, qu'à travers la diversité des étapes exposées: à leur surgir, comme une motion intérieure ou une inspiration (et donc, à leur origine), à leur extériorisation en un geste, une attitude, une forme de vie, une parole, ou un service (et donc, à l'étape d'une réponse humaine, personnelle, à ce don), ou encore à l'investissement d'une fonction plus au moins stable de la part de la communauté (et donc, à l'étape d'une démarche ou réponse ecclésiale). Et, à toutes ces étapes, sans exception, on les considère tous comme charismes.

Ainsi, cette présentation multiple des dons spirituels, jusque dans leur forme linguistique – la paulinienne, la néotestamentaire, et la nôtre, qui a tenté de les rendre, au risque de déclencher une avalanche de données – n'est pas un but en soi, un simple exercice tecnique de vocabulaire. Elle est importante pour nous dans la mesure où elle reflète, en défaisant aussi certains de nos stéréotypes, la complexité et la diversité des manières non seulement de comprendre, mais aussi d'accueillir, de vivre et de gérer dans l'Eglise naissante la richesse des dons, fruits d'une même effusion pentecostale de l'Esprit Saint.

Comment donc s'orienter dans une telle profusion de termes, qui désignent autant de réalités charismatiques néotestamentaires différentes?

---

[83] Cf., pour ce développement, ch. I, 2.5.

1.5.2 Regroupement en catégories néotestamentaires plus générales

Pour mieux s'y retrouver, quelques commentateurs ont proposé, et justement, leur propre typologie des phénomènes spirituels[84]. Cependant, au fil du temps, certaines distinctions théo-*logiques* devenues pour ainsi dire «classiques», mais sans être en rien «traditionnelles», ont fini par devenir des séparations, que Paul et la Bible, les Pères de l'Eglise et encore saint Thomas, ne connaissent pas. Poussant à l'extrême les spécifications, on aboutit non seulement à un éloignement, mais encore à une opposition de réalités, telles que «grâce» et «charismes», dons «extraordinaires» et «ordinaires», «charismes» et «institution» ou «ministère», comme catégories extérieures l'une à l'autre, et ainsi, à la perte de la vue néotestamentaire d'ensemble et de son sens de l'unité.

Sans vouloir forcer les textes pauliniens à entrer dans nos catégories contemporaines, il semble que l'on pourrait saisir les dons dans leur diversité «matérielle» en les regroupant simplement selon leur domaine d'exercice propre: les assemblées de prière chrétiennes ou bien la prière personnelle (cf. 1*Co* 14,3-4.18-19; 1*Th* 5,19-22; *Ep* 5,18-20), les services et fonctions multiples de la communauté et de l'annonce, dont les ministères différents (cf. 1*Co* 12,28; *Rm* 12,6-8; *Ep* 4,11; 1*Th* 5,12-13; 1*Tm* 4,14; 2*Tm* 1,6; cf. 1*P* 4,10-11), des vocations plus globales, de peuple (cf. *Rm* 11,29), ou plus personnelles, des états de vie (cf. 1*Co* 7,7), ou des styles ou formes de vie, des choix ou des gestes-signes (cf. 1*Co* 13,3), et donc des dons très divers, exigeant plus au moins de stabilité et de permanence, selon le cas. Toutes ces activités peuvent concerner la communauté en elle-même (cf. 1*Co* 12–14), comme s'adresser à l'extérieur (cf. 2*Co* 12,12). Y trouvent place aussi bien des dons et des fonctions plus cachés ou plus humbles (cf. 1*Co* 12,21-26), que ceux qui sont plus en vue (cf. *Rm* 12,4-8), voire même spectaculaires (cf. 1*Co* 12,4-11), et il y a des listes pauliniennes qui les mélangent (cf. *Rm* 12,4-8; 1*Co* 12,28-30; 1*Th* 5,12-22; *Ep* 3,1-10), témoignant que, profondément, il s'agit aux yeux de Paul d'une même catégorie de réalités. Sans mettre pour nous en cause l'utilité ou la nécessité des distinctions théologiques ultérieures, il faut donc les manier avec une extrême délicatesse.

---

[84] Chez les auteurs plus récents, à titre d'exemple: dons sensationnels, impressionnants, et ordinaires; dons d'utilité commune et personnelle (cf. A. VANHOYE, «Charisme», 146-147); ministères hiérarchiques, ordonnés et activités diverses (cf. ID., «Carisma», 247); phénomènes fonctionnels et charismatiques, ou libres (cf. H. SCHÜRMANN, «Les charismes spirituels», 551-552). Cf. aussi S. VIRGULIN, «Carisma», 83; H. LECLERCQ, «Charismes», 582-583.

Toutefois Paul lui-même et le reste du Nouveau Testament ont présenté, comme nous l'avons aperçu, non seulement des énumérations d'une multitude d'espèces de dons particuliers, mais aussi plusieurs catégories plus générales, telles que dons de l'Esprit, charismes, services ou ministères, œuvres puissantes, manifestations, grâces, signes, prodiges, mises en œuvre, expériences, etc., rendues par divers termes grecs. A l'intérieur des χαρίσματα mêmes, l'Ecriture cite déjà l'exemple de deux paires de catégories très larges: dons relatifs à la «parole» et à la «connaissance» (1*Co* 1,5-7) ou ailleurs, à l'action et à la parole («servir», «parler», 1*P* 4,10), sans épuiser d'autres classements possibles[85].

Quand, dans l'introduction au discours des dons spirituels de 1*Co* 12–14 (cf. 1*Co* 12,1-7), Paul utilise des termes de portée plus générale (πνευματικά, χαρίσματα, διακονίαι, ἐνεργήματα) qualifiés tous de manifestation (φανέρωσις) de l'Esprit[86], tout en partant des termes utilisés par les Corinthiens, il élargit à chaque fois leur portée: d'un type particulier à une gamme plus large de phénomènes spirituels, forçant à dépasser les limites d'un vocabulaire et d'une manière de penser qui voudraient être trop exclusifs[87]. Aussi, la démarche la plus juste serait de rester fidèles à l'approche paulinienne qui garde une vue synthétique[88], en l'élargissant, – en cohérence avec notre propre démarche et autant qu'il

---

[85] THOMAS D'AQUIN, *S. Th.* II-II, q. 171, prol., obtiendrait à partir de là, semble-t-il, un classement tripartite des *gratiae gratis datae* en dons concernant la «connaissance», le «discours», et l'«action».

[86] «Au sujet des dons de l'Esprit [πνευματικά]…»: «Il y a diversité de dons [χαρίσματα], mais c'est le même Esprit; diversité de ministères [διακονίαι], mais c'est le même Seigneur; divers modes d'action [ἐνεργήματα], mais c'est le même Dieu qui produit tout en tous. Chacun reçoit le don de manifester l'Esprit [φανέρωσις] en vue du bien de tous» (1*Co* 12,1.4-7).

[87] Cf., pour un résumé des discussions exégétiques sur l'extension de chacune de ces qualifications, M.-A. CHEVALLIER, *Esprit de Dieu*, 139-180, surt. 148, nt. 3; J.P. LÉMONON, «L'esprit saint», 192-327; 223-231; 310-312. La question de savoir si ces appellations représentaient des types distincts de dons, ou bien si elles étaient simplement des manières différentes de dire la même réalité, a occupé beaucoup de commentateurs. Pour S. TROMP, *Corpus Christi*, I, 80: «Charismata vocant energemata prout in iis claret virtus Patris; diaconiais prout in iis continuatur diaconia Domini qui venit ministrare, non ministrari; charismata prout in iis splendet charis Spiritus Sancti». De même, pour H. SCHLIER, «Origen», 138, ces termes signifient fondamentalement la même réalité. Pour O. KNOCH, «Los dones del Espíritu», 315, il s'agit de différentes «tareas o efectos fundamentales del espíritu [e-minuscule] de Dios».

[88] C'est donc un regard attentif à «l'ensemble dans sa complexité», que nous propose H. Schürmann, point de départ de notre réflexion (cf. H. SCHÜRMANN, «Les charismes spirituels», surtout 542-547), et que nous développons à notre manière.

est possible dans ce cadre, – à l'ensemble des données scripturaires, et notamment néotestamentaires.

Pour parler des πνευματικά (1*Co* 12,1 et 14,1)[89], Paul part des expressions utilisées probablement par les Corinthiens, stupéfaits et attirés par ce qui était visible et brillant, à la recherche des πνεύματα (litt. «esprits», 1*Co* 14,12.32), ambitieux de passer chacun pour un πνευματικός (homme «inspiré», 1*Co* 14,37)[90]. Sans nier ces appellations, Paul rectifie le rétrécissement de leur sens, et rétablit leur vraie portée chrétienne, en démontrant ainsi leur bien-fondé: leur caractère «inspiré» exprime en effet l'origine de ces dons, leur nature et fonction première[91]. Toutes ces expériences spirituelles diverses ont en effet une provenance «pneumatique», et sont donc à référer à une Personne, l'Esprit Saint (étymologiquement, ce sont des «dons du πνεῦμα») qui se manifeste à travers elles (cf. 1*Co* 12,7, *infra*), et non à une puissance irrationnelle, aux idoles muettes (cf. 1*Co* 12,1-7.11; 14,1.32.37). Les πνευματικά ne se limitent pas à quelques phénomènes spectaculaires, si appréciés par les Corinthiens (cf. 1*Co* 12,8-11 ou 14,6.26.37). Légitimes, voire emblématiques de tous les dons de l'Esprit par la facilité de l'identification de leur origine non-humaine, ils signifient aussi tout un ensemble de «dons spirituels», plus gratifiants ou plus modestes (cf. 1*Co* 12,21-25). En effet, la postition des πνευματικά en «têtes des chapitres» du début et de la fin de la section de 1*Co* 12–14 (cf. 12,1 et 14,1), permettrait de les considérer comme inclusifs de tous les dons dont il est question, depuis les apôtres, les prophètes, les hommes chargés d'enseignement, jusqu'aux dons de miracles, de guérisons, d'assistance, de direction, de parler en langues, d'interpréter, etc. Quant à φανέρωσις τοῦ πνεύματος, elle semble faire écho aux πνευματικά, comme une autre qualification de tous les dons spirituels qui précise en même temps leur fonction:

---

[89] Traduits de façon très diverse: «phénomènes spirituels» (*TOB*); «dons spirituels» (*BJ*, *BC* et *LS*), «expériences spirituelles» (*NTI*), «dons du Saint-Esprit» (*BFC*) ou «faits spirituels» (A. VANHOYE, *I carismi*, 21). Cette diversité des traductions met encore en valeur la multiformité de la réalité, impossible à rendre par une désignation unique.

[90] Πνεύματα sont une sorte de «personnification» de ces expériences (cf. H. SCHÜRMANN, «Les charismes spirituels», 544), donc un genre de métonymie. Selon S. TROMP, *Corpus Christi*, III, 312, ceci correspondrait au langage d'*Es* 11,1-2 où les dons messianiques sont des πνεύματα.

[91] Cf. H. SCHÜRMANN, «Les charismes spirituels», 544. Ce qui est «spirituel», ne signifie pas simplement ce qui est «intérieur», pouvant représenter aussi bien une réalité manifeste, constatable, mais une certaine qualité d'être ou une origine. Cela peut signifier une marque divine: pour *Jn* 3,6, «Dieu est esprit»; et pour Paul «le Seigneur est Esprit», 2*Co* 3,17-18.

manifester l'Esprit Saint (cf. 1*Co* 12,7; *Ac* 4,16: σημεῖον […] φανερόν, signe qui ne peut donc être nié).

Après l'introduction générale sur les πνευματικά (cf. 1*Co* 12,1) Paul cite une triade de dons différents, χαρίσματα, διακονίαι, ἐνεργήματα (cf. vv. 4-6), qui ne semblent pas avoir une importance plus grande les uns par rapport aux autres et sont référés respectivement à chacune des trois Personnes divines. En faisant remonter d'abord les «dons de la grâce» (χαρίσματα)[92] à l'Esprit (πνεῦμα) en 1*Co* 12,4, Paul les relie visiblement avec ce que les Corinthiens ont pu identifier proprement comme «dons de l'Esprit» (les πνευματικά) et permet, par ce renvoi, de redonner une autre perspective à ces derniers. Il instruit et corrige ainsi ses interlocuteurs, tout «jeunes» chrétiens. Il profite de l'occasion, pour inclure encore, sous ce très large dénominateur commun toute sorte de dons (cf. 1*Co* 12,28-31): aussi bien des manifestations extraordinaires, que les services différents de la communauté, y compris ceux qu'on appellera plus tard «ministères». Il souligne ainsi en même temps leur variété et leur origine commune dans l'Esprit. Les χαρίσματα, se rattachant ainsi aux πνευματικά et à leur suite, encadrent eux aussi certaines séquences (en 1*Co* 12,4-31) ou marquent leur début (en *Rm* 12,6 et 1*P* 4,10). Leur appliquant le mot dérivé de la grâce, Paul exprime sa conception ample de ces phénomènes, leur nature de «dons de la grâce» de Dieu, expression de l'ensemble de la χάρις divine salvatrice manifestée nouvellement et définitivement en Jésus Christ, et leur fonction d'instruments au service de celle-ci (cf. la construction triadique de 1*Co* 12,4-6 et de 1*Co* 12,3), empêchant par là d'enfermer l'Esprit et ses effets dans la catégorie étroite des dispensations spectaculaires[93].

Les χαρίσματα pauliniens (et de 1*P* 4) trouvent un certain correspondant en δωρεά, que l'on rencontre dans différentes parties du Nouveau Testament. Le terme en effet porte quelquefois les mêmes caractéristiques que χάρισμα et est utilisé en compagnie des dons lui correspondant. C'est un don caractérisé également par la gratuité (cf. *Ac* 11,17, «don gracieux», *TOB*), en lien strict avec la grâce (notions quasi interchangeables en *Ep*

---

92 «Dons de la grâce» (*TOB*, *BJ*); «dons» (*BC*, *LS*), «dons gracieux» (*NTI*), «dons spirituels» (*BFC*).

93 Au moment où Paul écrit sa lettre, la communauté de Corinthe ne peut avoir plus de 5 ans d'existence. De fait, comme le remarque M.-A. CHEVALLIER, *Esprit de Dieu*, 147, 155 et *passim*, χαρίσματα ne signifient pas automatiquement «les dons de l'Esprit», mais «les dons de la grâce». Cf. notre ch. I, le texte relatif aux ntt. 168-169 pour le lien de χάρις-χάρισμα-εὐχαριστῶ posé dès l'introduction à 1*Co* 1,4-7; et ntt. 111-112; 165-166; 169. Cf. J. DUPONT, «Les chapitres 12 et 13», 276.

3,7-8; 4,7; *Ac* 8,20)[94]. Il semble que le Nouveau Testament lui reconnaisse semblablement une triple source (on pourrait rapprocher *Ep* 4,4-6 de 1*Co* 12,4-6): Dieu, le Christ, l'Esprit Saint[95]. Il peut signifier aussi l'Esprit Saint lui-même, avec ce qui le manifeste, ses dons (cf. *Ac* 2,38; 8,20; 10,45; 11,15-17)[96]. De la même façon que χάρισμα, il est à la base d'un service, en vue de l'annonce de la Bonne Nouvelle (cf. *Mt* 10,8)[97].

Les διακονίαι (1*Co* 12,5)[98], tout en étant diverses, sont rapportées au même Seigneur. Elles peuvent signifier des rôles précis dans la communauté: une tâche occasionnelle (collecte, cf. *Rm* 15,31)[99], un service déterminé (cf. *Rm* 12,6-7, énuméré parmi les χαρίσματα)[100], un service-ministère établi dans la communauté (en *Ep* 4,11-12, les prophètes, les évangélistes, les pasteurs et les chargés d'enseignement; en 2*Tm* 4,5, l'évangéliste; en *Ph* 1,1, d'autres «serviteurs»), ou encore celui des collaborateurs de Paul, Stéphanas et sa famille (cf. 1*Co* 16,15), de Timothée (cf. 1*Tm* 4,6), ou enfin, celui de Paul lui-même et des apôtres (cf. *Rm* 11,13; 1*Co* 11,13; 2*Co* 3,6). Mais la diaconie active concerne tous les chrétiens, comme «l'équipement des saints en vue de l'œuvre du ministère», elle est aussi une attitude de fond. C'est l'orientation que donne Paul en 1*Co* 12,5 qui, en élargissant le sens de «ministères» à «l'ensemble générique des phénomènes de la communauté», souligne le caractère ministériel des dons exercés en Eglise[101]. L'insistance de Paul

---

[94] Le terme a également sa variante de sens plus large, lorsque on le comprend comme grâce du salut en Jésus Christ (cf. *Rm* 5,15, comme χάρισμα, et plus encore δώρημα).

[95] Cf., respectivement: d'abord *Ep* 3,7; 8,20; *Jn* 4,10; puis *Ep* 4,7; et enfin, *Ac* 2,38; 8,20; 11,15-17.

[96] L'un peut être métonymie de l'autre, comme πνεῦμα-πνεύματα, de 1*Co* 14,32.

[97] En 2*Co* 9,15, il signifie la collecte; en *Ep* 3,7; 4,7, le ministère de Paul et d'autres. *Mt* 10,8, après avoir énuméré les dons comme guérir les malades, ressusciter les morts, purifier les lépreux, chasser les démons, demande à l'envoyé de donner gratuitement, ce qu'il a reçu gratuitement (δωρεάν). S. Basile utilise δωρεά pour parler des dons de l'Esprit énumérés en 1*Co* 12,28 (cf. BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le Saint Esprit*, XVI, 39, in SC 17bis, 386-287).

[98] «Ministères» (*TOB*, *BJ*, *BC*, *LS*); «services» (*NTI*), «façons de servir» (*BFC*).

[99] La διακονία est ici «le secours matériel et la mission du porteur» (*TOB*. *NT*, 491, nt. n), et semblablement «service de la collecte», en 2*Co* 9,12-13; 11,8.

[100] Peut-être, un service semblable à celui d'*Ac* 6,1-6. Pour H. SCHÜRMANN, «Les charismes spirituels», 545, il serait nettement circonscrit et durable. Selon la *TOB*. *NT*, 484, nt. p, en *Rm* 12,4-8, il s'agirait d'un ministère concret d'assistance aux malheureux, au sens technique. Pour F. PRAT, *La Théologie*, II, 159, nt. 1, les διακονίαι sont des dons au service actif de l'Eglise ou de ses membres.

[101] Cf. H. SCHÜRMANN, «Les charismes spirituels», 545. Cf. *Ep* 4,12; *Rm* 12,6-8; 1*P* 4,10-11. Y. CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale*, 43, parlera de la nature fondamentalement diaconale de l'existence chrétienne. Cf. notre ch. I, nt. 114.

à considérer son ministère comme un effet de la grâce (ainsi en *Ep* 3,7), met les διακονίαι en lien direct avec les χαρίσματα. Ainsi, les διακονίαι, tout en exprimant en particulier certains services (en 1*P* 4,11, «servir» est une catégorie de χαρίσματα, à côté de «parler»), peuvent indiquer, du fait de leur nature propre, l'orientation plus au moins directe des dons «communautaires» de l'Esprit, de toutes les fonctions dans l'Eglise, ainsi que de l'Eglise elle-même qui se présente tout entière comme diaconie (cf. 1*P* 4,10). Aussi, peuvent-elles à leur tour contribuer de façon excellente à la description de ces dons.

Les ἐνεργήματα[102], par un jeu de mots, sont rapportés à «Dieu qui produit tout en tous» (ὁ ἐνεργῶν, 1*Co* 12,6; cf. *Ph* 2,13; *Ga* 2,8; *Ep* 1,11.20). Etant des effets de l'ἐνεργεῖν, opération divine, surnaturelle (ἐνέργεια), ils renvoient de façon particulière à l'activité de Dieu tout-puissant, rendue visible dans les miracles, et manifestée par excellence dans la résurrection de Jésus (cf. *Col* 2,12)[103]. Les miracles peuvent être rendus par δυνάμεις, en dehors de Paul surtout chez les Synoptiques (cf. *Mt* 13,54; *Lc* 10,13;19,37; *Mc* 6,2)[104], et chez Jean, par ἔργα qui renvoient, à travers les actes de Jésus, à l'œuvre du Père (cf. *Jn* 5,20) et exigent la foi[105]. Si dans l'Ancien Testament et dans les Evangiles les actes de puissance divine semblent être des événements hors du commun, à partir de la Pentecôte, cette puissance s'exprime également dans la mission et la vie quotidienne des chrétiens, présentées en particulier par les *Actes*, que dans une réalisation plus large du plan de Dieu concernant son «économie de plénitude» dans le Christ, exposée surtout dans les épîtres de captivité (cf. *Ac* 4,33; *Ep* 1,19-21; *Col* 1,29).

Ces œuvres de puissance ou miracles peuvent être rendue encore par d'autres expressions, telles que «signes» (σημεῖα). Les «signes et prodiges» sont un duo biblique bien connu dans l'Ancien Testament, qui représente des interventions prodigieuses de Dieu, dans la nature, dans

---

102 Le substantif déverbatif grec est de même structure que χαρίσματα; «modes d'action» (*TOB*); «opérations» (*BJ*, *BC*, *LS*); «mises en œuvre» (*NTI*); «activités» (*BFC*).

103 Cf. C. BUZZETTI, *Dizionario base*, 54 (cf. ἐνέργεω).

104 Les δυνάμεις, analogiquement aux ἐνεργήματα, expriment la «puissance» de Dieu, δύναμις, qui est en réalité sa prérogative (cf. *Mc* 12,24; *Mt* 26,64; en Jésus, cf. *Mc* 5,30), mais δύναμις, par métonymie, peut signifier aussi les actes de puissance eux-mêmes (cf. *He* 2,4). Chez Paul: les «actes de puissance», δυνάμεις, se trouvent parmi les «signes distinctifs de l'apôtre» (2*Co* 12,12). En 1*Co* 12,10, ἐνεργήματα δυνάμεων les relie aux «miracles»; en *Ga* 3,5, Dieu est ὁ ἐνεργῶν δυνάμεις, ce qui lie encore plus les deux familles sémantiques, d'ἐνέργεια et de δύναμις, et ainsi ἐνεργήματα et δυνάμεις.

105 Cf. *Jn* 5,36; 7,3; 9,3; 10,26.32.37; 14,10-12;15,24; 20,30; cf. *Mt* 11, 2.5.19; *Es* 42,6-7.

l'histoire, en faveur de son peuple[106]. Dans le Nouveau Testament, les «signes» désignent des dispensations variées qui ont accompagné Jésus et qui sont promis à «ceux qui auront cru» d'une part, et à ceux qui annonceront la Parole d'autre part, comme partie intégrante de la vie et de l'apostolat des croyants (aspect mis en lumière aussi par les *Actes*): le terme, en tant que dénominateur commun des dispensations variées, est mis dans la bouche de Jésus lui-même (en *Mc* 16,17-20; cf. 2*Co* 12,12). Les signes et prodiges (σημεῖα καὶ τέρατα, cf. *Mt* 24,24; *Mc* 13,22; *Jn* 4,48; cf. *Ac* 5,12; 14,3; 15,12) et équivalents[107], sont aussi des signes du Règne qui vient et qui est déjà là, des «signes des temps» (cf. *Mt* 12,28.38-39; *Lc* 11,16.29; 12,54-56)[108].

Par leur renvoi à l'Auteur ou au Donateur, à l'intention et au sens profond cachés derrière ces actes, les «signes», σημεῖα, avec ces autres termes désignant les actions puissantes de Dieu et les miracles, δυνάμεις, ἔργα et τέρατα, se rapprochent tous de φανέρωσις et des ἐνεργήματα pauliniens, faits ou dons admirables et évidents de Dieu tels qu'ils sont perçus par l'homme, qu'il ne peut se procurer par lui-même et qui, par conséquent, ne peuvent que manifester leur origine divine. En effet, pour rendre la réalité de «miracles», on doit recourir à toute une «constellation» ou «union» de termes voisins exprimant ces nuances[109]. Tous ces termes se connectent aussi aux χαρίσματα, en tant que dons de la grâce de Dieu, et non de l'activité humaine. Tout en étant propres à une catégorie particulière de phénomènes, et tout en se complétant réciproquement par leurs différentes manières d'exprimer les actions de

---

106 Cf. X. LÉON-DUFOUR, «Approches diverses du miracle», 24-27; 31.

107 Tout se référant à l'AT, les *Actes* sont très inventifs pour exprimer l'abondance de l'effusion pentecostale de l'Esprit: en plus des termes «solo», tels que «signes» (σημεῖα, 8,6), «œuvres» (ἔργα, 7,22), «miracles» (δυνάμεις, 19,11-12), ou du «duo» classique, «signes et prodiges» (σημεῖα καὶ τέρατα, 5,12; 14,3; 15,12 et, dans l'ordre inverse, τέρατα καὶ σημεῖα, 2,19.43; 6,8) ou un autre, «signes et miracles» (σημεῖα καὶ δυνάμεις, 8,13), il y a des «trio», «guérisons, signes et prodiges» (ἴασιν καὶ σημεῖα καὶ τέρατα, 4,30) ou «miracles, prodiges et signes» (δυνάμεις καὶ τέρατα καὶ σημεῖα, 2,22), et en *He* 2,4, même un «quatuor», «signes, prodiges, miracles, distributions de l'Esprit Saint» (σημεῖα καὶ τέρατα, καὶ ποικίλαι δυνάμεις καὶ πνεύματος ἁγίου μερισμοί).

108 Cf. ch. I, ntt. 70 et 71.

109 Cf. X. LÉON-DUFOUR, «Approches diverses du miracle», 24-27; P. LAMARCHE, «Les miracles de Jésus», 213-214; M. CARREZ, «Miracle. NT», 178. Pour s. Thomas, «*miracula*» prennent un autre nom, selon l'aspect considéré: comme ce qui dépasse le pouvoir de la nature, «*virtutes*»; comme manifestation de quelque chose de surnaturel, «*signa*»; pour leur excellence, «*portenta*» ou «*prodigia*» (cf. THOMAS D'AQUIN, *S. Th.* II-II, q. 178, a. 1, ad 3^{um}).

Dieu, ils pourraient être considérés comme représentatifs, chacun à sa façon, de l'ensemble de ces dispensations. Les dons de l'Esprit, réalisation de la promesse de Jésus manifestée abondamment et puissamment par Dieu à la Pentecôte, fruits de la remontée du Christ, renvoient en effet à Dieu qui se révèle de nouveau à l'homme, et l'invite ainsi à entrer en relation avec lui. A travers eux, se manifeste une action souveraine, bienveillante de Dieu en faveur aussi bien des personnes particulières, que de l'ensemble de son peuple, tout au long de l'histoire du salut, et qui se réalise maintenant de façon nouvelle, par le Christ et par l'Esprit.

1.5.3 Un regard d'ensemble sur les dons spirituels

Cette vision d'ensemble des dons de l'Esprit nous fait saisir que la question des synonymes et d'un dénominateur commun possibles est liée au caractère paradigmatique et à la note spécifique de leur nouveauté chrétienne, en continuité avec la tradition de l'Ancien Testament. Regardée de plus près, la réalité matérielle des dons spirituels est cependant encore plus complexe qu'il ne semble au premier regard: chez Paul, ce que l'on retrouvera aussi ailleurs dans le Nouveau Testament, certains dons, qu'ils soient cités en espèces ou par genres, peuvent non seulement exister indépendamment, mais aussi se correspondre[110], être immanents les uns aux autres[111], découler les uns des autres «en cascade»[112], se retrouver comme contenu ou sous-genre d'autres dispensations[113], faire partie de plusieurs groupes à la fois[114].

---

[110] Cf. A.-M. DE MONLÉON, *Charismes et ministères*, 12; ID., «L'expérience des charismes», 354.

[111] En 1*P* 4,10, χάρισμα et χάρις semblent représenter la même réalité, de même, δόματα et χάρις en *Ep* 4,7-8. Pour A. LEMONNYER, «Charismes», 1234, *charisma* est «une espèce particulière de *charis*»; pour G.D. FEE, «Doni dello Spirito», 476, χαρίσματα sont une expression de la χάρις; pour F. PRAT, *La Théologie*, I, 151, nt. 2, et pour M.-A. CHEVALLIER, *Esprit de Dieu*, 143-146, les deux termes sont parfois synonymes. Pour Paul, alors qu'il avait employé χάρισμα à la place de χάρις, en *Rm* 5,15ss., en son sens large, sotériologique, χάρις est quelquefois, inversement, métonyme de χάρισμα (toutes les fois qu'il parle de son ministère dû à la grâce). De façon semblable, métonymique, il utilise quelquefois ἐνέργεια – ἐνεργήματα; πνεῦμα – πνεύματα – πνευματικά.

[112] Alors qu'en *Rm* 12,6 chacun a des χαρίσματα selon la grâce (χάρις) qui lui a été donnée, en *Ep* 4,7-13 la grâce donnée selon la mesure du don (δωρεά) du Christ s'exprime par les dons faits aux hommes: apôtres, prophètes, évangélistes, pasteurs, chargés d'enseignement, etc.

[113] Réconfort ou instruire peuvent être effet, but ou contenu de la prière en langues, en 1*Co* 14,19. En 2*Co* 12,12, signes font partie du ministère de l'apôtre, tout comme en 1*Co* 14,24-25, reprendre, dévoiler les secrets des cœurs, et en 1*Co* 14,3,

Les divergences apparentes, comme nous l'avons vu, sont dues aux perspectives différentes adoptées par les textes: le don vu du côté du Donateur, de son bénéficiaire, de son contenu, de sa fonction, de l'action visée ou encore de son effet. Toutefois, la convergence de fond et les nombreuses correspondances matérielles, d'origine, de but et de sens de tous ces phénomènes, font plutôt comprendre que Paul cherche à saisir la réalité par plusieurs mots, conjointement[115], plutôt que de désigner des catégories trop spécialisées de dons. Ainsi, pour χαρίσματα, διακονίαι, ἐνεργήματα de 1*Co* 12,4-6 (mais de même pour toutes les autres catégories énumérées), nous ne pouvons pas parler de trois types d'activités entièrement différentes ni de trois groupes distincts d'effets de l'Esprit, mais plutôt de leurs trois diverses désignations ou aspects paradigmatiques ou encore de caractères principaux de la même réalité charismatique, de grâce. En effet, énumérant les différentes *species* ou présentant quelques distinctions en *genera*, aussi réelles ou logiques qu'elles soient, Paul n'a jamais prétendu en établir un système complet, ni cataloguer les dons en classes rigides et étanches. Il se garde d'opérer une réduction à des schémas étriqués qui enfermeraient l'action de l'Esprit. Il s'efforce plutôt, par ces mises au point, d'ajuster le langage à la réalité de ces dispensations de l'Esprit, en faisant passer (les Corinthiens, nous) à chaque fois, d'un apparent sens restreint ou spécifique à un sens large, y incluant «l'ensemble générique des phénomènes spirituels»[116]. Il semble qu'ici,

---

édifier, encourager, sont constitutifs du ministère du prophète. La révélation en 1*Co* 14,30 correspondrait à la prophétie du verset suivant, comme son contenu. Cf., pour la complexité des charismes qui peuvent en supposer d'autres, dans l'AT, chez Paul et chez s. Thomas, notre ch. I, ntt. 78; 109.

[114] Ainsi les δόματα énumérés en *Ep* 4,11-12 (un autre nom général des «dons», «cadeaux», cf. *Lc* 11,13) sont χαρίσματα en 1*Co* 12,28. En 1*P* 4,10-11 διακονία est transféré à tous les χαρίσματα. La description du service de Paul en *Ep* 3,7 est intéressante: «διάκονος κατὰ τὴν δωρεὰν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι κατὰ τὴν ἐνέργειαν τῆς δυνάμεως αὐτοῦ» («ministre selon le don de la grâce de Dieu – celle donnée à moi selon l'activité de la puissance de lui», *NTI*). En *Col* 1,29, ce même service (διάκονος, v. 25) est fruit d'ἐνέργεια […] ἐνέργουμένην […] εν δυνάμει (activité puissante mise en œuvre en lui). Cf. *Ac* 4,16: σημεῖον […] φανερόν; Rm 1,11, χάρισμα πνευματικόν.

[115] Selon A. VANHOYE, *I carismi*, 35, et aussi H. SCHÜRMANN, «Les charismes spirituels», 542-543; 547, Paul le fait, visiblement, sans se fixer sur une qualification précise.

[116] H. SCHÜRMANN, «Les charismes spirituels», 545; 542-543. Cf. aussi M.-A. CHEVALLIER, *Esprit de Dieu*, 162; H. CONZELMANN, «Χάρισμα», 614; F. PRAT, *La Théologie*, I, 499; J.V.-M. POLLET, «Charisme», 956; J.P. LÉMONON, «L'esprit saint», 225-226. H. SCHÜRMANN, *ibid*., 543, en considérant 1*Co* 12,1-6, donc aussi les πνευματικά, parle de «l'aspect quadruple du phénomène qui est un dans son ensemble». Pour le

comme ailleurs, sa pédagogie vise, d'une part à distinguer et d'autre part à unir, regardant autant, sinon plus, les ressemblances que les différences respectives.

Selon ce modèle paulinien de compréhension des dons spirituels, ce n'est donc qu'une richesse chorale des différentes expressions néotestamentaires qui est capable de rendre simultanément leur nouveauté et leur abondance pentecostale dans l'Eglise naissante. Si l'on peut attribuer de façon évidente et propre, une catégorie à un type spécifique de dons, ce n'est alors qu'en guise de «dominante», qui s'intègre et entre de façon complémentaire en résonnance avec toutes les autres, à titre représentatif de leur nature profonde, commune à tous. Loin d'être un motif de confusion, ceci invite plutôt à prendre en compte cette présentation multicolore, recevant de chaque formulation et de son angle particulier de vue ce qu'elle peut nous apprendre, sur le vif, de la nature et de la signification des dons spirituels.

Dans cette constellation de termes et leur nouvelle signification apportée par le Nouveau Testament, les πνευματικά soulignent leur origine spécifique et leur nature «spirituelle», ainsi que leur rôle de «manifestation» (φανέρωσις) de l'Esprit qui les «distribue» (c'est le sens des ἁγίου πνεύματος μερισμοί) et qui marque ainsi une nouvelle révélation de Dieu. Les χαρίσματα, comme dons gratuits de portée plus générale, de façon analogue à δωρεά, δόμα, δώρημα, mais avec leur propres nuances, disent leur Donateur, leur origine, leur destination et leur nature des dons de grâce au service de la nouveauté de la grâce de Dieu pour l'humanité, en Jésus Christ et par l'Esprit. Les διακονίαι précisent l'utilité de ces dons pour la vie et la ministérialité de tout le Corps du Christ, ainsi que la nouvelle manière d'exercer et d'estimer les fonctions diverses de ce Corps. Les autres expressions se rattachent davantage à la continuité avec l'Ancien Testament, mais servent aussi à décrire ce phénomène nouveau pentecostal. Les σημεῖα, «signes» pour ceux qui ont des yeux pour les voir, promis aux croyants et aux envoyés en mission, laissent transparaître un message et dévoilent leur véritable Auteur, devenant aussi des marques des temps nouveaux arrivés à la maturité, de façon semblable que les ἔργα, «œuvres», qui indiquent en outre, comme pour le Christ, que tous ces phénomènes doivent aller de pair avec le témoignage de vie et de parole, rendu à celui qui envoie. Tous ces dons invitent à être reconnus en leur vraie

---

discours de 1*Co* 12, nous avons pris en compte un cinquième terme général paulinien, celui de φανέρωσις, du v. 7, qui est visiblement une autre qualification de ces dons, ce qui apparaît davantage en grec.

nature et provenance d'ἐνεργήματα, «œuvres puissantes de Dieu», à confesser ainsi son action, l'admirer, s'en émerveiller, en rendre grâces, se laisser consoler et bénéficier de sa victoire et de sa domination sur le mal. C'est aussi le sens profond des τέρατα et des δυνάμεις dans des grands prodiges, miracles, choses spectaculaires, dans des responsabilités en vue, mais agissant jusque même dans la vie de tous les jours et dans les plus simples fonctions ou dons les plus humbles, cachés ou intérieurs.

Dans cette sym-*phonie* des dons, si certains d'eux peuvent être qualifiés en particulier de διακονίαι, il faut toutefois qu'ils gardent en même temps les caractéristiques de χαρίσματα, de πνευματικά, de ἐνεργήματα, de φανέρωσις de l'Esprit; si l'on peut parler spécifiquement de ἐνεργήματα, il ne faut pas qu'ils perdent en même temps ce qui est propre aux διακονίαι, χαρίσματα, πνευματικά, à φανέρωσις; si l'on parle de χαρίσματα, il faut avoir la conscience qu'ils sont destinés, directement ou indirectement, à devenir aussi διακονίαι, et ainsi de suite. Cependant, il semblerait que, de tout ce tableau théologique composé de différentes pièces de puzzle dispersées, deux notions se détachent par leur caractère emblématique pour ce phénomène nouveau chrétien pourtant bien inscrit dans l'histoire du salut, de même que par leur large ampleur que Paul rétablit et qu'il faudrait retrouver également de nos jours, à partir de leur étymologie. Les termes πνευματικά et χαρίσματα, et spécialement ces derniers, grâce à l'amplitude de leur signification ou leur caratère général, pourraient servir de dénominateur commun à l'ensemble des phénomènes spirituels en question[117].

Si donc d'un côté un manque apparent d'uniformité du vocabulaire peut correspondre chez Paul à la difficulté de rendre le phénomène si vaste et multiforme par un terme adéquat, unique et univoque, d'un autre côté, il fait partie de la démarche qui reflète toute cette abondance, cette diversité et cette complexité des faits spirituels, comme fruits de l'effusion de l'Esprit. La nouveauté de ces dons a visiblement étonné et a demandé aussi une mise au point du langage, face aux tâtonnements des Corinthiens: Paul est, à ce niveau, le plus inventif des auteurs néotestamentaires[118].

---

[117] Selon F. PRAT, *La Théologie* [1920], I, 151, nt. 2, Paul considère χαρίσματα comme notion la plus large de toutes.

[118] Il est le premier à parler des χαρίσματα de façon circonstanciée et thématique, contrairement à l'usage général des écrits profanes de son temps, comme ceux d'avant et d'après lui (cf. A. ROMANO, «Carisma» [in *DTVC*], 170), et, en

Ainsi, la double démarche de Paul, – qui sera suivie par beaucoup de chrétiens après lui, à commencer par les Pères de l'Eglise, et que le Concile Vatican II a, plus récemment, entrepris de retrouver, – consiste à saisir cette nouveauté et cette fraîcheur exubérante des phénomènes décrits, mais en les référant simultanément à la même réalité, au même *genus*, celui des dons de l'Esprit répandu à la Pentecôte sur l'Eglise. Cette parenté ne peut être que renforcée et confirmée par la continuité, dont ont toujours eu la conscience les protagonistes de l'histoire sainte de l'Ancienne puis de la Nouvelle Alliance, longuement évoquée plus haut[119]. Plutôt donc que la disparité des termes et des modes de présentations de Paul et du reste de l'Ecriture, et conformément à la démarche de l'Apôtre, il faudrait voir leur complémentarité et leur convergence, ainsi qu'une cohérence profonde du nouveau et de l'ancien.

Même si, deux millénaires après, notre discours sur les dispensations de l'Esprit s'est beaucoup plus articulé, il serait prudent de ne pas emprisonner ces dons dans des schémas trop rigides, et de garder, autant que possible, cette pluralité d'expression qui expose et respecte, dans un regard d'ensemble, une étonnante richesse de la grâce de Dieu (cf. 1*Co* 1,4-7), «variée en ses effets» (1*P* 4,10, *TOB*). Si Paul, conscient de ces diverses nuances, a gardé une vue synthétique de tout le phénomène, pour la théologie d'aujourd'hui, avec toutes ses conséquences pratiques, pastorales, disciplinaires ou canoniques, etc., après avoir bien distingué et disséqué, le besoin se fait sentir de revenir également à la compréhension de l'unité intime de la nature et de la dynamique propre aux dons de l'Esprit, reposant sur l'unité de leur source ou fondement, ainsi que de leur destination commune.

2. **Théologie des charismes à partir des éléments fournis par le Nouveau Testament et ses implications pratiques**

La Bible, en particulier le Nouveau Testament, met beaucoup d'éléments à notre disposition pour composer un tableau descriptif des charismes chrétiens, qu'il serait bon de mettre à présent ensemble, pointant

---

dehors de lui, aucun livre du NT, à l'exception de 1*P* 4,10, n'utilise ce nouveau vocable.

[119] Il suffit de rappeler que Paul a utilisé le néologisme χάρισμα à propos des dons d'Israël (cf. *Rm* 11,29), se référant à ce qui remonte à l'Ancienne Alliance, et que les *Actes* parlent des ἔργα pour les dons de Moïse, puissant en «paroles» et en «œuvres» (cf. *Ac* 7,22), à qui on attribue aussi des τέρατα καὶ σημεῖα (cf. *Ac* 7,36), témoignage d'une profonde conscience de la continuité des dons de l'Ancien et du Nouveau Testament.

la nouveauté qu'ils apportent en ce qui concerne leur fonction, leur auteur, leur nature, les dynamiques qu'ils comportent, ainsi que des conséquences pratiques dans la manière de se situer vis-à-vis d'eux et de les exercer.

2.1 *Les charismes et l'édification du Corps du Christ*

Si Paul définit la fonction ou la finalité des charismes comme πρὸς τὸ συμφέρον (1*Co* 12,7), certains commentateurs postérieurs, et la plupart du temps, jusqu'à présent, l'ont interprété comme l'«utilité commune» ou le «bien commun», ce qui, dans un certain passé théologique, a donné lieu à un critère d'élimination ou au moins de dépréciation des dons qui auraient un but «personnel», au profit des dons «pour l'Eglise»[120]. Cependant, comme nous le verrons et selon ce que souligne avec insistance A.Vanhoye, l'expression paulinienne ne comporte pas cette précision ou, encore moins, une restriction; certains dons que Paul décrit ont clairement une utilité individuelle ou personnelle[121]. Elle ne rend que l'idée de profit, d'utilité, mais sans spécification, signifiant plutôt: «dans un but d'utilité» ou «en vue de ce qui est profitable», ou encore «en vue de l'étant utile»[122]. Chez l'Apôtre et dans le Nouveau Testament, nous ne trouvons ni la privatisation, ni la «communisation» des charismes, car leur utilité, établie par Dieu, intègre et conjugue ses différentes dimensions, selon la volonté de Dieu et son dessein plus large, de façon qu'une rectification s'avérera nécessaire dans notre mode de les concevoir.

---

[120] De fait, l'«utilité commune» ou le «bien commun» figurent dans la plupart des bibles. La *TOB* traduit l'expression grecque de façon un peu plus appropriée: «en vue du bien de tous», ce qui de soi n'exclut pas le bien personnel quoique, de là, il n'y a plus qu'un pas pour affirmer le «bien commun»: on comprend ainsi le raisonnement qui y a amené. Il est vrai que l'expression peut parfois évoquer dans l'esprit de nos contemporains certaines prétentions totalitaires de l'Etat. Mais, de leur côté, 1*Co* 14,5.12.26 et *Ep* 4,12.16, ne parlent pas non plus de «l'édification commune».

[121] Contre une telle réduction de l'expression paulinienne, cf. A. VANHOYE, *I carismi*, 59-64, qui cite ainsi, p. ex., la glossolalie. Cf. W. BAUER – F.W. DANKER, «συμφέρον», 960; «σύν», 961. Ce n'est donc pas de συμφέρον de 1*Co* 12,7 qu'il faudrait tirer l'idée de l'utilité commune, étrangère à Paul en tant que telle à cet endroit. Cf. aussi *infra*, notre ch. I, nt. 136.

[122] Pour la première de ces traductions, cf. A. VANHOYE, «Charisme»,146; pour la seconde, F.A. SULLIVAN, *Charismes et Renouveau*, 45; la dernière est celle du *NTI*. Ainsi, p. ex., M.-A. CHEVALLIER, *Esprit de Dieu*, 147, comprend «charisme» au sens général de «dispensation personnelle à portée communautaire» (il le décrit encore d'autres manières).

En effet, les grandes épîtres pauliniennes traitant des charismes, utilisent toutes l'image du corps (cf. *Rm* 12,4-5; 1*Co* 12,12-27; *Ep* 4,12-16), et celles de captivité précisent en outre que les chrétiens en sont les membres et le Christ la Tête (cf. *Ep* 1,22; 4,15-16; *Col* 1,18; 2,19). En réalité les dons divers sont, pour ainsi dire, le point de départ de l'image si décisive pour l'ecclésiologie, qui, décrite en 1*Co* 12,12-27, est placée par Paul entre deux énumérations des dons des vv. 4-11, et 28-30[123]. Cette image, complétée par celle d'une construction, à travers le concept paulinien d'«édification» (οἰκοδομή, ou οἰκοδομεῖν) présent dès les grandes épîtres (cf. 1*Co* 12,12-27; 14; *Rm* 12,4-5; 1*Co* 3,9-17)[124], consent à exposer d'abord deux dimensions plus immédiatement perceptibles de la finalité-utilité des charismes: personnelle, celle de chaque membre en particulier et de sa fonction propre, et celle communautaire ou «collective», ecclésiale, celle de «nous», de «tous ensemble», du corps tout entier. Mais la même image permet aussi, par sa nature, de dévoiler également d'autres dimensions, plus larges ou plus profondes, de cette construction, à laquelle contribuent les charismes, dans toute son universalité: dans l'espace et dans le temps, et même au-delà.

2.1.1 Edification personnelle (relation à Dieu)

Pour Paul, ce corps n'est pas uniquement une belle allégorie ou une figure de rhétorique. Depuis la rencontre du Christ Ressuscité sur le chemin de Damas, il comprend que cela correspond à une réalité, visible

---

[123] Si l'on peut dire «*Corpus Christi*: *idea paulina*» (S. TROMP, *Corpus Christi*, I, 75-86, l'en-tête), c'est que c'est, de la part de Paul, «un approfondissement mystique d'une expression courante» (L. CERFAUX, *La théologie de l'Eglise*, 205). Il aurait repris un apologue connu, rapporté par *Histoire romaine* (II, 32, 9-12) de Tite-Live et attribué à Agrippa Menenius Lanatus qui aurait réussi à apaiser la révolte du peuple romain contre les patriciens sur le Mont Sacré, invoquant par cette allégorie le besoin réciproque et la soumission du premier aux autres (cité par F. PRAT, *La Théologie*, II, 343; P. ROSSANO, «Lettere ai Corinzi», 163; J.-P. LÉMONON, «L'esprit saint», 226). J.-N. ALETTI, *Essai sur l'ecclésiologie*, 52-54, fait remonter l'*exemplum* du corps au V^e^ s. avant le Christ, et cite plusieurs parallèles du *topos* dans la littérature gréco-hellénistique, latine, judéo-hellénistique. Le motif a été également repris par les Pères de l'Eglise, pour parler du besoin d'une soumission réciproque, selon le χάρισμα reçu par chacun (cf. CLÉMENT DE ROME, 1*Clem*., III, 37-38, in SC 167, 160-164; ici 163).

[124] On rencontre οἰκοδομεῖν sous ses diverses formes, sept fois en 1*Co* 14, alors qu'on s'attendrait plutôt à la notion de «croissance». Cf. M.-A. CHEVALLIER, *Esprit de Dieu*, 19-64, pour une étude critique, riche et nuancée, de la notion paulinienne de l'«édification».

et palpable (cf. *Ac* 9,5; 22,7-8; 26,14-15), si étonnant que cela puisse être[125]. Si l'incorporation personnelle au Christ s'accomplit par l'accueil de la Parole du salut, par la conversion-baptême au nom de Jésus-don de l'Esprit Saint, comme un seul événement complexe (cf. *Ac* 2,38; 1*Co* 12,3.12-13), les dons spirituels sont une conséquence ou un fruit «naturel» de cette démarche. En effet, ils sont expérimentés par les chrétiens après la Pentecôte comme partie intégrante de la condition et de l'équipement normal du croyant, selon la promesse du Seigneur lui-même (cf. *Mc* 16,17-20)[126]. Etant en quelque sorte une conséquence, une réalisation pragmatique de cette *in*-corporation baptismale au Christ, les dons spirituels permettent à chacun non seulement d'être connecté au corps et intégré dans l'édification de l'ensemble, mais, à travers une relation personnelle au Chef alimentée par l'Esprit, d'être aussi soi-même édifié en Lui, par sa propre croissance vers la Tête (cf. *Ep* 4,15-16). Il s'agit de «tenir à la Tête», «de qui le corps tout entier […] tire la croissance que Dieu lui donne» (selon *Col* 2,19)[127]. Ils sont ainsi pour chacun un lieu concret de l'expérience de ce lien nouveau, trine, à Dieu (cf. 1*Co* 12,3). Paul, loin donc de déprécier, encourage au contraire les dons qui nourrissent l'esprit de l'homme, comme la glossolalie qui, utilisée dans la prière individuelle pour parler non pas aux hommes, mais à Dieu, contribue à l'édification non pas de l'assemblée, mais à une édification personnelle (cf. 1*Co* 12,2.4.15; 14,4-5.14-15.18). Dans les *Actes*, nous voyons maintes fois Paul lui-même bénéficier de différents dons personnels, nécessaires pour conduire et édifier sa propre vie chrétienne[128].

---

[125] *Col* 2,16: «la réalité, c'est le Corps du Christ».

[126] Dans les *Actes* des Apôtres, conformément à *Mc* 16,17-20, tous ces dons sont explicitement liés à ce «croire», à la foi et au baptême au nom de Jésus-Christ (mais cf. aussi 1*Co* 12,3.13), à l'accueil de la parole de Dieu, à la conversion et au salut par grâce, au point que le même événement peut être décrit souvent de façon emblématique par un de ces éléments divers qui y concourent (cf. *Ac* 2,38; 8,14-20; 11,16-18; *Ac* 15, 7-11; 19,5-6). Pour L. CERFAUX, *La théologie de l'Eglise*, 129, «la collation du don essentiel» (c'est-à-dire de l'Esprit reçu au baptême) qui transforme la nature humaine «s'accompagne normalement de manifestations charismatiques». Il arrive quelquefois que les signes peuvent se manifester même avant le baptême, à la seule prédication, lors d'un enjeu particulier, comme à Césarée (cf. *Ac* 10,44-48; 11,15).

[127] Cf. L. CERFAUX, *La théologie de l'Eglise*, 288.

[128] En 2*Co* 12,2-3, le *raptus* dont il est question et qui édifie la relation personnelle avec Dieu, est placé pourtant par THOMAS D'AQUIN, *S. Th*. II-II, q. 175, parmi les *gratiae gratis datae*, entre la prophétie et le don des langues.

En effet, ceci est conforme au but en vue duquel les charismes ont été donnés. Chez Marc, comme il semble, à l'appel initial des douze, – qui ne consiste pas uniquement à être envoyé par Jésus à «prêcher» et «chasser les démons», donc à «faire», mais également à «être avec lui» (*Mc* 3,14-15), – correspond l'appel et l'envoi final des disciples. Là aussi, les signes divers (langues nouvelles, immunité contre le venin et le poison) sont promis aux disciples, en envoyés à annoncer la Bonne nouvelle, et en croyants, pour leur vie de foi: «à ceux qui auront cru» (*Mc* 17,16-20; cf. *Jn* 14,12).

C'est Dieu lui-même qui, en composant le corps, a assigné à chacun sa fonction ou un rôle à jouer (cf. 1*Co* 12,28), mais aussi plus profondément, sa place respective à tenir (cf. 1*Co* 12,18; 1*Co* 12,24), «selon sa volonté» (1*Co* 12,18; en 12,11, l'attribution se fait selon la volonté de l'Esprit). Cette diversité des charismes serait donc, pour ainsi dire, d'institution divine. Si ces dons-fonctions à remplir sont distribués en effet selon les desseins plus larges de Dieu lui-même, ils sont aussi ajustés à chacun «selon l'activité répartie à la mesure de chacun» (*Ep* 4,16); l'on est membre chacun «en particulier», «pour sa part», celle qui lui revient, donc une part personnalisée ou, pourrait-on dire, proportionnée (cf. *Rm* 12,5; 1*Co* 12,27). En *Mt* 25,25, les talents sont distribués «à chacun selon ses capacités». Les grands textes sur les charismes insistent tous sur le fait qu'à chacun a été donné «le sien», personne n'en est exclu[129]. Cette individualisation a pour point de départ la répartition des dons, affirmée fréquemment («à l'un…, à un autre…», 1*Co* 12,8-10; «l'un…, l'autre», *Rm* 12,6-9; cf. 1*Co* 7,7)[130]. Ainsi le charisme de Paul n'est pas celui de Barnabas, ni celui d'Apollos, ni celui de Céphas (cf. 1*Co* 3,5-6.22). On peut remarquer en outre que les dons sont adaptés non uniquement aux personnes

[129] On a les dons «selon la grâce accordée à chacun» (*Rm* 12,6); «chacun reçoit de Dieu un don particulier, l'un celui-ci, l'autre celui-là» (1*Co* 7,7); «chacun reçoit le don de manifester l'Esprit» (1*Co* 12,7; cf. «chacun» à la fin de la liste de 1*Co* 12,7-11 et de celle d'*Ep* 4,7-11).

[130] La διαιρέσεις de 1*Co* 12,4-6 (cf. aussi, en sa forme verbale, au v. 11) est souvent traduite par «diversité», mais elle rend davantage l'idée d'une distribution. On peut voir ainsi la même idée en *He* 2,4: ἁγίου πνεύματος μερισμοί, litt. «distributions», «divisions», qui pourrait passer par ailleurs également pour un autre synonyme des charismes. Cf., à ce sujet, H. CONZELMANN, «Χάρισμα», 613, nt. 29. Pour A.-M. DE MONLÉON, «L'expérience des charismes», 343, l'idée de «division» et le distributif «chacun» (ἕκαστος), employés dans plusieurs textes, indiquent le «caractère unique et singulier des dons de la grâce», d'une vocation propre donnée en «partage» (cf. 1*Co* 7,7).

différentes, mais aussi aux étapes respectives de la vie d'une même personne, comme dans le cas de dons et de fonctions variés de Paul[131], ou à sa vocation ou son état de vie, comme le mariage et le célibat (cf. 1*Co* 7,7). Ils peuvent avoir également des modalités diverses, correspondant aux circonstances et aux lieux de leur exercice[132]. De cette façon, non seulement ils favorisent l'édification personnelle de chacun, mais plus encore, ils deviennent des instruments concrets pour l'aider dans sa vie.

Etant ainsi un «principe de différenciation», les charismes «déterminent la fonction de chaque membre», et en même temps «lui permettent de la remplir»[133]. Sans qu'ils constituent une habilitation ecclésiale directe à une charge, à un ministère[134], ils correspondent à une tâche, une fonction particulière plus au moins visible, personnelle et irremplaçable, donnée à chacun dans l'édification de la maison-construction du corps (cf. *Ep* 4,7-16). Ils exigent par conséquent d'être mis en acte (cf. *Rm* 12,6-8; 1*P* 4,10-11). Ce caractère actif et ministériel découle donc de leur nature et du but en vertu duquel ils sont donnés par Dieu.

Cependant, nous nous tromperions si nous comprenions cette «ministérialité», cette «utilité», ces «services» à rendre, d'une façon uniquement «fonctionnaliste», au sens d'un certain activisme purement «opérationnel», «efficient», et donc extérieure, réduite à une activité quantitativement et immédiatement appréciable, ou qui, a *fortiori*, sacrifierait la part personnelle de l'édification à une prétendue édification col-

---

131 Cf. Paul bénéficiaire lui-même de visions, de révélations, ou parlant en langues (cf. 2*Co* 12,1-12; 1*Co* 14,18); Saul prophète et «chargé d'enseignement» à Antioche (cf. *Ac* 13,1-2); missionnaire envoyé par la même église (cf. *Ac* 13,2); Paul délégué ou visiteur de communautés (cf. *Ac* 15,2.22); Paul fondateur de communautés (cf. *Ac* 18; *Rm* 15,20-21; 1*Co* 3,6.10; 2*Co* 10,14b-16); Paul responsable ou portant le «souci de toutes les églises» (cf. 2*Co* 10,8; 11,28; 12,37; 13,10; *Tt* 1,5); Paul apôtre (cf. 2*Co* 12,11-12); Paul ministre de l'Alliance Nouvelle (cf. 2*Co* 3,6).

132 De cette façon, p. ex., les dons différents correspondent à la prière personnelle (cf. 1*Co* 14,4.18), à l'assemblée chrétienne, au culte (cf. 1*Co* 12-14); à d'autres domaines de la vie communautaire, à toute forme de bienfaisance, de partage (cf. *Ac* 2; 1*Co* 13), de service (cf. 1*P* 10-11; de «faire» (en *Col* 3,16, cf. Mc 6,30; 1*Co* 1,5-7), d'annonce de la Parole (cf. *Ac* 4,29-31.33; de «dire», en 1*Co* 1,5-7).

133 F.A. SULLIVAN, *Charismes et Renouveau*, 28. Cf. aussi H. SCHÜRMANN, «Les charismes spirituels», 567; J. BUDILLON, «La première épître», 481; *LG* 7c.e; 13c; *UR* 2b.

134 Cf., sur la question, J. BUDILLON, «La première épître», 481-482; K. BERGER, «Χάρισμα», 1887. «Avoir» un don peut en effet signifier une action spontanée, ponctuelle (cf. 1*Co* 12,26), comme une certaine durée, une tâche stable dans la communauté (cf. *Rm* 12,4-8).

lective. Ce qui rend service ou fait grandir le corps ne se perçoit pas toujours à première vue; il y a des membres et des organes cachés qui lui sont également indispensables. La parabole du corps permet à Paul de considérer comme «nécessaires» des membres qui semblent souffrants, «plus faibles», moins «honorables», moins «en vue», apparemment moins doués en activité, capacité ou santé (cf. 1*Co* 12,14-26)[135]. En effet, on peut constater que les fonctions pauliniennes sont comprises à la manière de fonctions vitales du corps, et non de sièges à occuper. Même si elles sont «établies» dans l'ordre d'importance pour la vie et l'existence du corps lui-même (cf. 1*Co* 12,18.24.28), elles ne se mesurent pas en hiérarchie d'honneurs; c'est une autre logique, divine et non humaine, qui se vérifie. Ceci indique encore une fois que la fonction à remplir par chacun dans l'édification du Corps du Christ, qui se réalise à travers le «faire», est appelée en même temps à être transcendée, comme un appel à «être» (cf. *Ep* 4,12; *Rm* 12,6-8; 1*P* 4,10-11), personnalisé selon la place, la condition et la vocation de chaque membre données par Dieu. Les dons divers permettent alors à chacun d'être «unique», d'être soi-même, et d'être édifié, non comme un élément anonyme, inanimé d'un tout, mais comme une pierre vivante d'une construction, à travers une relation personnelle avec Dieu, par le Christ et dans l'Esprit Saint, expression de la nouveauté du culte spirituel ou «pneumatique», «en esprit et en vérité» (cf. *Jn* 4,23-24; *Rm* 12,1; 1*P* 2,4-5).

2.1.2 Edification communautaire (relation aux autres)

Cependant, mettant l'homme en lien personnel avec Dieu, selon la signification originelle biblique de la grâce, l'Esprit Saint se sert des charismes pour mettre aussi en relation les hommes entre eux, et se révèle ainsi lui-même comme Esprit de relation (cf. 2*Co* 13,13). Non

---

[135] Cf. 1*Co* 1,28-29. J.-N. ALETTI, *Essai sur l'ecclésiologie*, 54, remarque (suivant D.B. MARTIN, *The Corinthian Body*, 94-100) qu'en 1*Co* 12, Paul modifie, voire subvertit le sens de la parabole antique du corps (cf. notre ch. I, nt. 123; 230) qui «fait l'apologie de l'élite» et «demande aux masses de se soumettre à ses décrets et ses lois»: il «prend la défense des membres les plus faibles et les plus humbles, et demande aux plus forts de leur être solidaires (vv. 22-24)». Pour l'auteur, «Paul applique l'exemple aux dons spirituels, qui sont autant de fonctions ecclésiales […], différentes et complémentaires […], des plus hautes aux plus humbles» (*ibid*., 61). «Dans un monde où l'on recherchait avant tout les honneurs en éliminant au besoin quiconque pouvait faire obstacle, relever et honorer les plus faibles ne pouvait pas ne pas provoquer […] l'interrogation sur les valeurs vécues par le groupe» (*ibid*., 71).

seulement les chrétiens sont membres du Christ et sont édifiés en lui, mais ils sont aussi «membres les uns des autres» (*Rm* 12,4). Ainsi l'idée initiale du corps et de sa croissance-édification en ces deux dimensions, personnelle et communautaire, permettra à Paul de développer de différentes façons et à plusieurs reprises cette réalité.

De cette façon, le bien du corps passe par le bien individuel; la croissance-édification de l'ensemble et celle d'un membre particulier se font l'une à travers l'autre (cf. *Ep* 4,12-16). Si l'on veut donc parler, d'une certaine façon, de l'«édification commune», il faut la comprendre au sens d'une contribution de tous, de l'association les uns aux autres dans une œuvre de Dieu (cf. 1*Co* 3,9), la construction-édification du Corps du Christ[136], ce qui dégage une seconde dimension de l'édification, comme fonction propre des charismes. Cette édification communautaire pourrait être éclairée par une autre expression paulinienne, fondement de tout le discours sur les charismes et principe de l'agir chrétien: celle de «l'édification mutuelle» (*Rm* 14,19; cf. 1*Th* 5,11). La réciprocité est comprise alors comme une recherche du bien de l'autre[137], sans que le bien commun s'oppose *a priori* au bien personnel.

---

[136] 1*Co* 3,9, «nous travaillons ensemble à l'œuvre de Dieu». Cf. I, ntt. 120-122, avec le texte auquel elles renvoient.

[137] Comme nous l'avons vu, s. Thomas a défini, en ce sens, les *gratiae gratis datae* comme ce qui contribue «au bien d'autrui», à sa justification, à la différence des *gratiae gratis facientes*, destinées au bien et à la justification propre du sujet (cf. THOMAS D'AQUIN, *S. Th*. I-II, q. 111, a. 1, corp.; a. 4, corp.; a. 5, prol., et praet. 2, et 3). Si s Thomas a choisi de poser ces distinctions à partir des «oppositions» concernant le destinataire de l'«utilité», «autrui» ou «soi-même», ces oppositions logiques, comme chez s. Paul, ne sont pas forcément des oppositions de réalités, car les deux types de grâce coopèrent et peuvent se rejoindre au niveau du fond. C'est pourquoi, à moins de réduire le Docteur à quelques stéréotypes, on peut constater chez lui un discours finalement beaucoup plus articulé, et qui reste toujours dans l'horizon de l'unique grâce du salut. Si donc la grâce sanctifiante, *gratum faciens*, ordonne l'homme à sa fin ultime de façon immédiate, les grâces *gratis datae* l'ordonnent, elles aussi, à cette fin ultime, mais à titre de moyens, de préparations, en vue de cette fin (cf. *S. Th*. I-II, q. 111, a. 5, corp.). Elles sont ordonnées à la *gratia gratum faciens* qu'il s'agit de manifester, et par leur gratuité, elles peuvent être considérées comme représentatives de la notion de la grâce elle-même (cf. *S. Th*. I-II, q. 111, a. 1, ad 3^{um}; II-II, q.172, a. 3, sed contra). Qui plus est, pour exercer certains dons comme celui d'enseigner, d'instruire les autres, l'homme a besoin d'être instruit d'abord lui-même, de connaître, et de posséder en lui-même la foi ou la certitude des choses qu'il veut enseigner (cf. *S. Th*. I-II, q. 111, a. 4, corp.). Aussi, selon le point de vue adopté, les mêmes grâces peuvent se retrouver chez lui du côté de la grâce sanctifiante, ou bien des grâces gratuites: p. ex. la sagesse ou la science peuvent, selon les cas, conduire l'homme à connaître des choses divines pour lui-même, ou bien pour instruire les au-

Exigeant une collaboration ordonnée et co-ordonnée des fonctions, des ministères, des dons de chacun, il suppose en effet une croissance-édification et une maturité individuelle de chacun, pour pouvoir assumer cet échange commun des biens. Pour Paul, cette recherche du bien de l'autre (cf. 1*Co* 6,12; 10,24; 14,17) ne concerne pas une catégorie particulière, mais elle est invoquée comme une attitude de fond qui doit animer tout don, toute fonction dans l'Eglise, et certaines plus que les autres.

En effet, une des conséquences de la distribution à chacun de son propre don, est aussi que les dons ne peuvent pas être tous les mêmes (cf. 1*Co* 12,29-30; *Rm* 12,4), que personne ne peut prétendre les posséder tous, ou constituer à lui seul le corps en monopolisant ses fonctions (cf. 1*Co* 12,14; 12,17), ou encore s'affirmer autosuffisant, indépendant des autres (cf. 1*Co* 12,21). Les membres du corps sont donc tous nécessaires «par nature»: non seulement tous ont besoin les uns des autres, mais encore le corps lui-même a besoin de chacun, pour sa santé, son ordre et son harmonie (cf. 1*Co* 12,14-21). Ce qui est donné à un membre l'est aussi à cause des autres, et est destiné à tout le corps (cf. 1*Co* 12,7)[138]. Les différences et les caractéristiques propres des membres, selon la diversité des dons et des fonctions à remplir dans le corps, ne sont donc pas un accident de parcours, seulement à tolérer, ou encore un pur élément décoratif et superflu; elles sont une nécessité «physiologique», vitale: constitutionnelle (cf. *Rm* 12,4-5)[139]. Ceci ne signifie pas uniquement, comme nous l'avons vu, le besoin d'un concours symphonique de termes pour caractériser les charismes au niveau du vocabulaire: par leur nature, les charismes divers ne peuvent remplir leur fonction propre que dans la totalité et l'unité du corps. Etre «membres les uns des autres» (*Rm* 12,5) a donc pour corollaire de vivre dans ce corps un vrai échange, une synergie à différents niveaux, au sein d'un ensemble organique.

---

tres ou repousser les contradicteurs (cf. *S. Th*. I-II, q. 111, a. 4, ad 4[um]). Si donc certains commentateurs de Thomas d'Aquin identifient les grâces *gratis datae* avec les charismes pauliniens (cf. *Dictionnaire de Théologie catholique. Tables générales*, B. LOTH – A. MICHEL, éd., «Charisme» [1951], 583; J.V.-M. POLLET, «Charisme» [1949], 957), d'autres, dont d'éminents dominicains, émettent des réserves sur la correspondance totale des deux notions, cf. Y. CONGAR, «Grâce en théologie catholique», 220 [1970]. Cf. de même G. PHILIPS, *L'Eglise et son mystère*, I, 177; 178 [1967]. Pour la position de quelques Pères de l'Eglise, ainsi et aussi de théologiens postérieurs à Thomas, cf. notre ch. III, nt. 234.

138 Cf. F. VIENS, *Charismes et Vie consacrée*, 11.

139 Cf. P. PRAT, *La Théologie*, II, 345; J.M. BOVER, «Los carismas espirituales», 324.

D'abord, au plan plus «évident» ou «immédiat» des fonctions et des activités: on doit se mettre au service «les uns des autres» (1*P* 4,10; cf. *Ga* 5,13; 6,10) et, selon les circonstances, s'encourager et s'édifier l'un l'autre (cf. 1*Th* 5,11)[140], s'instruire et s'avertir «les uns les autres» (*Col* 3,16; cf. 1*Co* 14,18; *Rm* 15,14), «être solidaires des saints dans le besoin» (*Rm* 12,13; cf. 15,25), pratiquer «l'hospitalité les uns envers les autres» (1*P* 4,9). Le but de ce travail bien coordonné est de rendre gloire à Dieu «d'un même cœur et d'une même voix» (*Rm* 15,5; cf. aussi 1*P* 4,11).

Ensuite, davantage que d'un «faire», il s'agit d'un «commun souci les uns des autres» (1*Co* 12,25; cf. *Col* 3,13) qui induit à son tour ces attitudes concrètes à l'intérieur d'une communauté chrétienne. Ainsi *Rm* 1,11-12, le χάρισμα πνευματικόν qui doit être transmis, partagé, dans une foi commune et opérante, exprime le but des charismes en faveur de la communication entre les hommes, pour affermir, réconforter, consoler les uns les autres[141]. Cela fait partie du mystère de réciprocité et de compassion (cf. *Rm* 12,9a.10; *Col* 3,12; *Ph* 2,1): la santé, le bien-être, la joie, l'honneur d'un membre sont ceux des autres (cf. 1*Co* 12,26). Il s'agit donc de «porter les fardeaux les uns des autres» (*Ga* 6,10), de «se supporter les uns les autres» (*Col* 3,13), d'«être bien d'accord» entre tous (cf. *Rm* 12,16; 15,5), de se «pardonner mutuellement» (*Col* 3,13). Paul recommande ces attitudes à l'exemple de son propre comportement vis-à-vis des Philippiens: «un encouragement dans l'Esprit, un élan d'affection et de compassion» (*Ph* 2,1). Mais le modèle suprême de ce nouveau type de relations est le Christ: «comportez-vous ainsi entre vous, comme on le fait en Jésus Christ» (*Ph* 2,5). Le motif ultime en est le fait d'être tous débiteurs du pardon de Dieu (cf. *Col* 3,13), et en même temps, co-incorporés en Jésus-Christ, co-héritiers, co-participants de la promesse (cf. *Ep* 3,6).

L'Ecriture, en résumant ces deux aspects de la relation à Dieu et entre les frères, sur les deux plans, pour ainsi dire, opérationnel ou effectif, et plus spirituel ou affectif, utilise la notion de communion (κοινωνία)[142].

---

[140] Ainsi «édification mutuelle» (*Rm* 14,19), «édifier l'assemblée» (1*Co* 14,4.5.12), «vous être utile» (1*Co* 14,6) concernent une multitude de services dans l'assemblée (cf. 1*Co* 14,26).

[141] Cf. J. V.-M. POLLET, «Les charismes», 1097.

[142] Cf., pour la communion avec le Père 1*Jn* 1,3.6; avec le Christ, 1*Co* 1,9; *Ph* 3,10; 1*Jn* 1,3.6; dans ou de l'Esprit, 2*Co* 13,13. Pour la communion entre les frères, cf. *Ac* 2,42; *Ga* 2,9; 1*Jn* 1,3.6.7. Pour l'aspect «eucharistique» de la communion, cf. 1*Co* 10,16-18; l'aspect matériel, cf. *Ac* 2,42; 2*Co* 9,13; l'aspect de communion par la foi, cf. *He* 4,2.

L'attitude consistant à ne pas regarder «à soi-même seulement, mais aussi aux autres» (*Ph* 2,4), à ne pas rechercher son propre intérêt, mais celui d'autrui, à savoir «l'édification» des autres, Paul l'appelle aussi l'amour, et les grands textes sur les charismes ont tous leur petit ou grand «hymne à la charité» (cf. *Rm* 12,10-21; 1*Co* 13; *Ep* 3,14-4,3; 1*P* 4,8)[143]. La place centrale de cet hymne dans le discours principal paulinien sur les charismes, – un chapitre entier sur trois, 1*Co* 13, en 1*Co* 12-14, – exprime l'importance que Paul attache à l'amour pour l'exercice et le discernement des charismes. Si ces derniers sont destinés à l'édification de la communauté, en réalité, «c'est l'amour qui édifie» (1*Co* 8,1; cf. *Ep* 4,16), il est «le lien parfait» du Corps du Christ (cf. *Col* 3,14)[144]. La question n'est donc pas de choisir entre les charismes et l'amour: «Recherchez l'amour; aspirez aux dons de l'Esprit» (1*Co* 14,1), car les deux sont à tenir en même temps. Loin donc de déprécier les dons divers offerts par Dieu lui-même, les souhaitant même pour ses fidèles (1*Co* 14,1.12.26.39), loin d'opposer les charismes à l'amour[145], il semblerait que Paul oppose plutôt les dons «sans amour», aux dons «avec amour». Dans le premier cas, on peut parler d'un usage inadéquat des charismes: ils «manquent le coche». Exercés par contre avec amour, ils peuvent atteindre leur vraie destination: ils sont au service des autres, mais aussi «servent» au serviteur (cf. 1*Co* 13,1-3), qui est lui-même édifié et grandit vers le Christ (cf. *Ep* 4,15). Ils deviennent alors pour lui-même une source de grâce[146], de telle sorte que personne n'est per-

---

143 Pour S. CIPRIANI, «Rapporto fra "carità" e "carismi"», 298; 317: «Non si può parlare di carismi senza parlare della carità, che ne deve esprimere il significato di fondo: proprio perché espressione della potente vitalità nella Chiesa, essi debbono manifestarsi come segno dell'amore, del mutuo rispetto e dell'armonia di tutto l'organismo. Altrimenti, saranno più strumento di discordia che di "edificazione"». «La "edificazione" non è frutto e conseguenza dei carismi in sé e per sé, ma dei carismi in quanto animati dalla carità». Cf. aussi notre ch. I, nt. 38.

144 1*Co* 12,31 qui introduit l'hymne à la charité, demande d'aspirer aux «dons les meilleurs» (au pluriel, et non à un don précis, ce qui ne permet pas d'y voir la charité seule), et indique «une voie infiniment supérieure» pour le réaliser, celle de la charité. Selon 1*Co* 13, l'amour est donc le contraire de la jalousie, de l'orgueil et de la vantardise, de la recherche de son propre intérêt, de l'injustice, du manque de pardon et du maintien de la rancune, de l'emportement, du manque de confiance, de patience ou d'espérance vis-à-vis de l'autre (cf. 1*Co* 13,4-7; 1*Co* 10,23-24; 6,12).

145 Pour certains commentateurs pourtant, comme R.E. Brown, 1*Co* 13,1-3 présente «the contrast between love and charisms» (R.E. BROWN, *An Introduction*, 533).

146 Si, quand j'exerce des dons divers et il me manque l'amour, je ne suis rien, je suis un son vide, je n'y gagne rien (cf. 1*Co* 13,1-3), cela veut dire logiquement que,

dant, et tous y gagnent. En effet, alors qu'aller jusqu'au sacrifice suprême de soi par un autre motif que l'amour ne sert à rien à celui qui le fait (cf. 1*Co* 13,3), «nul n'a d'amour plus grand que celui qui se dessaisit de sa vie pour ceux qu'il aime» (*Jn* 15,13). Aussi, l'amour les uns pour les autres est-il signe de reconnaissance des disciples du Christ, à l'exemple du Maître qui s'est fait le Serviteur de tous jusqu'au bout (cf. *Jn* 13,34-35; cf. 14,12; *Ph* 2,6-11). Ce critère de discernement vaut non seulement pour les «spirituels», mais aussi, et *a fortiori*, pour ceux qui portent l'autorité dans la communauté. Ainsi Paul préfère intervenir en tant qu'homme spirituel, doué de dons, et au nom de l'amour, plutôt qu'au nom de sa charge (cf. 1*Th* 2,7-12; 2*Co* 10,7-8; *Phil* 8-10), et ainsi l'édification de la communauté tourne aussi à son propre bien, sa propre édification (cf. 1*Co* 13)[147].

Comme la relation personnelle à Dieu et la relation aux frères ne sauraient s'opposer, mais s'appellent plutôt l'une l'autre, et plus encore, la première est la source et le fondement de la seconde, ainsi Paul est loin d'opposer un don «pour soi» à un don «pour le bien des autres» ou «pour le bien commun»; cela signifierait opposer le commandement de l'amour de Dieu à celui des hommes, ou encore la prière, aux «œuvres». C'est précisément l'union à Dieu, au Christ Tête, dans l'Esprit, qui est le principe de l'unité entre les membres, et donc entre les charismes; de leur édification aussi bien personnelle que communautaire (cf. *Ep* 4,3-13). Loin d'empêcher l'œuvre dont l'auteur, dans les deux cas, est Dieu, Paul cherche simplement à distinguer des domaines et des moments ajustés de l'exercice des dons respectifs, selon leur nature, sur la base du bon sens et de la charité. Beaucoup de malentendus de commentateurs viennent d'un manque de prise en considération du but et du contexte de l'intervention de Paul en 1*Co* 12–14 – la séquence consacrée à la correction des abus dans les assemblées religieuses prend le départ déjà en 1*Co* 11,17 – et par conséquent, d'un manque de distinction des domaines d'application des charismes[148]. La distinction pauli-

---

avec l'amour, je suis «quelqu'un» ou «quelque chose» d'utile, de signifiant, j'y «gagne» également, moi aussi. F. PRAT, *La Théologie* [1908], 180, ne refuse pas aux charismes d'être aussi au profit de ceux qui les possèdent. Cf., de même, J. FUERTES, «Charisma et vita religiosa. I», 219.

147 Cf. Y. CONGAR, *Sacerdoce et laïcat*, 279; F.A. SULLIVAN, *Charismes*, 37.

148 Cf. les rappels fréquentissimes du contexte par Paul en 1*Co* 14: «si […] l'église est toute entière rassemblée» (1*Co* 14,23), «quand vous êtes réunis» (14,26), «en assemblée» (14,4.5.12.18.28.34.35), ce n'est pas le moment de penser juste à sa propre vie spirituelle, mais aussi à celle des autres; le «aussi» (14,18-19) souligne définitivement le caractère non-contradictoire des deux. Pour I. FOULKES, «Prima lettera ai

nienne n'est pas une échelle de valeurs entre les dons. Il y a en effet des dons à exercer dans la prière personnelle, en vue de l'édification propre (parler à Dieu, cf. 1*Co* 14,2.4.18.28), et d'autres à exercer dans la prière ou les rencontres communautaires, liturgiques, en vue de l'édification de l'assemblée (parler aux hommes, cf. 1*Co* 14,3-5.12.17.19; 1*Co* 13)[149]. Les réserves de Paul portent sur un mauvais usage des dons, et non sur leur usage comme tel. De cette façon, l'édification commune atteindrait son but même lorsqu'un membre exerce correctement, conformément à la nature du don, et dans l'amour, son charisme qui a comme but immédiat l'édification personnelle (telle la glossolalie, comme nous l'avons vu), et même lorsqu'il se trouve loin des autres, s'il est vrai que le corps croît à travers la croissance de chaque membre en particulier, en communion avec l'ensemble. Inversement, l'édification personnelle s'accomplirait même lorsqu'un membre exercerait un don destiné immédiatement à l'édification de l'assemblée, s'il l'utilise conformément à la nature de celui-ci, et dans l'amour.

Ainsi, un double processus s'opère admirablement à travers les charismes et le concept de l'édification qui leur est propre: celui de la personnalisation, et celui de l'intégration sociale, collective ou, mieux, communautaire ou ecclésiale. La notion de corps permet de résoudre une contradiction apparente, en intégrant et articulant réciproquement ces deux dimensions. Comme dans un organisme articulé, ainsi dans le Corps du Christ, la croissance-édification de l'ensemble et celle d'un membre particulier, se font l'une à travers l'autre (cf. *Ep* 4,12-13.16). Le bien du corps passe par le bien personnel de chacun, à tel point que l'un appelle l'autre et qu'il nous est pratiquement impossible de parler de l'un sans l'autre, de même que cela l'a été pour Paul.

2.1.3 Edification universelle

Cependant, la construction de ce corps-édifice ne se limite pas à un but de visibilité locale et fonctionnelle, qu'elle soit individuelle ou collective; l'édification ne s'épuise pas dans sa visée opérationnelle, immédiate et interne (cf. surtout les grandes épîtres pauliniennes et les *Actes*). Sa finalité propre et définitive la tourne, aussi et avant tout, vers

---

Corinzi», 288: «Non si tratta del fatto che uno dei due serve a edificare e l'altro no, ma del carattere collettivo o individuale dell'edificazione».

149 On peut voir J. DUPONT, «Les chapitres 12 et 13», 281, pour la distinction de divers types d'assemblées chrétiennes, telles que *business-meetings* sur une question particulière, assemblées liturgiques-eucharistiques, assemblées paraliturgiques, etc.

l'extérieur, vers l'œuvre du salut pour tous les hommes, vers l'annonce de la Bonne Nouvelle, en continuité et extension de l'œuvre du Christ lui-même (cf. surtout les Evangiles et les *Actes*)[150]. En effet, le but plus large des charismes, qui, constitutifs et constitutionnels de la notion de l'Eglise, sont liés au but ultime de celle-ci (et donc à une ecclésiologie sous-jacente), les destine également à jouer un rôle décisif dans une dynamique universelle, centrifuge, de construction ou de l'expansion ecclésiale, pour ainsi dire, géographique: dans l'espace, et historique: dans le temps.

Pour l'auteur de l'épître aux Hébreux, les divers effets de l'Esprit font fondamentalement partie de la chaîne de transmission du message du salut

> qui commença à être annoncé *par le Seigneur*, puis fut confirmé pour nous *par ceux qui l'avaient entendu*, et fut appuyé aussi du *témoignage de Dieu* par des signes et des prodiges, des miracles de toute sorte, et par *des dons de l'Esprit Saint* [ἁγίου πνεύματος μερισμοί] répartis selon sa volonté![151]

En effet, tout le long du Nouveau Testament est attestée la présence d'un binôme inséparable: la Parole et les signes vont toujours de pair et se complètent. Si pour Jésus lui-même ils sont le double contenu de son ministère, car ils «signifient» justement l'arrivée du Règne, et non seulement son annonce, les deux éléments forment de même le couple constitutif de l'ordre missionnaire donné à ses disciples auxquels il confie un pouvoir semblable (cf. *Mt* 9,35; 10,7-8), les appelant même à faire des choses «plus grandes encore» (*Jn* 14,12)[152]. Ils font donc partie intégrale d'un patrimoine à garder, de la tradition à transmettre: du dépôt de la foi[153]. Le témoignage des apôtres ne pourra toutefois se réaliser pleinement que grâce au don de l'Esprit, à partir de la Pentecôte (cf. *Ac* 1,8). Comme l'exprime clairement Paul, l'annonce de l'Evangile du salut ne se fait pas uniquement en paroles, car elle n'est pas «un simple discours» (1*Th* 1,5-6; cf. 2,13); elle est accompagnée d'une «démonstration faite par la puissance de l'Esprit» (1*Co* 2,4; cf. 10,4; *Rm* 15,9.13),

---

150 Cf. *Jn* 5,20; 14,12, et surt. *Ac*: 1,8; 9,15 et 22,15; 13,45-47; 18,6; 19,8-9; 28,17-28.

151 *He* 2,4 (*TOB*). En associant ces «attributions de l'Esprit Saint» (*NTI*) à la prédication, à côté des ἔργα (p. ex. *Mt* 11,2-6.19) ou des σημεῖα (p. ex. *Jn* 14,11-12; 15,24) que nous avons vus, l'Ecriture témoigne encore des façons multiples et équivalentes de dire la réalité des charismes. La mise en relief des expressions de la citation est nôtre.

152 «Jésus, déjà durant son activité terrestre, confia à ses disciples une participation limitée aux forces et à la puissance qui lui étaient propres» (R. SCHNACKENBURG, *L'Eglise*, 34). C'est déjà une participation aux biens messianiques (cf. L. SARTORI, «Carismi», 89).

153 Cf. ch. I, 1. 4. 2, b) et c).

elle s'accomplit «en puissance et en Esprit Saint et en plénitude grande» (1*Th* 1,5, *NTI*)[154]. En effet, les deux s'appuient réciproquement, dans les deux opère la même puissance de Dieu, qu'elle soit interne à l'homme, dans son cœur, ou extériorisée, dans ses effets. La prédication est elle-même un don de Dieu, un signe aussi bien dans l'apôtre que dans ses auditeurs, selon la promesse du Christ: y a-t-il un signe plus grand que d'incliner les cœurs vers Dieu, les convertir (cf. *Mc* 16,17-20)? De cette façon, Paul considérera parmi les «signes distinctifs de l'apôtre», donc comme critères du discernement d'un envoyé, non seulement la «patience à toute épreuve», mais également les «signes miraculeux, prodiges, actes de puissance» (cf. 2*Co* 12,12).

Ainsi, il ne s'agit pas uniquement d'un message à transmettre et à accueillir, de ce qui est «entendu», mais aussi de ce qui est «vu»[155]. De même que Jésus avait été «accrédité» par Dieu à travers les miracles, prodiges et signes au milieu de son peuple (cf. *Ac* 2,22)[156], comme marques de «l'onction d'Esprit Saint et de puissance» et démonstration que «Dieu était avec lui» (*Ac* 10,38), les apôtres rendant leur témoignage à Dieu et au Christ mort et ressuscité, sont accrédités à leur tour par Dieu et par le Christ lui-même. Il faut se référer à «un plus grand» que soi, attester non une auto-proclamation, mais une investiture, un envoi par «un autre». La fonction des dons de grâce, devenus ainsi des signes de la grâce, n'est pas que d'appuyer le témoignage du missionnaire lui-même: à travers eux, c'est celui qui envoie – le Seigneur, l'Esprit, Dieu – qui, loin de laisser les envoyés seuls, rend témoignage à l'apôtre, à la parole du salut, «parole de grâce» (*Ac* 14,3; cf. *He* 2,1-4 cité *supra*): ce sont donc en quelque sorte des témoignages «réciproques»[157]. L'Esprit et les manifestations de l'Esprit ne s'excluent pas ni ne se contredisent.

---

[154] Cf. aussi C. PASSAGLIA, *Del necessario a concedere alla ragione*, 21-22. Il ne faut donc pas opposer la «puissance» de la prédication à celle des «signes» ou «œuvres», tendance qu'on pourrait voir en *TOB*. *NT*, 621, nt. i; ou chez M.-A CHEVALLIER, *Esprit de Dieu*, 109.

[155] Jésus répond aussi aux envoyés de Jean-Baptiste: «Allez rapporter à Jean ce que vous avez vu et entendu: les aveugles retrouvent la vue, […], les sourds entendent, les morts ressuscitent, la bonne nouvelle est annoncée aux pauvres…» (*Lc* 7,22). *Ac* 8,6: «Les foules unanimes s'attachaient aux paroles de Philippe, car on entendait parler des miracles qu'il faisait et on les voyait» (cf. aussi *Ac* 2,32-33; 4,20; 13,12; 19,5-6). Le fait de «voir» ces signes est peut-être un de ces miracles.

[156] Cf. aussi *Mt* 12,38, avec le commentaire de *TOB*. *NT*, 77, nt. g.

[157] «Ce n'est pas celui qui se recommande lui-même qui a fait ses preuves, mais celui que le Seigneur recommande» (2*Co* 10,18). Cf. aussi *Ac* 4,33; 11,17-18; 14,3; 15,8.

Les signes, présents au moment kérygmatique et missionnaire, ne se limitent cependant pas aux miracles divers «typiques» qui confirment la Parole en faveur de ses ouvriers, mais ils sont aussi, selon la double promesse de Jésus lui-même, une prérogative de «ceux qui auront cru» (cf. *Mc* 16,17-20; *Ga* 3,5). Ils les accompagnent dans les étapes qui suivent la première annonce du salut, constituant partie intégrante de la condition et de l'équipement ordinaire, personnel et communautaire, du croyant: partie de la foi. Aussi bien l'accueil de la foi et la conversion, que le moment successif d'agrégation, de la formation d'une communauté chrétienne qui, à son tour, deviendra missionnaire, sont présentés comme des actions puissantes du Seigneur lui-même et de l'Esprit Saint répandu, qui précède, soutient, suit l'initiative humaine et collabore avec elle, rendant la communauté elle-même un signe et moyen de ce que Dieu fait. Car si le témoignage apostolique est celui de la Parole et du signe, il est aussi celui des hommes nouveaux, de vies transformées, celui des prémices des temps nouveaux et d'un monde nouveau, d'une création nouvelle dans l'Esprit. Ainsi, après les cœurs de pierre devenant cœurs de chair, se tournant vers Dieu (cf. *Ac* 2,38; 10,44-48; 11,18), la communion fraternelle, dans le partage du pain, de la prière et de la louange, allant même jusqu'au partage des biens selon les possibilités et les besoins de chacun, la formation à l'écoute de l'enseignement des apôtres, l'unité et l'unanimité de «tous ceux qui étaient devenus croyants», ainsi que l'agrégation de nouveaux chrétiens, sont présentés tout à la suite et en quelque sorte comme des «signes» et «prodiges», effets de l'effusion de l'Esprit, et comme le témoignage de la grâce à l'œuvre (cf. *Ac* 2,42-47; 4,32-34; 5,12-14)[158].

2.1.4 Edification eschatologique

Cependant, l'annonce de la Parole, attestée par l'abondance des signes individuels et «collectifs» de l'Esprit pentecostal, en vue de l'extension du Royaume de Dieu, n'a pas un but d'expansion et de domination à la manière des règnes terrestres. De même, la croissance-édification du Corps du Christ qui s'opère au moyen des charismes, outre sa dimension visible, repérable et quantitativement mesurable (un «faire» ou un

[158] Alors que l'ἐνέργεια divine s'était manifestée surtout dans la résurrection de Jésus (cf. *Col* 2,12), en *Ac* 4,33, la grande puissance qui marque le témoignage des apôtres à sa résurrection, δύναμις μεγάλη, correspond à la «grande grâce» expérimentée par la première communauté, χάρις τε μεγάλη. Ceci indique encore une fois une stricte connexion ou une constellation des notions, qui veulent rendre l'inexprimable grandeur de l'œuvre de Dieu.

«ordre» humain), comprend aussi une autre dimension, qualitativement comprise, en «profondeur», qui, à travers la soumission à l'action et au don de Dieu (un «être-fait» par lui), s'ouvre vers un accomplissement eschatologique, au-delà de l'épaisseur de l'espace et du temps, jusqu'à la révélation finale (cf. 1*Co* 1,5-8a)[159]. Cette évolution de la perception du rôle des charismes dans l'édification ecclésiale, accompagne donc l'évolution sémantique de la notion paulinienne de l'Eglise elle-même. Désormais, les deux dimensions complémentaires de la théologie du Corps du Christ, deux aspects de la nature de l'Eglise, doivent faire partie de sa définition complète: dimension «terrestre», fonctionnelle, empirique, immédiatement perceptible, rendue davantage dans les grandes épîtres; et celle universelle-eschatologique, «invisible», «révélée en mystère» (*Ep* 1,9), partie du «projet éternel» devenu visible «grâce à l'Eglise» (*Ep* 3,10-11)), rendue par les épîtres de captivité. Le fait de poser plus explicitement Jésus Christ comme «pierre maîtresse» de la construction d'une part (cf. *Ep* 2,20), et comme la Tête du corps, d'autre part (cf. *Ep* 4,15; cf. *Col* 1,18-19), – et donc comme l'Alpha et l'Oméga: nous empruntons ces dernières expressions à l'*Apocalypse* qui formule autrement cette idée paulinienne (cf. *Ap* 1,8; 21,6; 22,13), – permet à Paul de modifier ou d'affiner l'étendue du concept même de l'édification[160]. La vraie portée de cette construction-fondation ne peut être saisie en effet que grâce à la compréhension de la vraie nature et de la vraie œuvre du Fondateur, et celle-ci n'apparaît que progressivement, après la glorification du Christ, comme effet de sa remontée (cf. *Ep* 4,8-13). Le corps-construction reçoit son principe et sa finalité d'un fondement qui n'est pas seulement de différence chronologique et fonctionnelle par rapport au cas des fondations ou fondateurs humains (cf. *Ep* 2,20a), mais de différence radicale, ontologique, d'en dehors de lui-même, mais qui pourtant s'intègre à lui de l'intérieur et le soutient du début à la fin, comme partie d'un grand mystère (cf. *Ep* 3,1-11)[161]. En effet, la construction part du Christ comme d'une assise unique (cf. *Ep* 2,20b; 1*Co* 3,11), s'élève et grandit en lui (cf. *Ep* 2,21); le Corps du Christ «réalise sa propre croissance» à partir de Lui «qui est la Tête», et trouve en lui son aboutissement: jusqu'à «la taille du Christ dans sa plénitude» (*Ep* 4,12-16). En lui, Chef unique donné par Dieu, en qui se

159 M. CARREZ, «I. Questions de méthode», 275, en référence à 1*Co* 12-14.

160 Cf. L. CERFAUX, *La théologie de l'Eglise*, surt. 286-292.

161 Pour rendre en «mesures» humaines la plénitude du mystère de Dieu qui surpasse toute connaissance, *Ep* 3,18-19 utilisera les quatre dimensions: Largeur, Longueur, Hauteur et Profondeur.

concentre la plénitude de Dieu (cf. *Ep* 2,22), doit être réuni l'univers entier, «ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre» (*Ep* 1,10), «afin qu'il remplisse l'univers» (*Ep* 4,10), pour qu'en définitive «Dieu soit tout en tous» (1*Co* 15,28). Si donc à travers le caractère fini des dons de l'Esprit peut donc se manifester quelque chose du «faire» infini de ce «Dieu qui opère tout en tous» (1*Co* 12,6), c'est en lien avec cette soumission finale de toutes choses à Dieu le Père, dans le Christ (cf. 1*Co* 15,28)[162].

Ainsi, la croissance-édification du corps-construction, but général des charismes tel que nous le présente Paul, dans ses trois dimensions constitutives: personnelle, communautaire ou ecclésiale et universelle, est-elle ordonnée en définitive à la réalisation complète du dessein mystérieux et bienveillant de Dieu, Maître unique de l'histoire, pour l'humanité et pour l'univers (cf. *Ep* 1,9-10): à une quatrième dimension, eschatologique ou universelle, en son sens le plus large[163]. L'édification ou le bien du corps comme finalité des charismes reçoit par là-même une autre dimension: il s'agit non tellement du «bien commun» d'une majorité au sens profane, à visée intramondaine, comme d'une «raison d'état» supérieure, qui étoufferait le bien d'un membre, ni d'un bien individuel qui serait une revendication au service de ses propres projets, ni enfin du bien d'un règne de ce monde. Il est plutôt question d'un bien suprême selon la volonté bienveillante de Dieu et ses projets de salut, pour tous et pour chacun, selon son Règne. Les dons spirituels trouvent de cette manière leur fonction ultime au service d'une économie divine

---

[162] Le Règne de Dieu se réalise en effet à travers la soumission de l'homme à sa Seigneurie, dès ici et maintenant, intérieure et extérieure. Si la construction est un «temple saint dans le Seigneur», la «demeure» «de Dieu par l'Esprit» (*Ep* 2,20-22), c'est Dieu qui construit en définitive la «maison» (cf. 1*Co* 3,9; *He* 3,4 et 11,10; 1*P* 2,4-6), qui cultive et fait croître le champ (cf. 1*Co* 3,7.9).

[163] M.-A. CHEVALLIER, *Esprit de Dieu*, 19-64, et surt. 50; 54-55, parle du «sens communautaire» ou «parénétique» de l'édification (qui intègre la «responsabilité individuelle d'un croyant envers un autre croyant dans le cadre d'une communauté», correspondant chez nous à la dimension personnelle), et du «sens historique-eschatologique». Il insiste sur celui-ci comme réalisation du «dessein salutaire de Dieu», *ibid*., 47, et sur son œuvre souveraine, avec un rôle particulier des apôtres fondateurs. Selon lui, le premier sens d'οἰκοδομή, le plus ancien (cf. 1*Th* 5,11; mais les grandes épîtres contiennent encore une idée semblable), qui désigne une «édification réciproque», se modifierait chez Paul sous l'influence de la crise corinthienne, pour découvrir une dimension ecclésiale plus large. L'ouverture sur les épîtres de la captivité que nous avons effectuée, ne fait que confirmer cet élargissement eschatologique de perspective, à travers l'image de l'édification-croissance de la construction, qui complète celle du corps (cf. *Ep* 2,20-22; 4,12.16; présente déjà en 1*Co* 3).

du salut, qui, tout en ne se réalisant qu'au moyen des trois autres dimensions mentionnées, les traverse, les résume, les oriente et transcende, en leur donnant leur vrai sens dans la construction-croissance du Corps en vue du Royaume déjà présent, mais à réaliser encore en plénitude[164]. Ceci est très important pour ne pas réduire les charismes, services et ministères uniquement à leur finalité «fonctionnelle», «intramondaine», immanente, ni *a contrario*, trop «spiritualisante», intimiste, et pour les empêcher de s'enfermer sur eux-mêmes, même dans un service ecclésial. Tout limités qu'ils puissent être, ils font en effet partie d'un mystérieux plan de Dieu en vue de cette «récapitulation», du rassemblement de toutes choses dans le Christ, par l'Esprit.

2.2 *Les charismes et la révélation eschatologique du dessein de Dieu; caractère sotériologique des dons de la grâce (χάρις), signes (σημεῖα) du déjà-là*

Si la notion de «grâce» est un des concepts-clés chez saint Paul, les charismes, par le choix d'un vocable en lien intime avec elle pour signifier les dons de l'Esprit, renvoient à cette même insistance paulinienne[165]. Une importante caractéristique de la grâce déteint alors sur la nature des charismes: son lien avec le salut. Le χάρισμα est en effet situé quelquefois dans le contexte sotériologique, au point d'être synonyme de la grâce; il peut traduire la grâce avec tous ses effets, dans sa totalité

---

[164] Ces différentes dimensions-finalités des dons, repérables grâce aux différentes locutions prépositives de but, «pour», «en vue de», «jusqu'à ce que», «afin que», se suivent les unes les autres en *Ep* 4,11-16. J. DUPONT, «Dimensions», 13-17, relève une tension eschatologique à propos des charismes, dès le début de la lettre (cf. 1*Co* 1,4-9), et son rappel insistant successif, qui est une manière d'inciter à la joie des gages de la fidélité de Dieu, mais dans «une attente vigilante de la venue du Seigneur», non comme motif de satisfaction d'être déjà parvenus au but. Il remarque de même que le mouvement de pensée de Paul aboutit à une finale eschatologique dans des textes sur les charismes (cf. *Rm* 12–15; 1*Co* 1,4-9; 1*Co* 13; cf. aussi 1*P* 4,7-11), et que 1*Co* 12-14 est suivi par le grand discours eschatologique du ch. 15 (cf. ID., «Les chapitres 12 et 13», 279-280). Sur le caractère eschatologique des charismes en *Rm* 12-13, cf. C. K. BARRETT, «Ethics», 225-226, et comme réalisation de *Jl* 3,1-5, «dans les derniers jours», cf. A. RÓDENAS, «Visión general», 254. Pour J.V.-M. POLLET, «Charisme», 959 (cf. 956), «du fait de ce caractère eschatologique ils apparaissent comme doublement hors de nos prises», ce qui met en garde contre toute tentative de mainmise sur eux.

[165] Cf. F.A. SULLIVAN, *Charismes*, 25. Pour comprendre les charismes, il faut «voir le lien entre la notion de χάρισμα et les thèmes fondamentaux de la théologie paulinienne» (M.-A. CHEVALLIER, *Esprit de Dieu*, 144, n. 1).

(cf. 2*Co* 1,11)[166]. La grâce unique que Dieu donne en vue d'une Nouvelle Alliance, en Jésus-Christ Sauveur, est manifestée par l'Esprit Saint[167] qui se sert aussi des divers effets de la grâce, ajustés à celle-ci, en tant que son expression: si ses dons peuvent en être distingués, ils ne peuvent toutefois en être dissociés, sous peine d'être dénaturés[168]. En effet, Paul pose ce lien programmatique χάρις-χάρισμα dès l'introduction de 1*Co*, jouant sur tout un champs sémantique crée autour de la χάρις, où χάρισμα est présenté comme partie ou conséquence de la χάρις salvifique en Jésus Christ: «Je rends grâce [εὐχαριστῶ] à Dieu sans cesse à votre sujet, pour la grâce [χάρις] de Dieu qui vous a été donnée dans le Christ Jésus […], si bien qu'il ne vous manque aucun don [χάρισμα]» (1*Co* 1,4-7). Les charismes sont donc en quelque sorte des signes d'une nouvelle économie divine de la grâce (*Ep* 3,2), d'un «régime nouveau instauré par Jésus Christ» et par la notion de χάρις, ils renvoient à l'agir gratuit et au plan de Dieu en son ensemble (cf. *Ep* 3,1-11)[169].

La présence abondante, hors du commun, des signes divers à travers la personne et le ministère de Jésus, est destinée à témoigner que

---

166 Cf. aussi *Rm* 5,15-16; 6,23; 12,6; 1*Co* 2,12; *Ep* 4,7-13; 1*P* 4,10. Cf. H. LECLERCQ, «Charismes», 581; F. PRAT, *La Théologie*, 151, ntt.1-2. Pour J. GUILLET, «Grâce», 511, la grâce est le don de Dieu qui contient tous les autres. Pour A. LEMONNYER, «Charismes», 1234, les χαρίσματα sont un type de la χάρις. Pour, (*ibid*., 79). Pour H. CONZELMANN, «Χάρισμα», 608-609, les dons particuliers divers sont une concrétisation de la grâce; *ibid*., 610: «Il dono salvifico nella sua totalità è "χάρισμα"» (cf *Rm* 5,15-16; 6,23, le sens paulinien large que nous ne pouvons pas traiter davantage dans le cadre de ce travail): il est l'acte de salut (l'acte de grâce) et le don du salut (résultat ou don de grâce, avec tous ses effets).

167 En *He* 10,29, Esprit de la grâce; en 2*Th* 2,13 l'Esprit qui sauve et sanctifie (cf. *Tt* 3,5). En *Jn* 3,16; *Rm* 8,32, c'est Jésus, et en *Ac* 2,38; 10,45; *He* 6,4, c'est l'Esprit, qui est don envoyé par Dieu.

168 H. CONZELMANN, «Χάρισμα», 612, mentionne des auteurs qui nient ce lien évident, voire rhétorique. Pour A. VANHOYE, *I carismi*, 26, si Paul distingue les charismes de la grâce salvifique, il les met autant en relation, comme des spécifications de la grâce. Selon G. RAMBALDI, «Il carisma», 154; «Uso e significato», 147, et «Carismi e laicato», 70-71; 79, si les divers emplois de χάρισμα par Paul ne coïncident pas totalement, ils convergent en tant que manifestations de l'unique réalité du salut en Jésus-Christ, de la grande *charis* salvifique, qui est un charisme par excellence. Pour ce lien, cf. encore A. VANHOYE, «Charisme», *DThF*, 145; O. ODELAIN – R. SÉGUINEAU, «Grâce», 311; G.D. FEE, «Doni dello Spirito», 476; F. PRAT, *La Théologie*, I, 151, ntt. 1-2; M.-A. CHEVALLIER, *Esprit de Dieu*, 143-146.

169 Cf. J. GUILLET, «Grâce», 511; A. LEMONNYER – L. CERFAUX, *Théologie du Nouveau Testament*, 225; 226; 137.

le temps favorable était arrivé, que le Royaume de Dieu s'était approché (cf. *Mt* 4,23; 10,7-8; 12,28; *Lc* 11,20), que «celui qui devait venir», l'Oint de Dieu, est venu et qu'il n'y a plus lieu «d'en attendre un autre» (*Mt* 11,2-6). Ils font donc partie des «signes du temps présent», «signes des temps» et de ce fait, ils marquent dans l'histoire le «temps des signes»: une nouvelle ère, messianique, inaugurée définitivement par Jésus, est en cours (cf. *Mt* 16,1-4; *Lc* 4,19; 12,54-56)[170].

L'effusion des dons charismatiques le jour de la Pentecôte est immédiatement comprise par les apôtres comme conséquence de la kénose et de la remontée du Christ; manifestation, en même temps que de l'Esprit, de la gloire de Jésus «exalté par la droite du Père» et «fait et Seigneur et Christ» *Ac* 2,33 et *Ac* 2,36; cf. *Jn* 7,39), de même que réalisation de l'unique don du Christ exprimé en une multitude de dons «afin de remplir l'univers» (cf. *Ep* 4,7-10)[171]. Les phénomènes audibles et visibles accompagnant et stimulant le témoignage résolu des apôtres, avec les merveilles accomplies au sein des communautés (cf.*Ga* 3,2-5), sont une confirmation de la parole et de la victoire et de la présence de Jésus Ressuscité à son Corps, et le signe concret de reconnaissance que l'Esprit leur est donné (cf. *Ac* 2,32-33). En effet, les disciples parlent en langues (cf. *Ac* 2,4), Pierre, de celui qui avait renié, et d'inculte, devient un témoin audacieux à la parole de feu (cf. *Ac* 2,14-41), les cœurs se tournent vers Dieu (cf. *Ac* 2,37-41), une communauté chrétienne se forme (cf. *Ac* 2,42-47; 4,32-35). C'est ce qui atteste la réalisation directe de la promesse: «vous allez recevoir une puissance, celle du Saint-Esprit qui viendra sur vous; vous serez alors mes témoins» (*Ac* 1,8; cf. 4,13.29.31).

Pour Pierre et les apôtres, la répétition des mêmes dispensations chez les païens, «pour avoir cru au Seigneur Jésus-Christ» (*Ac* 11,17; cf. 10,46; *Mc* 16,17), est une preuve ultérieure du «don de l'Esprit

---

[170] Cf. notre texte relatif à la nt. 71 de ce chapitre I. Ces dons devaient être apportés personnellement par le Messie rempli de l'Esprit (cf. *Es* 11,2; 61,1), dont les temps se caractériseraient traditionnellement par une effusion extraordinaire de l'Esprit (cf. *Es* 44,6; *Ez* 36,26-27; 37,14; 39,29; *Ac* 2,32-33; cf. aussi *Jl* 3,1-5). «Il faut avoir à la pensée ces promesses eschatologiques pour comprendre l'expérience des dons de l'Esprit dans l'Eglise primitive: car elle en est l'accomplissement» (A. GEORGE – P. GRELOT, «Charismes», 153). Sur l'Esprit, comme marque distinctive des chrétiens et des temps messianiques, chez Paul, cf. D.E.H. WHITELEY, *The Theology of St. Paul*, 124-128.

[171] Selon S. TROMP, *Corpus Christi*, I, 85, ces dons font partie intégrante de la glorification du Christ (cf. *Ep* 4,8-10), de son plérôme, de son œuvre de l'*impletio mundi* (cf. J.V.-M. POLLET, «Charisme», 956; A. GEORGE – P. GRELOT, «Charismes», 153).

Saint […] maintenant répandu», et ceci, «jusque sur les nations païennes» (*Ac* 10,45), «comme il avait fait sur nous au commencement»: ἐν ἀρχῇ (*Ac* 11,15-17; cf. 15,8-9.11)[172]. L'importance de la référence, pour cet événement déroutant par sa nouveauté inouïe, à l'événement fondateur de la Pentecôte comme le vrai «commencement» (cf. *Jn* 1,1; 1*Jn* 1,1; *Gn* 1,1-2) qui lui-même se rapporte dans la conscience des apôtres à «l'événement» de Jésus (cf. *Ac* 2,22-36), commencé «par la Galilée», et qui a gagné «la Judée toute entière» (*Ac* 10,37), ne consiste pas seulement en un renvoi normatif à l'expérience originaire des apôtres. Elle marque avant tout l'initiative souveraine de Dieu lui-même qui, ouvrant le chemin de l'Evangile et du salut aux païens, doit faire la brèche et faire tomber les résistances des disciples, et se montre maître du temps et de l'espace, auteur d'une nouvelle création par Jésus, dans l'Esprit[173]. Pour Pierre, ces effusions de l'Esprit manifesté par les dons divers chez les païens, signifient précisément leur accès au salut. L'Esprit Saint se pose de cette façon à la racine d'une nouvelle économie du salut[174]. Les «derniers temps» ainsi inaugurés deviennent un autre «commencement» (*Ac* 2,17; 11,15) caractérisé par une nouveauté radicale qui, en même temps, rejoint la tradition[175]. C'est la réalisation non seulement de l'attente des apôtres eux-mêmes (cf. *Ac* 1,4.7-8), mais aussi de celle, sécu-

---

[172] Le poids de l'événement de Césarée pour l'histoire du salut va être souligné par la répétition de ce récit par les *Actes* (cf. *Ac* 10,44-48; *Ac* 11,15-18; cf. *Ac* 15, 5-12).

[173] C'est ce qui sera appelé ensuite, par analogie avec l'événement de la Pentecôte, la «"Pentecôte des nations" païennes» (cf. *TOB*. *NT*, 395, nt. x): «Dieu a fait à ces gens le même don gracieux qu'à nous autres» (*Ac* 11,17), «il leur a donné, comme à nous, l'Esprit Saint» (*Ac* 15,8). Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, 71, parlera de «Pentecôtes successives», pour ces différents événements qui sont des appels à un élargissement progressif de perspective. Pour ces étapes hors du commun, Dieu se servira des hommes et des dons hors du commun, cf. *Ac* 9,1-17; 11,17b.

[174] Cf. B. BOSCHI, «I carismi», 375; selon *TOB*. *NT*, 455, nt. o, c'est l'Esprit qui «caractérise le régime de la nouvelle alliance par rapport à l'ancienne».

[175] Cf. *Ac* 9,15; 10,45; 11,18; 15,7-11.19; *Ac*; 22,21. Ainsi s'accomplit la promesse du salut arrivé aux nations (cf. *Ps* 67,3-5; *Es* 52,10ss; 60,3-5; *Jér* 1,5-10), à travers l'Oint (cf. *Es* 42,1-9; 49,6), de la royauté de Dieu sur les peuples et nations (cf. *Jér* 10,7; *Za* 2,15), la promesse donnée à Abraham (cf. *Ga* 3,14; *Gn* 12,1-3; *Sir* 44,19). Selon le texte grec, en *Ga* 3,14, il y a deux buts du don du Christ, «l'objet de la promesse»: «pour que» la bénédiction d'Abraham puisse passer aux païens en Jésus Christ et «pour que» l'Esprit, «objet de la promesse», soit donné. Pour M.-A. CHEVALLIER, *Esprit de Dieu*, 100, Paul le formule «comme si la promesse faite à Abraham consistait précisément dans l'effusion de l'Esprit sur tous les hommes», présentant «l'Esprit des temps messianiques comme "bénédiction"» donnée au Patriarche.

laire, des pères, de tout le peuple d'Israël aspirant à l'accomplissement des promesses antiques d'une nouvelle et universelle effusion de l'Esprit aux «derniers jours», caractérisée par des signes, songes, visions, prophéties, etc. (*Jl* 3,1-5; cf. *Ac* 2,17-21; 13,16-41). Ces dons nouveaux confirment-ils en définitive la continuité de l'économie divine, la réalisation en cours de l'ensemble du plan de Dieu (cf. *Ep* 3,11).

A travers les signes de l'Esprit répandu sur les nations, signes des temps messianiques, dons de la grâce, il est donc aussi question de reconnaître l'ouverture de l'accès de toute l'humanité, et non plus d'un seul peuple, à la grâce du salut de Dieu. Inauguré par Jésus qui rassemble le petit troupeau et donne l'ordre missionnaire (cf. *Mt* 10,5; *Mt* 28,19; *Ac* 10,37), le Règne de Dieu se réalise maintenant par la collaboration des hommes, grâce au don de l'Esprit Saint, à partir de la Pentecôte, avec une ampleur toujours grandissante (*Ac* 2,5-11; 6,1; 15,7.14). Les descentes consécutives de l'Esprit, en cercles concentriques, à commencer par Jérusalem (cf. *Ac* 2,37-41; 4,25-31), puis en Samarie (cf. *Ac* 8,5-8.14-17), à Césarée (cf. *Ac* 10,44-48; 11,15-18), à Ephèse (cf. *Ac* 19,1-7), rendues visibles et constatables extérieurement grâce à ces dons, vont ponctuer des événements-étapes décisifs, de passage en passage, vers une ouverture progressive aux dimensions du dessein universel de Dieu. Le caractère eschatologique de ces «signes» les situe en effet à la croisée du visible et de l'invisible, des temps des hommes et du temps de Dieu. Ils permettent de vérifier que l'événement eschatologique est passé dans le «maintenant» (*Ac* 10,45) de l'histoire du salut, devenant aussi, en lien avec le baptême dans le Christ Jésus et dans l'Esprit, un événement qui féconde la vie des personnes qui l'accueillent et la vie des communautés naissantes. Réciproquement, la vie des chrétiens rend témoignage, individuellement et collectivement, à l'événement eschatologique en cours[176]. C'est en effet à partir des cœurs changés d'hommes, à travers l'Eglise, que le Royaume s'étend et se rend manifeste à l'aide de tous les effets puissants qui l'accompagnent et qui, loin de constituer des marques d'événements purement extérieurs, sont en même temps des manifestations d'une réalité plus profonde (cf. *Ep* 3,7-17)[177].

---

[176] Pour R. SCHNACKENBURG, *L'Eglise*, 180, à travers les charismes «se manifestent la plénitude et la variété d'aspects de l'Esprit eschatologique conféré à la communauté de Dieu, et aussi l'aide qu'il leur fournit pour leur édification interne».

[177] Cf. *Jér* 31,31-34; *Ez* 36,26-28; *Mc* 16,17-20; *Ac* 2,38; 8,14-20; 11,16-18; 15,7-11; 19,5-6, comme signes qui réalisent précisément la promesse de l'Alliance Nouvelle.

Les métaphores pauliniennes du corps et de la construction-édification, aptes de façon particulière à rendre la richesse pluridimensionnelle de l'économie et du mystère de Dieu et de l'Eglise, permettent à Paul d'approfondir plus encore cette ouverture du salut aux nations. En *Ep* 2,13-17, deux peuples ou groupes opposés qui se font face en *Rm* 9-11, les Juifs (ou Israël) et les païens (les Gentils, appelés aussi «Grecs»), vont se fondre «tous les deux en un seul corps» (*Ep* 2,16), dans le Christ, au prix de la Croix, «par le sang du Christ», «dans sa chair» (*Ep* 2,13-17). Ainsi l'incorporation des païens manifeste-t-elle quelque chose du «mystère du Christ» (*Ep* 3,3.5-6), de «l'impénétrable richesse du Christ», (*Ep* 3,8), grâce à qui «les uns et les autres, dans un seul Esprit nous avons l'accès auprès du Père» (*Ep* 2,18)[178]. La réunion dans le Christ de ces ennemis de principe va devenir ainsi paradigme de la réconciliation du non-conciliable, d'une part grâce à la destruction du «mur de séparation: la haine», dans la chair du Christ, et d'autre part, grâce à la construction-édification nouvelle où s'accomplit l'intégration de ces différences extrêmes (cf. *Ep* 2,14b.16.20-22). La plus grande différence, «barrière» de séparation ou «haine», étant celle entre l'homme et Dieu, consommée par la rupture du péché (cf. *Col* 1,19-22), le mystère de l'Incarnation et du Corps du Christ, réalisé par l'Esprit Saint, est d'abord celui de la réconciliation de ces «opposés», en un seul corps (cf. *Ep* 2,13-3,13): «Dieu vous a réconciliés dans le corps périssable de son Fils, par sa mort» (*Col* 1,21; cf. *Ep* 2,16). Au mystère de l'In-*carnation* va donc correspondre d'une certaine façon un autre mystère, qu'on pourrait appeler «mystère de l'in-*corporation*» au Christ. Ce double mystère dévoile et comporte également une réconciliation de toutes les autres oppositions qui divisent les hommes entre eux. Ainsi, il n'y a plus de «Juifs» ou de «Grecs» (1*Co* 12,13; *Col* 3,11; de «païens», *Ep* 2,15b; cf. 3,6), plus de circoncis ou d'incirconcis, de barbares, de Scythes (cf. *Col* 3,11), plus d'étrangers, d'immigrés (cf. *Ep* 2,19; comme de citoyens de seconde classe), plus d'esclaves ou hommes libres (cf. 1*Co* 12,13; *Ga* 3,28), plus d'hommes ou de femmes (cf. *Ga*

[178] L'admission des païens au même héritage (cf. *Ep* 3,6; «famille de Dieu», *Ep* 2,19, la même construction, cf. *Ep* 2,20-22), nouvelle étape de «l'économie de la grâce» (3,2; *NTI*), «selon le projet éternel» (3,11) exécuté en Jésus Christ, est «mystère tenu caché depuis toujours en lui, le créateur de l'univers» (3,9), non dévoilé «aux générations passées», et «révélé maintenant par l'Esprit à ses saints apôtres et prophètes» (3,5) qui doivent faire comprendre «comment Dieu réalise le mystère» (*Ep* 3,9-10), ayant reçu la révélation et la grâce de l'annonce et de la construction fondatrices (cf. 2,20; 3,5; 1*Co* 12,28; *Ep* 4,11).

3,28), plus de séparation entre celui qui plante et celui qui arrose (cf. 1*Co* 3,7), plus de membres faibles ou forts, décents ou indécents, honorables ou non, souffrants ou dans la joie (cf. 1*Co* 12,22-26), etc. A ce niveau, il n'y a plus de hiérarchie entre les membres dans le Corps du Christ: ils sont tous égaux, et l'harmonisation de tous en un ensemble se fait «en lui», le Christ, la Tête du Corps (cf. *Ep* 4,15), car «il est tout en tous» (*Col* 3,11). Par un même baptême «dans un seul Esprit pour être un seul corps» (1*Co* 12,13) et «en Christ» (*Ga* 3,26-28; ayant «revêtu Christ»), étant devenus tous des «fils de Dieu», tous sont également admis au même héritage (cf. *Ep* 3,6; cf. *Col* 3,10-11): tous sont de la «famille de Dieu» (cf. *Ep* 2,18-19). Ainsi, la réalisation visible de la réconciliation et de l'unité de toutes ces différences antagonistes et souvent séparatrices, dans un seul corps, devient non seulement un témoignage puissant, mais aussi un signe et une réalisation d'un mystérieux «projet éternel» de la «sagesse multiple de Dieu», rendu visible par un même corps, une communauté, «grâce à l'Eglise» (*Ep* 3,10-11). C'est Dieu lui-même, dans le Christ et à travers l'Esprit Saint, qui rend témoignage de manière tangible et réalise déjà sa Seigneurie dans la construction-édification eschatologique du Royaume[179].

Dans ce contexte, les charismes deviennent les signes et les moyens en quelque sorte «salutaires», et font mesurer l'ampleur nouvelle du salut proposé par Dieu: s'ils ont un effet plus immédiat, ils demandent aussi un regard qui va plus loin, capable de cueillir leur sens au-delà du perceptible: renvoyant à Dieu, comme auteur, ils sont aussi un appel à passer du salut extérieur, visible, au salut «invisible», ou plutôt plus profond et intégral[180]. Ainsi, les différentes actions puissantes, les guérisons, les libérations, deviennent une attestation du triomphe sur le mal tenant l'homme en esclavage, lorsque tout ce monde de souffrance et de maladie passe sous le pouvoir guérissant

[179] En effet, «un temple saint dans le Seigneur» est la même construction qu'«une demeure de Dieu par l'Esprit» (*Ep* 2,21-22). Paul utilise beaucoup d'images pour approcher ce mystère qui dépasse toute intelligence, et en *Ep* 2,13-22, il en rassemble plusieurs: celle de corps, de construction, de famille de Dieu, de cité, qui complètent celle de la famille de Dieu (cf. *Ep* 2,19) ou du champ que Dieu cultive (cf. 1*Co* 3,6-9).

[180] Pour le peuple d'Israël déjà, il n'y a pas d'expérience de salut, de la bienveillance de Dieu, sans une expérience de son assistance et de ses dons dans la vie concrète, dans l'histoire. C'est à partir et à travers la dimension «terrestre» que le salut se réalise, et est compris petit à petit comme dépassant l'horizon de l'«ici et maintenant».

et libérateur de Dieu (cf. *Lc* 10,19-20; 11,20). Elles rendent visible la domination de Dieu sur l'ensemble de sa création, une création nouvelle déjà à l'œuvre (cf. *Lc* 10,19-20; 11,20), en prémices du Règne déjà présent (cf. *Mt* 9,1-8; *Mc* 2,9-11; *Ac* 4,9-11; 14,9-10), en arrhes d'une libération et d'une réconciliation aux dimensions vraiment universelles: eschatologiques (*Mt* 12,28; *Lc* 11,20)[181].

2.3 *Les charismes et la révélation du Dieu trinitaire: caractère épiphanique des dons de l'Esprit (*φανέρωσις et πνευματικά*)*

Toutefois, l'Esprit Saint n'est pas uniquement principe de tous les commencements, d'une nouvelle économie du salut, d'un don à transmettre. Il est en même temps principe d'une – radicalement nouvelle – révélation, manifestation ou communication de l'Auteur ou Donateur lui-même: après celle du Christ et en harmonie avec elle, il y joint son propre témoignage, et dévoile ainsi Dieu Un et Trine. Aussi, ses dons ne trouvent pas seulement leur signification de signes, moyens, ou stimulation de ces temps nouveaux et décisifs de l'économie de la grâce, du Royaume à l'œuvre dans l'espace et dans le temps. A travers eux, les «temps messianiques» se manifestent aussi en plénitude comme les «temps de l'Esprit Saint», laissant apparaître leur dimension complète qui pourrait être appelée, en définitive, celle des «temps de la Trinité»[182].

En effet, dans l'Ancien Testament, c'est à travers ses actes de puissance que Dieu intervenait en faveur de son peuple «à main forte et bras étendu» (en *Dt* 4,32-37; *Dt* 6,4.21-24; 7,8; 43,11-12; cf. *Ac* 7,36)[183], pour le libérer, le défendre, conclure avec lui une alliance particulière, lui montrer sa fidélité, sa présence bienveillante (cf. *Dt*

---

[181] «Si c'est par l'Esprit de Dieu que je chasse les démons, alors le règne de Dieu vient de vous atteindre» (*Mt* 12,28; en *Lc* 11,20: «par le doigt de Dieu»; cf. aussi *Ac* 10,28). Cela veut dire que «l'homme fort» a déjà été ligoté par «un plus grand» que lui (cf. P. GRELOT, «Miracles de Jésus», 69; cf. aussi X. LÉON-DUFOUR, «Miracle», 369-370, P.-H. MENOUD, «Esprit Saint», 94; *LG* 5). Ainsi, les signes accompagnant la parole des disciples sont parfois résumés par «autorité sur les esprits impurs» (*Mt* 10,1; cf. *Mc* 6, 6b-7b), comme manifestation de cette domination, de la royauté de Dieu sur les forces ennemies (cf. *Lc* 10,19-20; 11,20).

[182] «Cette doctrine paulinienne sur les charismes nous révèle la conviction qui régnait dans l'Eglise des origines: que l'âge messianique, ouvert par la mort et la résurrection du Christ, était l'âge du Saint-Esprit, envoyé au peuple de Dieu pour y accomplir son œuvre de renouvellement» (B.C. BUTLER, «Institution et charismes», 314).

[183] Cf. R. MARTIN-ACHARD, «Miracle. AT», 177-179.

4,39-40; 7,8), mais aussi pour lui faire goûter des arrhes de la terre promise, afin de le faire arriver à la possession définitive (cf. *Dt* 6,21-23). Il se manifestait de cette façon à Israël comme un Dieu vivant et unique: les signes et prodiges sont liés directement à la confession de foi en Dieu Un, le *Sh'ma* (cf. *Dt* 6,4-13), et font ainsi partie des moyens de révélation de Dieu aux hommes, ils représentent une réalité profondément relationnelle.

De façon semblable, le Nouveau Testament met les dons de la grâce en lien très strict non seulement avec l'assistance de Dieu, mais aussi avec une nouvelle révélation du mystère de Dieu comme Un-Trine, comme une nouvelle étape décisive de la rencontre de Dieu et de l'homme[184]. Lorsqu'en 1*Co* 12,4-11, les différents types de dons (χαρίσματα, διακονίαι, ἐνεργήματα) trouvent leur triple référence, respectivement, à l'Esprit, au Seigneur, et à Dieu «qui produit tout en tous», l'Esprit Saint est posé, de même que le Christ et Dieu, voire de façon toute particulière. Il est décrit comme la source de l'ensemble des dispensations: c'est lui qui les «donne» et qui est qualifié d'auteur de «tout cela» (vv. 8-10.11). Sa place est nommée par neuf fois dans 1*Co* 12,1-11, en introduction du discours des charismes de 1*Co* 12–14[185]. La nouveauté de ces dons qui permettent de l'expérimenter, correspond donc pour les croyants à une radicale nouveauté de message, dont l'Eglise ne prendra pleine conscience que peu à peu. Ce message nouveau demandera à son tour une nouveauté de langage: l'Esprit est une Personne, et non seulement une force vitale, une puissance impersonnelle, et encore moins une force obscure au-delà du contrôlable. Il est un Sujet, et non seulement un objet: Paul réagira de diverses façons

---

184 A. VONIER, *L'Esprit et l'Epouse*, 37-38, parlera de «deux théophanies», deux «avènements», à travers la venue du Fils dans la chair qui se sert de la nature humaine, et celle de l'Esprit qui «se sert de signes et de prodiges». Selon K. RAHNER, *Serviteurs du Christ*, 28, «la double procession du Verbe et de l'Esprit Saint dont le Père est le principe, définit à la fois la vie intra-trinitaire et l'économie du salut» ou «la double et indivise communication de lui-même que Dieu opère dans le Verbe et dans l'Esprit Saint». Selon le *Catéchisme de l'Eglise catholique* (*CEC* 244) l'«envoi de la personne de l'Esprit après la glorification de Jésus révèle en plénitude le mystère de la Sainte Trinité».

185 Cf. J. BUDILLON, «La première épître», 482. Pour F. PRAT, *La Théologie*, II, 159, il ne pourrait donc pas être question ici d'une «gradation ascendante» (et d'une «sphère d'activité inégale») depuis l'Esprit jusqu'à Dieu; l'auteur dénonce de cette façon toute approche qui déprécierait l'œuvre de l'Esprit (χαρίσματα) au profit de celle du Seigneur (διακονίαι) et de Dieu (ἐνεργήματα). Quant aux *Actes des Apôtres*, ils ont pu être appelés «l'Evangile de l'Esprit» (J. GUILLET, «Esprit de Dieu», 398).

contre toutes ses réductions (cf. 1*Co* 12,1-3; 14,32; *Ep* 4,17). Esprit de relation, il nous met en rapport avec les autres Personnes divines et nous introduit dans le mystère de Dieu lui-même. Esprit du Christ, du Fils, Esprit de Dieu[186], faisant du croyant son propre temple (cf. 1*Co* 6,19), il l'incorpore en même temps au Christ, comme membre du Corps de celui-ci (cf. 1*Co* 12,27), et le fait devenir également le «temple de Dieu» (1*Co* 3,16-17)[187]. Il n'est plus extérieur à l'homme; sans se confondre avec lui, il habite non seulement son cœur (cf. *Rm* 5,5; 1*Co* 6,19; 2*Co* 1,22; *Ga* 4,6), son esprit (cf. *Rm* 8,16; 1*Co* 6,17), mais aussi son corps (cf. 1*Co* 3,16-17; 6,19-20): l'homme en sa totalité (cf. *Rm* 8,9).

Aussi, la mission de l'Esprit rendu en quelque sorte visible à travers les charismes, et en confirmation, en unité et continuité avec la mission visible du Fils (cf. *Jn* 14,16.26), révèle l'œuvre et la présence du Dieu unique en Trois Personnes. Ce caractère épiphanique rejoint peut-être le sens le plus profond des dons de l'Esprit comme manifestation (φανέρωσις, 1*Co* 12,7)[188]. Tout en étant une preuve de la fidélité de Dieu à son alliance, ils sont aussi un sceau visible d'une nouvelle présence du Dieu invisible, par le Christ et dans l'Esprit[189]. Au moyen de ses dispensations auxquelles il confère sa propre marque de reconnaissance (cf. 1*Co* 12,7; *Ga* 3,14; *Jl* 3,1-5), l'Esprit va dire

---

[186] Distinct, l'Esprit ne peut pas être dissocié d'avec le Christ et d'avec Dieu (cf. J. BUDILLON, «La première épître», 482), étant «l'Esprit du Christ» (*Rm* 8,9; cf. *Ac* 16,7; 2*Co* 3,17; *Ph* 1,19); «Esprit de Dieu» (1*Co* 2,11.14; cf. *Rm* 8,11.14; 1*Co* 2;12; 6,11; 12,3; 2*Co* 3,3), qui «sonde tout, même les profondeurs de Dieu» (1*Co* 12,10). Cf. aussi J. GUILLET, «Esprit de Dieu», 395; 396-397; P.-H. MENOUD, «Esprit Saint», 94.

[187] La relation à Dieu se fera désormais «dans» le Christ, mais «par» l'Esprit (cf. *Ep* 2,20-22). «Ser templo del Espíritu Santo y ser miembro de Cristo es, en realidad, una y la misma cosa. Según 1*Co* 3,16 somos templo de Dios porque el Espíritu Santo habita en nosotros. La presencia del Espíritu en nosotros equivale a la de Cristo (cf. *Rm* 8,9ss)» (L.F. LADARIA, «El Dios Vivo», 103). En *Ga* 3,27, il est question d'être «baptisés en Christ», alors qu'en 1*Co* 12,13, nous sommes baptisés «dans un seul Esprit pour être un seul corps».

[188] «La richesse du thème de la *phanerôsis* chez Paul prouve donc que ce n'est pas un hasard si celui-ci l'associe au *charisme*, don de grâce, qui, en sa fragilité passagère, reflète quelque chose de la présence de l'Esprit illuminant toute chair pour lui faire refléter la gloire du Christ» (A.-M. DE MONLÉON, «L'expérience des charismes», 347-348).

[189] Il y a une stricte synergie des Trois: «Et moi, je vais envoyer sur vous ce que mon Père a promis» (*Lc* 24,49). En *Mt* 28,20, c'est Jésus qui sera présent jusqu'à la fin du monde; en *Jn* 14,16-18, c'est l'Esprit, un autre «Paraclet», qui restera avec les disciples pour toujours.

à chaque fois un aspect particulier de ce qu'il est lui-même et par là, quelque chose des profondeurs du mystère de Dieu (cf. 1*Co* 2,10b)[190]. En effet, les apôtres et les disciples ont reconnu dans tous ces dons répandus, l'action du Seigneur glorifié, celle de l'Esprit-Saint, et de Dieu, ce qui pour eux ne faisait souvent que «tout un»[191]. La Pentecôte est elle-même un témoignage éclatant, rendu à Jésus par Dieu et l'Esprit Saint, tout en étant aussi celui de Jésus et de l'Esprit Saint, rendu à Dieu, et celui de Jésus et de Dieu, rendu à l'Esprit Saint (cf. *Ac* 2,17.22.24.32.36.38).

Comme la distinction des Personnes divines et de leurs rôles respectifs ne peut s'accomplir, de par leur nature, que dans l'unité de Dieu Un et Trine, ainsi la distinction de leurs dispensations ne peut-elle être envisagée que comme leur œuvre et propriété commune[192], même si, selon les circonstances, le sujet et l'aspect traité, les dons peuvent être attribués à telle ou telle Personne[193]. Il s'agirait peut-être, au contraire, de voir, à travers ce «faisceau trinitaire», l'origine, la source, la des-

---

[190] Cf. P. ROSSANO, «Lettere ai Corinzi», 162. «Epiphanie de la présence de l'Esprit Saint, les charismes refléteront quelque chose des traits distinctifs de sa personnalité et de sa manière d'agir» (A.-M. DE MONLÉON, «L'expérience des charismes», 351). En *Rm* 1,19-20, la manifestation de Dieu consiste en ce que les choses invisibles de Dieu se rendent visibles à travers ses œuvres (cela ressort davantage en grec).

[191] Cf. le lien des dons spirituels au Christ Seigneur, en *Ac* 14,3; 18,9-10; *Rm* 12,4-5; 1*Co* 12,5; *Ep* 4,7-11; à l'Esprit Saint, en *Ac* 8,29.39; 11,12; 13,2; 16,6.7; 20,23.28; 21,11; 1*Co* 12,1.4.8.11; à Dieu, en *Ac* 15,12; *Rm* 12,3-6; 1*Co* 7,7; 12,6.18.24-25.28-31; 2*Tm* 1,6, etc. Cf., pour les mêmes événements attribués aux différentes Personnes, p.ex.: à l'Esprit Saint et à Dieu, *Ac* 11,15 et 11,17.18b; *Ac* 11,21 et 11,23; ou à l'Esprit et à Dieu, *Ac* 10,19 et 10,28b; au Seigneur et à Dieu, 10,13-15 et *Ac* 10,28b; à l'Esprit Saint et au Seigneur, *Ac* 9,31 et 19,20. Ainsi les Trois travaillent à la même œuvre, à tour de rôles et ensemble, … mais ce serait un autre sujet à explorer.

[192] Cf. notre ch. I, nt. 67. Pour IRÉNÉE DE LYON (cf. *Adv. Haer.* V, 6, 1; V, 28, 4, in SC 153, 73; 361), le Père modèle l'homme par le moyen de ses deux Mains que sont le Fils et l'Esprit. Cf. aussi ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Lettres à Sérapion sur la divinité du Saint-Esprit*. I, 28-31, in SC 15, 134-139: «En effet, le Père fait toutes choses par le Verbe dans l'Esprit, et c'est ainsi que l'unité de la sainte Trinité est sauvegardée […]. […] Car les [dons] que l'Esprit départit à chacun, ce sont ceux qui sont accordés de la part du Père par le Verbe. […] En effet, l'Apôtre ne marque pas comme différents et séparés les dons accordés par chaque [personne de la Trinité], mais [il indique] que les dons sont accordés dans la Trinité et qu'ils proviennent tous d'un seul Dieu» (les mots entre parenthèses carrées sont de l'éditeur).

[193] Ces appropriations ne peuvent être prises au sens exclusif, avec des contenus théologiques trop étanches, cf. M.-A. CHEVALLIER, *Esprit de Dieu*, 153-154. Cf. aussi F. PRAT, *La Théologie*, II, 160; L. TURRADO, «Carisma y ministerio», 334; A. RÓDENAS, «Visión general», 230. Cf. aussi D.E.H. WHITELEY, *The Theology of St. Paul*, 124-129.

tination unique de la diversité de ces dons enracinés dans le mystère même du Dieu Un et Trine, et dans sa révélation comme tel aux hommes[194].

2.4 *Les charismes, signes du pas-encore: caractère limité des dons. Valeur des charismes ici-bas par rapport au monde à venir*

Instruments appartenant au mystère de l'incorporation au Christ (cf. 1*Co* 12,13ss.), les charismes apparaissent comme des moyens de croissance et de l'édification du Temple spirituel de Dieu en Christ, dans l'Esprit (cf. *Ep* 2,20-22). Il sont donnés dès ici et maintenant, pour ce temps d'attente du retour du Christ, «jusqu'à la révélation de notre Seigneur Jésus-Christ» (1*Co* 1,7-8), mais ordonnés déjà à la construction du Royaume de Dieu et à la croissance eschatologique du Corps du Christ formé à partir de la «demeure terrestre» de chacun et de tous, vers «l'habitation céleste» (2*Co* 5,1-5), jusqu'à la taille du Christ Tête, dans sa plénitude, le plérôme (cf. *Ep* 1,10; 2,20-22; 4,12-13.15). Ils nous permettent de nous insérer ainsi dans le «projet éternel» de Dieu (*Ep* 3,11), où s'entrecroisent en même temps, comme nous l'avons vu, les différentes dimensions de cette édification, personnelle et communautaire ou ecclésiale, locale et universelle, visible et spirituelle, temporelle et éternelle. Cette mystérieuse économie de Dieu, fait donc apparaître une double signification des charismes: leur tâche est de nous entraîner, à partir des nécessaires étapes et dimensions d'ici-bas, individuelle et collective, vers une dimension plus large, universelle et eschatologique, et de nous faire passer à notre vraie destination. Ainsi, de par leur nature, ils vont porter conjointement ces deux marques: celle de l'attente, et celle de l'accomplissement, du déjà-là.

Signes du «temps présent», de «ce monde qui passe», ils ont donc en eux quelque chose d'éphémère, de partiel. Ils sont un reflet imparfait de ce qui doit venir, car ce n'est pas encore le temps de la perfection, car le temps de «connaître comme je suis connu», donc de la réciprocité parfaite et de la pleine vision «face à face», n'est pas encore venu (cf. 1*Co* 13,8-13). En ce sens, ils participent à l'ambiguïté des signes[195]. Mais pourtant, Paul est loin de déprécier ou de minimiser ces dons, car ils sont une parole que Dieu lui-même adresse à son peuple (cf. 1*Co* 14,21; il en

---

[194] Cf. M.-A. CHEVALLIER, *Esprit de Dieu*, 154; H. SCHÜRMANN, «Les charismes spirituels», 542.

[195] H. CONZELMANN, «Χάρισμα», 610: «Domina questa dialettica: c'è il dono, ma il suo possesso è solo provvisorio»; cf. A. DE MONLÉON, «L'expérience des charismes», 350.

est de même pour 1*P* 4,11). Aussi limitées que soient «à présent» la vision et la connaissance, aussi passagers les langues et les prophéties (cf. 1*Co* 13,8-10), c'est pourtant ce qui nous est donné d'entrevoir du mystère, en ce monde: ces modes de communication sont ajustés et correspondent à l'âge présent, comme déjà un infime degré de la vision, de la connaissance dans la béatitude. Ils sont donc soumis aux conditions de ce temps, qui attend encore de voir la plénitude et qui porte les empreintes de l'inachevé: en tant qu'effets de l'unique grâce du Christ, ils épousent les caractéristiques de la «grâce-pour-nous», dans l'ici et maintenant, «car nous avons été sauvés, mais c'est en espérance» (*Rm* 8,23-25).

Si le don de l'Esprit est lui-même «acompte de notre héritage» (*Ep* 1,14), ses «manifestations» (1*Co* 12,7), faisant partie de ses «arrhes» (2*Co* 1,22; 5,5) ou «prémices», sans être une pleine possession, en sont déjà un avant-goût. Dans leur incomplétude du *pas-encore*, ils sont des signes eschatologiques d'une nouvelle époque inaugurée par le Christ et appartiennent au *déjà-là* de la glorification du Christ et de sa Seigneurie, des temps nouveaux de l'Esprit Saint, des temps de la Trinité: du Règne et de la victoire de Dieu[196], de la nouvelle création dans le Christ et par l'Esprit (cf. 2*Co* 5,17). Les arrhes, aussi fragmentaires qu'ils puissent être par rapport à la possession finale, sont déjà une garantie du monde à venir, car l'Esprit est donné de façon définitive et irrévocable, dans le présent (cf. *Jn* 14,16)[197], afin d'animer de l'intérieur, à tout instant, le quotidien «ordinaire» de la vie du chrétien et de l'Eglise, et non seulement dans l'«extraordinaire»: l'équipement de l'Esprit est devenu en effet un trait typique, distinctif des chrétiens[198].

2.5 *Les charismes et le facteur du temps: conséquences pratiques*

2.5.1 Cristallisation des charismes selon l'époque de fondation des communautés chrétiennes et selon l'époque d'histoire du salut

Alors que la variété des membres du corps et de leurs charismes respectifs peut se comprendre de façon «synchronique», Paul introduit aussi

---

196 Pour THOMAS D'AQUIN, *S. Th.* II-II, q. 177, a. 1, praet., il est clair que tout don gratuit est donné en rapport avec le Règne. Pour la *TOB. NT*, 533, nt. w, «le don de l'Esprit est un gage et un avant-goût de la gloire céleste».

197 Cf. H. CONZELMANN, «Χάρισμα», 610: «Il futuro non è più inteso, in modo semplicemente apocalittico, come un tempo ancora da venire; mediante la χάρις già il presente è escatologicamente determinato come tempo dello Spirito».

198 Cf. H. CONZELMANN, «Χάρισμα», 616.

un «axe diachronique» dans sa compréhension des dons spirituels[199]. A travers plusieurs images convergentes, il exprime une association particulière de certains à l'œuvre de Dieu à des moments historiquement différents et décisifs, en partant de sa propre expérience. Il est le «père», unique, car il «a engendré» les Corinthiens (ou les Galates) en Jésus Christ, à la différence des «pédagogues en Christ» ou «précepteurs» qui peuvent être nombreux et viennent chronologiquement après (cf. 1*Co* 4,15; *Ga* 4,19). Etant celui qui le premier, a apporté l'Evangile du Christ, il se distingue en cela de celui qui baptise ensuite (cf. 2*Co* 10,13-16; 1*Co* 1,17), et il le souligne par son soin attaché à ne pas «tirer de fierté de travaux tout faits sur le terrain des autres» (2*Co* 10,14-16; cf. *Rm* 15,20-21). Il est encore celui qui a «fiancé» les Corinthiens au Christ, à la différence de ceux qui sont venus après lui (cf. 2*Co* 11,2b.5.13-15; 10,4b). Dans l'œuvre de la construction, il est un bon architecte qui «pose le fondement», et non celui qui «bâtit dessus» (1*Co* 3,10; en *Tt* 1,5-6, il s'agira pour le second, plus concrètement parlant, d'«achever l'organisation»). Dans le champ de Dieu, «celui qui plante» se distingue de celui qui «arrose»; à celui qui «laboure» ou «sème», suit celui qui «récolte» ou «foule le grain» (cf. 1*Co* 3,1-23 et 9,10-11.14), en reconnaissant au premier une place unique, originaire, dans le dessein de Dieu pour l'Eglise et pour le monde.

La distinction des charismes qui ressort de toutes ces images est évoquée en même temps pour souligner leur fondamentale unité et solidarité dans une œuvre commune[200]. «Celui qui plante et celui qui arrose, c'est tout un»: ils travaillent ensemble (1*Co* 3,8-9) et ne sont que des «serviteurs du Christ», «intendants des mystères de Dieu» (1*Co* 4,1-2ss) qui lui seul compte. C'est donc une excellente introduction faite par Paul à son discours des charismes de 1*Co* 12–14, qu'il faudrait voir

---

[199] Le point de départ pour notre réflexion de cette partie a été la recherche paulinienne de M.-A. CHEVALLIER, *Esprit de Dieu*, que nous avons adaptée et développée à partir des passages significatifs de l'ensemble de l'Ecriture.

[200] L'image est exposée dans le contexte des divisions dans l'église de Corinthe (cf. 1*Co* 1,11-13) qui trouvent un prétendu point de départ dans les dons différents de Paul et d'Apollos, etc. Paul consacrera deux chapitres entiers de la 1*Co* (1*Co* 3–4) et trois chapitres de la 2*Co* (2*Co* 10–12), à la gestion des problèmes-nœuds de cette communauté, ceux de places, de «partis», de «faux-apôtres», générés par des personnages influents, introduisant des divisions et détruisant, en l'absence de Paul, son autorité (cf. 1*Co* 1,11-17; 3,3-6.22; 4,5-6; 2*Co* 11,5.13-15; 12,11.20). Cf. R.E. BROWN, *Introduzione al Nuovo Testamento*, 707: «E inevitabile che – si tratti di un carisma o di un ufficio – quando un cristiano si vanta di avere un ruolo che gli altri non hanno, sorgano questioni di superiorità e di invidia».

tout entier à cette lumière-ci. Le rôle des apôtres et des fondateurs des églises, aussi essentiel et unique qu'il puisse être, est donc relatif à l'œuvre de Dieu lui-même. En définitive c'est Dieu qui, se servant de ses jardiniers, «fait croître» son champ (1*Co* 3,6-9; cf. 3,22), c'est lui qui édifie sa construction en vrai architecte (cf. *He* 11,10), où l'architecte et les maçons humains se dépensent chacun à sa façon, où les «fondations» apostoliques sont posées sur l'unique fondement et pierre maîtresse Jésus Christ (cf. 1*Co* 3,10-11; *Ep* 2,20)[201]. Le rôle de «père» est de même relatif à la paternité et à la famille de Dieu lui-même (cf. *Rm* 8; *Ep* 2,22), le rôle de celui qui fiance, au vrai Fiancé, le Christ (cf. 2*Co* 11,2).

Cette distinction paulinienne des charismes et fonctions est donc relative aux différentes étapes de fondation des nouvelles communautés chrétiennes: naissance ou croissance, et aux serviteurs qui ont agi, chacun, «selon la grâce» que le Seigneur leur a donnée, comme Paul et Apollos, ou Paul et Tite, cf. *Tt* 1,5-6[202]. C'est parce que les grâces de préparation ou de «commencements» sont différentes des «celles de la maturation»[203], que les prophètes de l'Ancien Testament, tout en ayant un charisme analogue à ceux du Nouveau, n'ont pas le même rôle, le même contenu ni la même importance. La forme, le contenu et le but particulier d'un charisme semblent ainsi évoluer non seulement avec la période de la vie d'un homme, d'une communauté, mais aussi avec la période propre de l'histoire, non seulement humaine ou intramondaine, mais celle du salut et de la révélation de Dieu aux hommes, par laquelle le temps de Dieu s'articule aux temps des hommes. C'est parce qu'il s'agit d'un moment tout particulier, non simplement «chronologique-

---

[201] Cf. M.-A. CHEVALLIER, *Esprit de Dieu*, 35-48; l'auteur parle de la «corporation des ouvriers», de leur solidarité, les fonctions étant inséparables les unes des autres (cf. *ibid*., 40).

[202] La fonction de Paul-architecte qui a posé le fondement «selon la grâce» que Dieu lui a donnée (cf. 1*Co* 3,5.10), correspond à la description des χαρίσματα en *Rm* 12,6, que l'on a et exerce «selon la grâce accordée». Cf. *Rm* 1,5; 15,10.15-16; 15,10; *Ga* 1,15; 2,9; *Ep* 3,2.7.

[203] On peut voir, pour cette idée et pour ces expressions citées, A.-M. DE MONLÉON, «L'expérience des charismes», 360. Les commentateurs parleront dans ce sens de fondation «en pays païen des chrétientés nouvelles», et de travail «dans une chrétienté constituée» (F. PRAT, *La Théologie*, III, 499-500); de mission «*ad ecclesias condendas*», et «*ad ecclesias conditas*» (S. TROMP, *Corpus Christi*, I, 79) et en conséquence, de l'organisation de l'Eglise «*in fieri*» et «*in facto esse*» (*ibid*., I, 19); ou des missionnaires poussés par l'Esprit à fonder de nouvelles communautés chrétiennes, et des évangélistes prêchant l'Evangile dans les églises déjà établies (cf. C. BOYER, «Carismi», 794).

ment», mais aussi qualitativement, et théologiquement parlant, qui suit immédiatement les deux missions divines, que les envoyés de Dieu, apôtres et les prophètes de l'Eglise naissante, tout en relevant d'un charisme analogue à celui des apôtres et des prophètes qui leurs succèderont dans la période subapostolique, pris au sens large, comme ceux de la *Didaché*, n'ont pas le même rôle à accomplir. Les premiers sont fondateurs, porteurs d'une «révélation obligatoire» et «"dépositaires de fonctions" constitutives de l'Eglise»[204], à cause de leur lien particulier avec le Seigneur Jésus et son Esprit. Leur temps, à la différence de celui de leur continuateurs, est en effet le moment historique de la «plantation eschatologique», du début de la «construction eschatologique» où Paul et les apôtres, à la suite de Jésus, deviennent des collaborateurs de Dieu et des instruments privilégiés du «surgissement eschatologique du nouveau peuple», par leur participation à l'inauguration de «l'ère décisive du salut final», œuvre de Dieu qui est le maître souverain de toutes les étapes[205], qui fonde, engendre, établit, pose, construit, et qui donnera également lui-même la croissance (cf. *Ep* 4,15-16).

2.5.2 Cristallisation des vocations et des charismes: établissement des services et fonctions (tous – quelques-uns)

En effet, le rôle des apôtres et des prophètes, ouvriers de la première heure se détache donc, sans toutefois en être jamais disjoint, de celui des autres croyants et serviteurs, de par la place toute spéciale que Dieu leur a désignée dans son dessein historique du salut, et du fait de leur participation dans l'acte fondateur de Dieu lui-même, dans le Christ, par l'Esprit. «Ce mystère, Dieu ne l'a pas fait connaître aux […] générations passées comme il vient de le révéler maintenant par l'Esprit à ses saints apôtres et prophètes» (*Ep* 2,5; cf. *Col* 1,25). Ces derniers jouent un rôle unique, tout à fait à part, de «mettre en lumière comment Dieu réalise le mystère» (*Ep* 3,9-10), ayant reçu la révélation et la grâce de l'annonce et de la construction fondatrices. D'où la construction de Dieu bâtie sur «Jésus Christ lui-même comme pierre maîtresse» reçoit «pour fondation les apôtres et les prophètes» (*Ep* 2,20-22; cf. 3,5). D'où aussi, dans le corps, «premièrement des apôtres, deuxièmement des prophètes, troisièmement des

---

[204] H. SCHÜRMANN, «Les charismes spirituels», 558.

[205] Cf. M.-A. CHEVALLIER, *Esprit de Dieu*, 34 et 47, de même que 83-84 et 132-133. Les exppressions citées sont siennes.

hommes chargés de l'enseignement» (1*Co* 12,28; cf. *Eph* 4,11); s'il ne s'agit pas ici exclusivement des douze, il est toutefois question de la continuation de cette fonction primordiale pour l'Eglise. Paul aura une conscience très aiguë du rôle exceptionnel de son ministère apostolique reçu par grâce à l'intention des païens (cf. *Ep* 3,3-9). Quant à la place toute spéciale de Pierre dans l'édification, comme partie des fondations, elle est définie par Jésus lui-même: «Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise» (*Mt* 16,18b)[206]. Il y a donc en premier lieu, dans les communautés chrétiennes, le charisme apostolique des Douze et de Paul, don suprême lié à la personne même de Jésus Christ. Il est porté par ceux qui ont reçu leur appel et leur apostolat unique directement du Seigneur, par son choix souverain et par la grâce de Dieu manifestée en définitive par la «force d'en haut», les rendant capables d'accomplir leur double fonction de continuateurs privilégiées de l'œuvre du Christ dans le monde et de dépositaires de son héritage «au nom du Seigneur Jésus et avec son pouvoir» (1*Co* 5,4)[207]. Témoins authentiques de la résurrection et de l'événement pentecostal, ils assurent le «lien à la Tête» (*Col* 2,19), l'authenticité du message, à travers la transmission de la Parole du Seigneur et l'annonce de l'Evangile, ainsi que les décisions fondatrices concernant la vie des communautés[208]. De même, la vocation et le rôle unique de Paul dans les fondations et, plus largement, dans le dessein de Dieu, lui confèrent un pouvoir spécial pour l'édification de ses fidèles, qui comporte aussi une régulation de la vie de nouvelles communautés chrétiennes par des indications et règles précises de vie et de fonctionnement (cf. 1*Co* 4,17)[209].

---

[206] Cf. M.-J. LAGRANGE, *Evangile selon saint Matthieu*, 324: «le nom de Pierre appelait nécessairement l'idée d'un bâtiment. Enlevez l'acte de bâtir, tout sel de la phrase disparaît». «La situation de Pierre dans l'Eglise est celle d'un rocher sur lequel est bâti un édifice; grâce à ce fondement, l'édifice tiendra bon».

[207] Cf. 1*Co* 3,5-6.22; 4,15; 15,5-10; *Ga* 1,1.11-12.16; 2,7-9.

[208] Pour P. MENOUD, «Ministère», 174: «Les ministères de la parole occupent toujours le premier rang dans les listes des ministères (cf. aussi 1*Tm* 5,17), car l'Eglise se nourrit de la parole apostolique, prêchée et appliquée par des hommes capables de le faire. Il n'y aurait plus de vie chrétienne sans la connaissance de la révélation survenue dans l'histoire et transmise par la tradition dont les apôtres sont les premiers chaînons». Cf. aussi THOMAS D'AQUIN, *S. Th*. II-II, qq. 171-178.

[209] Cf. 2*Co* 10,3-8.13-17; 2*Co* 13,10; cf. 1*Co* 14,36-39. Pour A. Vanhoye, «In tutto questo vediamo che san Paolo non si è accontentato, nel fondare le sue Chiese, di un semplice insegnamento generale, ma ha dato alle sue comunità un'organizzazione anche giuridica» (A. VANHOYE, «Legge, carismi e norme», 64).

Cependant, il y a aussi le charisme apostolique d'autres «envoyés» (ἀπόστολοι) au sens plus large, reçu par un appel direct de l'Esprit, mais transmis à travers les hommes (cf. *Ga* 1,11), de ceux qui, sans avoir vu le Seigneur Ressuscité, ont tout autant la mission d'annoncer l'Evangile, existant à côté des apôtres aidés par les prophètes dans la formulation du message et par des hommes chargés d'enseignement ou des évangélistes, dans sa transmission (cf. 1*Co* 12,28, *Ep* 4,11), d'abord comme leurs collaborateurs, puis à leur «place», comme leurs successeurs, avec la disparition des témoins directs[210]. Ainsi, l'expérience de ἐν ἀρχῇ apostolique pentecostal, se reproduisant en quelque sorte, selon Pierre, à chaque nouvelle étape de l'annonce de l'Evangile et dans la naissance successive de nouvelles communautés chrétiennes, assure leur continuité avec l'origine (cf. *Ac* 11,15-18; 15,7-9.11). De cette façon, l'expérience de l'effusion de l'Esprit manifestée par les charismes, dont certains deviennent en aval des fonctions visibles et établies, témoigne de ce lien génétique ecclésial, garant d'une transmission fidèle du trésor reçu.

Cependant, tous ces autres dons, charismes, services ou ministères communautaires n'ont pas la même évidence, vérifiabilité et degré de certitude que ce qui a procédé de l'historicité du choix accompli par Jésus, car l'Esprit Saint n'a pas la même visibilité que pouvait avoir le Christ, et il agit aussi à travers l'esprit faillible de l'homme. Ils demandent donc, de par leur nature spirituelle, un travail de discernement des esprits, une vérification et une confirmation: «examinez tout avec discernement, retenez ce qui est bon» (1*Th* 5,21). Avoir été témoin de fait de la résurrection ne suffit pas pour en avoir le titre, alors que cinq cents frères ont eu ce privilège (cf. 1*Co* 15,6). Déjà parmi les foules de disciples à la suite de Jésus, seulement douze ont été choisis, puis soixante-douze (cf. *Ac* 1,21-26). Il faut donc un choix qui remplace celui du Seigneur lui-même, ce qui s'exprimera, pour certaines fonctions et missions, par un geste «humain», p. ex. une imposition des mains (cf. *Ac* 6,6; 13,2-3; 1*Tm* 4,14), et une régulation communautaire (cf. 1*Co* 14,26-40), une «cooptation» spéciale, avec son procédé précis (cf. *Ac* 1,21-26)[211].

---

[210] Cf. P. MENOUD, «Ministère», 174. Sans entrer dans les détails de l'évolution des diverses fonctions, on constate que les noms de fonctions des «apôtres-prophètes-docteurs-évangélistes» sont progressivement remplacés par ceux des «épiscopes-presbytres-diacres» dans les communautés primitives (cf. L. TURRADO, «Carisma y ministerio», 338, 344-335).

[211] Cf., pour ces procédés: *Ac* 6,1-7, le choix des Sept, au moment historique de la distinction des tâches; *Ac* 14,23, la désignation des anciens dans les églises de Lystre, d'Iconium et d'Antioche; *Ac* 20,17-36, la transmission de la charge de Paul à des anciens (épiscopes) d'Ephèse; 1*Tm* 4,14, l'établissement de Timothée; *Ac* 13,2-3,

Mais s'il reste vrai qu'«à chacun de nous […] la grâce a été donnée» (*Ep* 4,7), – l'enjeu étant de «mettre les saints en état d'accomplir le ministère pour bâtir le Corps du Christ» (*Ep* 4,12), – l'activité du Corps a cependant été répartie «à la mesure de chacun» (*Ep* 4,16 ; en réalité «de chaque partie»). Aussi, les dons vont-ils être possédés et exercés de façons variées, selon leur intensité, leur fréquence d'utilisation, leur permanence. La différence portera aussi bien sur des espèces distinctes de dons que sur des «degrés» divers de charismes semblables, constituant ainsi de nouvelles espèces de charismes et de fonctions qui leur correspondent dans le Corps du Christ. Si chez Paul, comme nous l'avons vu, il y a différentes manières de décrire les dons, par les verbes (ainsi, prophétiser), par les noms communs (prophétie), par les noms de personnes (prophète), elles ne peuvent pas être considérées comme des distinctions trop tranchées, voire des oppositions, entre les charismes et les fonctions ou ministères institués[212]. Ce, serait, dépassant la présentation paulinienne, appliquer un sens contemporain et réduit aux mots («ministère» ou «fonction», «charisme»), et donc une erreur méthodologique, mais aussi théologique. Paul, tout en distinguant d'une certaine manière et indiquant ainsi une dynamique interne contenue dans ces dons, veut visiblement unir dans une même liste ou catégorie les dons plus spontanés et ceux qui sont plus stables: Dieu les a tous établis (cf. 1*Co* 12,29-30). En *Rm* 12,6-8 et 1*Co* 14,3.21, les participes présents substantivés sont une autre manière de présenter les dons, comme une espèce de substantifs déverbatifs (le présidant, le prophétisant, etc.), à mi-chemin entre l'action pure et son objectivation à travers un nom de personne, comme si l'on voulait déduire un charisme-fonction à partir d'une action prise sur le vif[213]. Une chaîne logique se forme ainsi petit

---

l'envoi en mission de Barnabas et de Saul; *Ac* 15,1-35 la manière de dirimer le conflit d'Antioche en Assemblée de Jérusalem, avec tout un système de «délégations» pour la communication des questions et des décisions en amont et en aval, etc. C'est autant de pistes de recherches possibles.

[212] Les prophètes qui sont, en 1*Co* 12-14, avec les apôtres, à la tête des fonctions constitutives ecclésiales (cf. 1*Co* 12,28.29), sont plus loin les charismatiques des plus «effervescents» qu'on rappelle à l'ordre (cf. 1*Co* 14,1.12.37.39-40), et la prophétie (cf. 1*Co* 12,10) et prophétiser (cf. 1*Co* 14,1.3-6) seraient aussi de leur ressort. L'interprète devrait être en 1*Co* 14,28 apparemment une fonction, et non une action ponctuelle (si l'on suit rigoureusement la logique de noms communs et de personnes), alors qu'au verset précédent il est représenté par un verbe (interpréter), et que dans la présumée liste de la «hiérarchie» communautaire, il est le dernier, encore après les langues (1*Co* 12,30).

[213] Cf. aussi *supra*, ch. I, 1.3.2 et I, 1.5.1. Pour M.-A. CHEVALLIER, *Esprit de Dieu*, 205, ces expressions participiales «caractérisent l'homme par son activité». Pour J. SÁNCHEZ BOSCH, «Le Corps du Christ», 59, les participes signifieraient en

à petit, où toutes ces actions sont liées: pour être concrètement «prophète», il faut d'abord «prophétiser», exercer son don, ce qui a pour effet une «prophétie»[214]. En 1*Co* 12,28-30, dans la même liste se trouvent côte à côte les dons plus spontanés (miracles et guérisons) et les fonctions plus stables (le gouvernement et l'administration ou l'assistance) sont placées seulement après ceux-là, et emmêlées entre deux dons plus «spectaculaires» (guérisons et parler en langues), sans un classement trop stricte. De même en *Mc* 16,17-20, des dons hors du commun («chasser les démons», «parler des langues nouvelles», etc.), sont constitutifs de la fonction des apôtres, des envoyés. Plutôt donc que d'opposer des activités davantage occasionnelles et des services stables, à travers la correspondance des charismes et des personnes qui les exercent, Paul les met ensemble et nous pose devant l'évidence de la grâce à l'origine de toutes ces réalités, sans exception. Nous sommes ainsi témoins privilégiés du moment précis où un verbe, un faire, devient une action-en-train-de-se faire, un don commence à se cristalliser dans un service de la communauté, dans un ministère précis, sans pour autant cesser d'être considéré, à l'égal de tous les autres, comme don de l'Esprit.

Ainsi, même si tout le peuple doit être «prophétique», c'est seulement une certaine répétition, fidélité, constance ou durée de l'activité, et non un exercice ponctuel, qui permettra à la communauté de «juger» (1*Co* 14,29). Il faudra reconnaître, – dans un discernement qui engage les différentes instances communautaires et en particulier ceux qui en portent le souci, – un appel à un service plus stable, le confirmer, en conséquence, et l'«investir» éventuellement, si c'est le cas. Certaines fonctions et responsabilités ne vont être confiées à des candidats qu'en présence de caractéristiques ou de qualités déterminées. Par là, on reconnaît la nécessité d'une «disposition» préalable: d'un charisme, d'un appel de Dieu qui précède l'initiative de l'homme, et que l'on perçoit et estime dans le candidat avant de «l'investir». Ces critères concernent en premier lieu la qualité de personnes déjà «investies» par l'Esprit, pneumatiques, l'intégrité

Rm 12,6-8 davantage des fonctions stables dans l'Eglise: l'enseignant, le présidant, etc. Mais 1*Co* 14,2.4.5.6.11.13 (*Rm* a été écrit à Corinthe) utilise des participes présents qui n'expriment pas forcément un passage à une fonction durable: «le parlant» en langues, «le prophétisant» et donc, sous un point de vue, des dons pneumatiques par excellence. C'est la nature de dons qui va déterminer ce passage.

214 Cf. aussi A. VANHOYE, *I carismi*, 84, et ici, 91, pour la correspondance entre ces différentes formes grammaticales en 1*Co* 12-14 (prophétie, prophétiser, prophète) et donc entre ce qu'on appelle les «fonctions» (ou «ministères») et les «dons spirituels».

d'une vie chrétienne et certaines aptitudes chrétiennes, plutôt que des capacités humaines: pour «l'institution des sept», on cherche en effet des «hommes de bonne réputation, remplis d'Esprit et de sagesse» (*Ac* 6,3.5)[215].

De cette façon, on reconnaît que l'initiative de l'attribution des membres et de leurs fonctions appartient à Dieu. Alors qu'on réfère traditionnellement l'action instituante à Jésus Christ, en *Ac* 20,28, c'est l'Esprit Saint qui «établit» la charge des anciens comme gardiens du troupeau, épiscopes (τίθημι: placer, poser, établir, donner une charge, structurer)[216]. Ainsi, pour Paul, c'est Dieu qui «a dis-*posé*» les membres d'une manière déterminée, selon sa volonté (cf. 1*Co* 12,18.28), c'est lui qui a «com-*posé*» le Corps, en vue du «commun souci les uns des autres» (1*Co* 12,14-25), c'est lui aussi qui «a établi» les places de tous, «chacun pour sa part» (1*Co* 12,27-28; cf. *Ep* 4,11). Ainsi la disposition, la composition, l'établissement des dons spirituels et des rôles ou fonctions correspondant relèvent directement de la volonté divine, trinitaire (cf. 1*Co* 12,4-6.11), constitutionnelle, qu'il s'agit de découvrir, de respecter, d'accomplir.

Si donc dans le corps, tous sont «économes» de la grâce (οἰκονόμοι, intendants, gérants, administrateurs, responsables; cf. 1*P* 4,10; *Ep* 3,2 grec), certains le sont au titre particulier d'une charge personnelle: comme apôtres, puis comme leurs collaborateurs, et leurs successeurs. Si tous doivent utiliser leurs charismes en vue de la croissance de l'ensemble (οἰκοδομή), si tous sont à juste titre des «collaborateurs» (συνεργοί; 1*Co* 3,9; cf. 2*Co* 6,1) de Dieu, certains le sont

---

[215] Cf., ces exigences en 1*Tm* 3,2-7; en 1*Tm* 3,8-13, pour le diacre; en 1*Tm* 5,17, pour l'ancien, etc. Selon J.V.-M. POLLET, «Charisme», 959: «certains charismes désignent aux postes de gouvernement». Selon Y. Congar, «dans le Nouveau Testament, il n'y a pas de ministère (hiérarchique) sans charismes […], c'est à un homme rempli des dons de l'Esprit que sont confiés des charges de ministère. L'ordination sacramentelle confère certainement de tels dons, mais elle en consacre aussi d'existant déjà» (Y. CONGAR, *Jalons*, 478-479). Cf., dans le même sens, J.V.-M. POLLET, «Charisme», 959; F.A. SULLIVAN, *Charismes et Renouveau*, 28.

[216] Cf. C. BUZZETTI, *Dizionario base*, 162 (cf. τίθημι). Quand, en *Ac* 6,3, les Douze établissent les «Sept», on utilise un verbe différent, quoique proche du premier, καθίστημι (poser, charger, soutenir, placer, confirmer, constituer, établir; cf. ID., *Dizionario base*, 77-78 [cf. ἵστημι]). On peut voir aussi son usage en *Tt* 1,5, pour l'établissement des épiscopes en Crète par Tite, en vue de l'achèvement de l'organisation des églises dans chaque ville; en *Mt* 24,45.47, 25,21.23, *Lc* 12,42.44, pour parler de la charge de l'intendant fidèle «établi» sur les biens du maître.

spécialement, en vertu d'une mission précise, d'une responsabilité propre vis-à-vis de la communauté, qui leur a été confiée (cf. 1*Co* 9,16-17), avec un pouvoir tout particulier en vue de l'édification de tous et de la gestion des biens de Dieu (cf. cf. *Mt* 25,14-30; 1*Co* 4,2; 2*Co* 10,8; 13,10)[217].

De la même façon, si tous sont appelés, dans l'ensemble «bien coordonné et bien cohérent», à être des «ligaments de soutien selon une activité à la mesure de la partie de chacun» (*Ep* 4,16, *NTI*; cf. *Col* 2,19), par lesquels passe la vie pour les autres, quelques-uns ont un rôle spécial d'«articulations» de coordination en vue de l'unité du corps tout entier, d'où la nécessité de se soumettre à ceux qui doivent en prendre soin (cf. 1*Co* 14,26-40; 1*Jn* 4,6) veillant à laisser passer, à travers leur propre union au Christ, la vie et l'influence de la «Tête» dans l'ensemble du corps[218], «de qui le corps tout entier, pourvu et bien uni grâce aux articulations et ligaments, tire sa croissance que Dieu lui donne» (*Col* 2,19), jusqu'à «la taille du Christ dans sa plénitude» (*Eph* 4,13.15-16)[219]. D'où aussi l'importance pour tous, de respecter avec amour leur tâche difficile et leur autorité spéciale de l'harmonisation des fonctions et des places justes de chacun dans la communauté (cf. 1*Th* 5,12), pour un fonctionnement organique du corps: l'ordre, comme un des critères de discernement des charismes, dans une reconnaissance de la place respective de chacun, est un autre nom de l'amour entre frères[220].

Tous les chrétiens sont aussi «envoyés», mais quelques-uns sont de façon spéciale ἀπόστολοι, investis d'une mission et d'une charge du Seigneur et de son Esprit, et de la communauté. Parmi tous ceux qui exercent leurs charismes et qui doivent le faire en vue du service (διακονία, cf. 1*Co*

---

[217] Ce soin particulier de la part des serviteurs est exprimé par leur action de «jardiniers»: planter, arroser le «champ» de Dieu (1*Co* 3,6-9). Cf., pour la charge de Paul et d'autres, comme οἰκονομία, 1*Co* 4,1-2; 3,22; 9,16-17, *Tt* 1,7; cf. 1*Co* 4,2; *Mt* 20,25-28; *Lc* 12,42-47, et pour le jeu de mots édification/économes (οἰκοδομή/οἰκονόμοι), 1*Co* 3,5-4,2.

[218] Cf. L. CERFAUX, *La théologie de l'Eglise*, 288.

[219] Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, «Los carismas», 243. Pour W. Kasper, le service de direction, de présidence (cf. 1*Co* 12,28; *Rm* 12,8; 1*Th* 5,12; 1*Tm* 5,17), charisme parmi d'autres charismes, a été confié à certains dans l'Eglise pour assurer l'unité dans la pluralité des charismes, une coopération de tous (cf. W. KASPER, «La función del presbítero», 356).

[220] Cf. le «disciplinaire» 1*Co* 14, qui suit le «poétique» hymne à la charité de 1*Co* 13, et qui, loin de décourager l'exercice des charismes ou de le faire monopoliser par une fonction d'autorité, commence et finit par un appel à aspirer aux dons, mais avec amour (cf. 1*Co* 14,1) et dans l'ordre (cf. 1*Co* 14,39-40).

12,5; *Rm* 12,7), certains seulement vont les exercer comme un service d'Eglise établi, comme une tâche «communautaire», une charge déterminée et confiée (cf. *Ac* 6,21; *Tm* 3,12; 1*Co* 3,5). Tous peuvent prophétiser ou aspirer à la prophétie (cf. *Ac* 2,17-18; 1*Co* 14,1.31.39), mais à certains est reconnue la qualité de prophète (1*Co* 12,28); tous peuvent apporter un enseignement (1*Co* 14,26), mais il y a aussi «des hommes chargés d'enseignement» (1*Co* 12,28; cf. *Col* 1,28); tous sont encouragés à «s'avertir» mutuellement (cf. *Col* 3,16), mais il y a en outre ceux qui ont pour tâche d'avertir leur frères (cf. *Col* 1,28; 1*Th* 5,12); tous peuvent exhorter (cf. 1*Co* 14,31), mais pour certains l'exhortation fait partie de leur fonction ou office (cf. 1*Th* 2,12), etc.

Ainsi quelques-uns sont au service d'une ministérialité globale de tous «afin de mettre les saints en état d'accomplir le ministère pour bâtir le Corps du Christ» (*Ep* 4,12). Sans se substituer à eux, ils doivent refléter plutôt, dans leur manière nouvelle d'exercer la responsabilité à l'image de Jésus, la nouveauté de l'Alliance, manifestée par l'effusion universelle de l'Esprit à la Pentecôte et caractérisée par une participation active de tous les croyants, en synergie et complémentarité de tout le peuple ou de tout le corps organique. Ils représentent plutôt des vocations paradigmatiques, des cristallisations de ce que tous portent, ensemble, chacun à sa façon. L'établissement de certaines fonctions précises pour ceux en qui l'on discerne un appel particulier et qui, selon le degré d'engagement et de leur constance d'exercice, devront être aussi pris en charge par les communautés (cf. *Mt* 10,9; 1*Tm* 5,17-18), loin de monopoliser les rôles, permet un bon fonctionnement de l'ensemble, et est suivi dans les *Actes* d'une «multiplication» des disciples (cf. *Ac* 6,1-7).

Alors qu'au début, plusieurs fonctions étaient accomplies, par nécessité, par les mêmes personnes, le témoignage de Paul et des *Actes* nous présentent ce moment important de la vie des communautés, vécu dans une commune soumission pentecostale à l'Esprit où, aux côtés et à la suite des apôtres choisis par le Seigneur lui-même, émergent d'autres charismes nouveaux. Ceux-ci prennent aussi corps dans une activité reconnue par l'ἐκκλησία naissante, dans un «ministère», une «fonction» stable (cf. *Ac* 6,3.5) qui, sans cesser pour autant d'être un don de grâce, et avec les autres dons de grâce restés pour ainsi dire «à l'état naturel», contribuent tous ensemble à l'édification du Corps du Christ. Ce passage, vécu dans l'Esprit, de la première génération fondatrice de l'Eglise à la génération suivante va correspondre, par un accès plus large à ces services, à une étape d'oùverture, de croissance, de la constitution de la communauté (cf. *Ac* 6,7), et il nous dit quelque chose de l'activité de Dieu qui s'inscrit dans

l'histoire des hommes, indiquant aussi des modes de faire pour l'Eglise et ses différentes réalités à travers le temps.

2.5.3 Cristallisation des charismes de groupe, de corps, de caractère «collectif»

Habituellement, l'Ecriture attribue les charismes à une personne concrète, lui permettant d'accomplir une mission, d'avoir un rôle précis, une place déterminée dans le dessein de Dieu. Cependant, dès l'Ancien Testament, des groupes de personnes peuvent vivre et exercer ensemble, collectivement, des charismes, comme en témoignent les collèges de prophètes (cf. *Nb* 11,25)[221]. Toutefois, à côté de ces investitures personnelles ou de petit groupe, Joël annonce pour les «derniers jours» une effusion générale de l'Esprit et de ses dons «sur toute chair», sur toutes les catégories du peuple: jeunes, anciens, fils, filles, hommes, femmes, et esclaves (cf. *Jl* 3,1-5; *Es* 44,3; ainsi que *Nb* 11,29).

Le Nouveau Testament connaît aussi l'exercice collectif des charismes, comme celui de la prophétie (cf. *Ac* 19,6; 11,27; 13,1)[222]. En outre, certains charismes peuvent être caractéristiques des communautés ou collectivités différentes: λόγος et γνῶσις (dont langues et prophétie) semblent être des caractéristiques de l'église de Corinthe; la générosité matérielle, le partage des biens matériels, un don particulier dont jouissent les églises de la Macédoine (cf. 2*Co* 8,1-5); celui de l'église de Philippes serait une association particulière à la grâce de l'apostolat de Paul (cf. *Ph* 1,7)[223]. Paul constate aussi une prédilection, pas toujours ordonnée, de certains peuples pour des dons déterminés, comme lorsque «les Juifs demandent des miracles [signes] et les Grecs recherchent la sagesse» (1*Co* 1,22). Et, au lieu de le condamner en bloc, il veut plutôt orienter correctement leur aspiration, comme celle des Corinthiens, vers la vraie puissance et la vraie sagesse de Dieu, dans le Christ, révélées par l'Esprit (cf. 1*Co* 1,18–2,16).

---

[221] Ainsi les soixante-dix anciens du peuple (cf. *Nb* 11,25); une troupe de prophètes à Givéa (cf. 1*Sm* 10,5.10-11); une communauté de prophètes à Rama, avec Samuel à leur tête (cf. 1*Sm* 19,20); les «fils de prophètes» à Béthel, Jéricho, au Jourdain (cf. 2*R* 2,3.5.6; cf. aussi 1*R* 20,35; 22,6). Parfois, il est question d'une transmission de l'esprit d'un maître aux disciples ou collaborateurs, comme pour les soixante-dix anciens, bénéficiaires d'une part de l'esprit prélevé de celui qui était en Moïse (cf. *Nb* 11,25); de passage de l'esprit d'Elie à Elisée (cf. 2*R* 2,9) ou même plus tard, à Jean-Baptiste (cf. *Lc* 1,11).

[222] Cf. A. VANHOYE, «Carisma», 248.

[223] Cf. H. CONZELMANN, «Χάρισμα», 609; J. GUILLET, «Grâce», 516.

Cependant, en *Rm* 9–11, et en continuité avec toute la tradition de l'Ancien Testament, Israël est présenté comme un Peuple de Dieu, voire un personnage collectif, titulaire de l'Alliance et des dons relatifs (cf. *Rm* 9,4-5; en *Rm* 10,2 Paul reconnaît à son peuple le zèle), en vue de la réalisation d'une vocation particulière, à cause d'une libre, gratuite et irrévocable élection de Dieu (cf. *Rm* 11,29: χαρίσματα)[224]. Israël, aimé pour lui-même, va accomplir une fonction collective précise, prendre une place active dans l'accomplissement du dessein de Dieu et de la révélation du mystère de son amour pour l'humanité (cf. *Rm* 11,25-36)[225]. Ainsi les dons divers peuvent-ils être confiés non seulement à un individu: en effet, il semble que la dimension d'un peuple entier équipé de dons, afin de lui permettre de répondre à son appel et à sa mission qui va dépasser les forces et les possibilités d'une seule personne, souligne davantage qu'une dimension individuelle l'ampleur du mouvement de l'économie du salut dans l'histoire[226]. Les dons collectifs semblent être

---

[224] Cf. aussi, dans l'AT, Jérusalem la Vierge ou Fille de Sion, la Fiancée, l'Epouse ou Mère (cf. *Es* 54; 62,4-5; cf. *Os* 2); Israël ou Jacob serviteur (cf. *Es* 41,8). Selon PIE XII, enc. *Divino afflante Spiritu*, 315: «israeliticum populum inter ceteras Orientis veteres nationes in historia rite scribenda, tam ob antiquitatem, quam ob fidelem rerum gestarum relationem singulariter praestitisse; quod quidem ex divinae inspirationis charismate atque ex peculiari historiae biblicae fine, qui ad religionem pertinet, profecto eruitur».

[225] J.A. FITZMYER, *Lettera ai Romani*, 297, entend ces χαρίσματα au sens de πνευματικά, au-delà donc de «doni concessi ai membri della Chiesa perché svolgano una funzione particolare al suo interno». Pour plusieurs auteurs, l'élection d'Israël (=χαρίσματα) de *Rm* 11,29 se comprend à la lumière des dons énumérés en *Rm* 9,4-5 (R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 384, leur applique explicitement «*carismi*»), et donc l'appel de Dieu est à voir comme ce qui résume les dons divers, et les dons, comme ce qui cimente et rend active l'élection. Ils concordent en outre qu'il s'agit là autant de l'appel que de dons attribués non aux personnes prises individuellement, mais à une grande catégorie, au peuple en tant que peuple. Cf. F. PRAT, *La Théologie*, I, 319 («l'élection théocratique»); M.-J. LAGRANGE, *Epître aux Romains*, 287, nt. 29; 289; J.-N. ALETTI, *Israël et la loi*, 259 (l'élection comme «partie des *kharismata*!»); A. VANHOYE, «Problema biblico», 399; S. LYONNET, *Quaestiones in Epistulam*, II, 139; *Ancient Christian commentary on Scripture* (T.C. ODEN, éd.), 300, citant en ce sens s. Théodoret de Cyr. Pour F. BELLI, *Argumentation and Use*, 336-337; 393-397, c'est l'ensemble de *Rm* 11 qui autorise à donner au destinataire une extension maximale, «*all*» (tout; cf. vv. 25-32), le peuple d'Israël, en lien avec l'annonce du «mystère» du salut.

[226] Cf. J.V.-M. POLLET, «Charisme», 958. L'attribution des charismes au Peuple de Dieu de l'AT en tant que tel, en *Rm* 11,29, en lien avec le caractère irrévocable de son appel, du don gratuit et du dessein divin, permet sa permanence comme une entité solide (cf. E. RODRÍGUEZ, «Israel en la historia», 30, cf. 28-33; cf. G. RAMBALDI, «Carismi e laicato», 79).

ainsi liés à une exigence de visibilité plus grande, à un héritage à transmettre, à une nécessité de durée plus large, au choix et à la vocation d'un peuple tout entier. Ainsi, exercés en groupe ou attribués à un groupe, ils expriment davantage la dimension collective ou communautaire du Peuple de Dieu voulue par lui.

A la Pentecôte se manifeste la réalisation du souhait-prophétie de Moïse, dans le nouveau peuple eschatologique, tout entier peuple de prophètes (cf. *supra*, *Nb* 11,29; *Jl* 3,1-5)[227], protagoniste des dons de l'Esprit répandu désormais sur le monde (cf. *Ac* 2,15-21) en confirmation d'une nouvelle création en cours. Cependant, l'unique collectivité ecclésiale qui se forme ainsi va au-delà d'une simple organicité purement symbolique, «sociale». En effet, le champ n'est pas cultivé (cf. 1*Co* 3,17), ni la construction élevée ou le temple bâti par Dieu (cf. *Ep* 2,20-22; 1*Co* 3,16-17) uniquement *ab externo*. La particularité de la nouvelle révélation de Dieu, à travers le mystère du Corps du Christ rendu possible grâce aux deux missions divines, à l'Incarnation et à l'envoi de l'Esprit Saint, est que Dieu lui-même s'y intègre de l'intérieur, en donnant, dans le Christ, un fondement à la construction, et la Tête au Corps, vers laquelle tend toute sa croissance-édification[228]. De plus, «par l'Esprit» (*Ep* 2,22), il fournit encore au Corps son principe interne de vie, d'action et d'unité (cf. *Rm* 8,9-11; 1*Co* 12,13-14; *Ep* 4,4); son effusion conférée à l'ensemble de la communauté à la Pentecôte, comparée au don de l'Esprit qui a investi le Messie pour le rendre capable d'accomplir sa mission[229], fait d'elle comme un sujet unique, organique, collectif, au «même cœur» avec une «même âme» (cf. *Ac* 2,42ss). Cette unique entité ecclésiale, – formée ainsi du Christ Tête et de l'Eglise, soumise à la Tête (cf. *Ep* 1,10.22-23; *Col* 1,18; 2,19), qui constitue comme «un seul homme nouveau» dans le Christ (cf. *Ep* 2,15; 4,13), qui réalise sa plénitude en vue de l'accomplissement du «projet éternel» (*Ep* 3,11) de Dieu, et qui est animée constamment par un même Esprit, dévoilant ainsi une synergie trinitaire, – est une originalité de Paul. Le sens de l'image paulinienne du Corps du Christ va ainsi au-delà de la signification de l'apologue classique du corps, assimilant les sociétés

---

[227] «Si seulement tout le peuple du Seigneur devenait un peuple de prophètes sur qui le Seigneur aurait mis son esprit» (*Nb* 11,29). La prophétie peut être considérée en effet comme un charisme paradigmatique: elle résume et contient beaucoup d'autres dons (cf. notre ch. I, nt. 78).

[228] Ce Corps s'édifie aussi, même par excellence, par le Corps eucharistique du Christ, mais ce n'est pas le lieu de développer ce riche sujet, cf. 1*Co* 6,17; 10,16-17.

[229] Cf. R. SCHNACKENBURG, *L'Eglise*, 75.

politiques à un organisme humain, et «en faire une pure et simple analogie est tout à fait réducteur […], ce n'est pas l'anthropologie qui fonde l'ecclésiologie paulinienne, mais la christologie»[230] – et nous rajouterions, – ensemble avec la pneumatologie. C'est aussi en vertu d'un don de l'Esprit, d'un charisme différent et d'une différente manière de participer à l'unique grâce du salut que les chrétiens se situent entre eux comme membres d'un même corps[231]. Car, «sans diversité des parties, on a une masse inerte, non un organisme; sans unité de force motrice et de principe vital, on aurait un agrégat d'êtres vivants, non un corps animé». Par conséquent, il semblerait que la fonction sociale qui rend le mieux ce corps organique vivant, est une communauté de vie[232]. En mettant, à travers les charismes, l'homme en relation avec Dieu, et les hommes entre eux, l'Esprit se révèle encore une fois comme Esprit de relation. Il forme ainsi, selon son intention et à travers ses dons, un peuple nouveau, une nouvelle construction, le Corps du Christ, en prolongement de l'œuvre «terrestre» du Christ, mais en lui conférant aussi ce caractère de «mystère», en synergie avec le Christ et selon l'intention de Dieu[233].

A cause de cela, même les dons qui sont offerts personnellement aux membres à titre de membres, avec leur fonction spécifique, seront aussi offerts au corps tout entier, puisque ce qui est offert à l'un, l'est en vue de tous et concerne tous, et qu'ils concourent tous et chacun, au même titre, quoique de façon différenciée, à l'édification de l'ensemble. Tous les charismes dans l'Eglise, même les plus personnels, les plus cachés, peuvent donc avoir en quelque sorte une ouverture «collective» et exprimer cette fondamentale interdépendance et complémentarité «corporative» qui fait qu'ils ne peuvent être jusqu'au bout eux-mêmes qu'en communion et collaboration réciproque, «au sein» d'un même ensemble. Cependant, pour mesurer leur vraie valeur, ils seront toujours à regarder dans cette perspective plus grande, qui est celle de la réalisation du dessein de Dieu à travers l'Eglise.

---

230 J.-N. ALETTI, *Essai sur l'ecclésiologie*, 72. Pour L. CERFAUX, *La théologie de l'Eglise*, 288, l'unité des chrétiens entre eux, exprimée par la notion du Corps du Christ, trouve son principe dans leur union au Christ, et «en vertu de cette communion la vie même du Christ se répand dans leur ensemble (comme la vie des membres d'un organisme dépend du principe d'organisation)». Cf. notre ch. I, ntt. 123; 135, avec leur texte relatif.

231 Cf. G. RAMBALDI, «Carismi e laicato», 70.

232 F. PRAT, *La Théologie*, II, 360; cf. 341-347.

233 Cf. M.-A. CHEVALLIER, *Esprit de Dieu*, 99. Pour *LG* 1, l'Eglise sera dans le Christ «en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union ultime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain».

Au-delà d'une simple idée de peuple, de société organisée et de collaboration «naturelle» des membres, le nouveau caractère collectif s'exprimant par l'image du corps, dépassant la simple somme des individus et qui unit les hommes en une seule entité au-delà non seulement des différences, mais même de leurs divisions fondamentales[234], le nouveau caractère universel dépassant les dimensions spatio-temporelles, ainsi que la nouvelle présence de Dieu et sa relation nouvelle aux hommes, dépassant une simple extériorité, grâce à l'«incorporation» au Christ et à l'inhabitation de l'Esprit, sont-là des caractéristiques du Nouveau Testament. Ainsi, dans et à partir de l'histoire, dans et à travers l'Eglise, nouveau peuple ou Corps du Christ, se manifeste le mystère de Dieu et son dessein bienveillant d'amour pour l'humanité et pour chaque homme. Aussi, les dons spirituels offerts au peuple en tant que peuple ou au corps lui-même en tant que corps, dans son ensemble, reçoivent-ils leur juste perspective comme moyens dont cette nouvelle création en germe est équipée pour accomplir elle aussi sa mission et sa raison d'être «corporative» et eschatologique. Signes et marques distinctives de la Nouvelle Alliance, ils contribuent à mettre ainsi en lumière cette dimension en quelque sorte «mystérique» ou «sacramentelle» de l'Eglise (cf. *Ep* 3,11).

2.6 *Implications pratiques de la spécificité des charismes de la Nouvelle Alliance et rectifications pauliniennes de leur sens*

2.6.1 Accueil des charismes chrétiens

L'origine divine et la nature des dons de la grâce, leur destination à être des moyens de vie chrétienne «normale», de l'annonce et de la réalisation du Règne, ainsi que leur fonction de signes (σημεῖα) du passage de l'Ancienne à la Nouvelle Alliance, en accomplissement des promesses de Jésus, du dessein du Père et de la manifestation de l'Esprit, et donc en quelque sorte de signes «trinitaires», vont constituer des éléments déterminants autant pour la relation entre le croyant et Dieu et entre les chrétiens, que pour le discernement des dons et des fonctions, et pour leur exercice. Aussi, le Nouveau Testament invite-t-il à les accueillir avec gratitude. Non seulement il ne faut pas les mépriser, négliger (cf. 1*Th* 5,2; 1*Tm* 4,14), les empêcher (cf. 1*Co* 14,39), les éteindre (cf. 1*Th* 5,19), mais il faut les raviver, car une fois le don reçu, il a encore besoin d'être cultivé (cf. 1*Tm* 4,14-15; 2*Tm* 1,6). C'est un devoir

[234] Cf. ch. I, 2.2, surt. le texte relatif aux ntt. 178-179.

que de les exercer, mettre en acte, les faire fructifier (cf. *Mt* 25,14-30; *Rm* 12,6-8; 1*P* 4,10-11). On peut les rechercher, montrer du zèle pour eux (cf. 1*Co* 14,12): il est permis d'aspirer aussi bien aux dons spectaculaires (cf. 1*Co* 14,1.39), qu'aux fonctions diverses (cf. 1*Tm* 3,1), mais «que tout se fasse convenablement et en ordre» (1*Co* 14,40). Loin d'aller à l'encontre de la sainteté, l'utilisation des dons spirituels est même recommandée comme remède aux tristes réductions de la vie chrétienne (cf. *Ep* 5,18), comme arme contre la vie du «vieil homme avec ses pratiques» et une invitation à une vie «en fils de lumière» (1*Th* 5,5), comme partie du revêtement de «l'homme nouveau» (*Col* 3, 9).

2.6.2 Discernement et pratique des dons spirituels chrétiens comme πνευματικά

Faire la volonté de Dieu requiert de la connaître et implique un discernement spirituel. Mais ce dernier, à son tour, n'est pas une activité «naturelle», mais aussi un don de l'Esprit, qu'il faut demander (cf. 1*Co* 12,10) et qui a ses propres exigences.

En effet, les dons spirituels, conformément à leur nature de πνευματικά (1*Co* 12,1; 14,1) de la Nouvelle Alliance, distribués selon la volonté de l'Esprit Saint (cf. 1*Co* 12,11), sont aussi bien à exercer qu'à discerner selon la logique du Royaume de Dieu, du Christ (cf. 1*Co* 2,16), non toujours immédiatement perceptible et conforme à celle des hommes. Il s'agit en effet d'être capable de «discerner quelle est la volonté de Dieu: ce qui est bien, ce qui lui est agréable, ce qui est parfait» (*Rm* 12,2; en 1*Co* 2,16, connaître «la pensée du Seigneur»). Cela ne peut se faire qu'à l'intérieur d'une vie «pneumatique», et donc, d'une conduite intégrale de l'Esprit, du culte à rendre à Dieu (cf. *Rm* 12,1). Ce sera la condition essentielle du discernement en 1*Co* 2, mise programmatiquement au point par Paul dès le début de l'épître pour préciser la vraie portée des termes, à travers un jeu sur toute une gamme du champ sémantique créé autour de πνεῦμὰ (cf. 1*Co* 2,13-15). En effet, «ce qui est spirituel» (ou les choses de l'Esprit, πνευματικά ou τὰ τοῦ πνεύματος), il faut le juger de façon spirituelle, selon les critères «spirituels» (πνευματικῶς), ainsi que l'exprimer «spirituellement» (πνευματικοί), par un homme «spirituel» (πνευματικός)[235]. Aussi, contre une instrumentalisation réductrice de l'Esprit, corrigeant une conception erronée de la vie pneumatique et modifiant en même temps le sens des πνευματικά, pour leur donner leur vraie dimension chrétienne, Paul affirme

[235] Cf. aussi 1*Co* 2,10-16; 3,1-4. Cf. J.-P. LÉMONON, «L'esprit saint», 311.

la nécessité de «marcher sous l'impulsion de l'Esprit» (*Ga* 5,25), se laissant «conduire par l'Esprit» (*Ga* 5,16; *Rm* 8,14), dans une vie de l'Esprit qui concerne la totalité de l'existence, et ne se limite pas à quelques phénomènes particuliers (cf. *Ga* 4,29; cf. *Ep* 5,15)[236]. C'est en effet le même Esprit qui est principe de la vie nouvelle interne à l'homme, et origine de ses œuvres extérieures. Il est Don offert avec ses dons, en vue d'un culte nouveau «en esprit et en vérité» (*Jn* 4,23)[237], arrhes d'un nouveau monde (cf. 2*Co* 1,22; 5,5; *Ep* 1,13-14), dotation des hommes nouveaux créés selon Dieu (cf. *Ep* 4,23-24; *Col* 3,10; 1*Th* 5,5) qui deviennent ainsi eux-mêmes signes d'une vie et d'une création nouvelle dans l'Esprit. Le discours des charismes en *Rm* 12,3-8 est introduit chez Paul précisément par la question du culte à partir des vies offertes à Dieu, comme expression de la vie nouvelle des chrétiens (cf. *Rm* 12,1-3). La relation avec le Dieu de la Nouvelle Alliance devait être en effet caractérisée non par la seule l'abondance des dons, grâce à l'effusion de l'Esprit (cf. *Jl* 3,1-2), mais aussi par le changement du cœur et la connaissance de Dieu, grâce à l'infusion de cet Esprit (cf. *Jr* 31,31-34; *Ez* 36,24-28).

Ceci ne se fait pas automatiquement, mais exige tout un passage d'une «conformation au monde présent», à la vie d'un vrai πνευματικός, («homme spirituel», 1*Co* 2,15; 3,1; *Ga* 6,1), par une «transformation» intérieure, par un renouvellement ou une conversion de l'intelligence. *Rm* 12,2 et *Ep* 4,23-24 qui l'expriment, introduisent ou suivent précisément le discours des dons spirituels, et les *Actes* témoignent tout entiers de la réalité de ces dons strictement liée au changement de vie, à la conversion, à l'accueil du Christ (cf. aussi *Mt* 11,20-24)[238]. Loin d'être fruit d'un effort de l'homme, cette vie pneumatique même est encore une grâce: il s'agit plutôt, par la puissance de la grâce, de vivre en cohérence avec la grâce. Selon Paul, cela comporte deux démarches contraires, toujours à refaire. D'une part, un dépouillement du vieil homme et de l'ancienne manière de vivre et de se comporter (cf. 1*Co* 3,3; 12,1-3; *Ep* 4,17.22-23; *Col* 3,9), un renoncement aux aspirations de la «chair» (cf. *Ga* 3,1-5)[239]. Celles-ci sont des manières humaines de voir

---

[236] Cf. J.-P. LÉMONON, «L'esprit saint», 224; M.-A. CHEVALLIER, *Eprit de Dieu*, 156.

[237] Pour J. V.-M. POLLET, «Les charismes»», 1086, les charismes en font partie.

[238] Pour E. BETTENCOURT, «Carismas», 670, «Pablo recurre al Pneuma como signo distintivo. Solo en él es posible decir "Señor Jesús"; este "Kyrios" es el señor de los dones del espíritu (1 *Cor* 12,3ss)». Selon C. BUZZETTI, *Dizionario base* , 102, μετανοέω signifie non seulement s'éloigner du péché, se repentir, mais aussi changer de mentalité, d'orientation, de mode de vie.

[239] Elles sont au fond celles de «l'homme laissé à sa seule nature», «psychique», qui «n'accepte pas ce qui vient de l'Esprit de Dieu, car c'est spirituellement qu'on en

et de penser, des projets humains selon l'esprit et les critères du monde (cf. *Rm* 8,5-6; 1*Co* 2,12; 3,1; 2*Co* 1,17), selon une sagesse «charnelle», celle des sages «aux yeux des hommes», qui se démontre par des discours persuasifs, selon une «intelligence des intelligents» (1*Co* 1,3.19-26; cf. *Col* 2,18). D'autre part, il faudra donc accueillir la vraie sagesse qui «n'est pas de ce monde ni des princes de ce monde» (1*Co* 2,6; cf. 3,18-20) mais qui, venant de Dieu, ne peut être révélée que par l'Esprit qui connaît les profondeurs même de Dieu (cf. 1*Co* 1,10.21; 2,7; *Ep* 3,10). Elle doit se modeler ainsi sur l'unique Sagesse de Dieu, le Christ, Messie crucifié, scandale et folie aux yeux du monde, rendu puissance de Dieu. Pour Paul, il n'y a pas d'autre sagesse qu'il faille posséder, annoncer et enseigner (cf. 1*Co* 1,17-25; 2,1-7), aussi, est-elle liée plus profondément à la connaissance de Dieu et de sa volonté. Elle comporte l'intelligence du mystère du Christ (cf. 1*Co* 1,4-9; *Ep* 3,2-5.16-19; 4,13; *Col* 1,9-10). Ce n'est donc pas une connaissance, une sagesse, une intelligence selon les capacités d'homme, mais un don absolu de grâce venant d'une révélation faite par l'Esprit ce qui, en *Ep* 3,5, est un autre don spirituel connexe, et qui rejaillit sur la vie des chrétiens à travers la recherche de la conformation au Christ. Celle-ci est le vrai et le plein sens de l'incorporation des membres dans le Corps par l'œuvre de l'Esprit. Paul rectifie ainsi les notions de vie pneumatique et de ses dons, de puissance, de sagesse, d'intelligence, de connaissance et de révélation, réclamés par les Grecs et les Juifs, précisant leur vrai sens chrétien (cf. 1*Co* 1,5-6.22-25). De cette façon, l'Esprit Saint qui communique au baptisé la vie divine, est aussi le principe de vie dans le Christ (cf. 1*Co* 4,17-20), et la vie dans l'Esprit (cf. *Ga* 4,29) est vie dans le Christ, et les exigences de cette vie, pour être fils de Dieu, vont ensemble: on est fils de Dieu si l'on se laisse conduire par l'Esprit (*Rm* 8,9.14). Etre, pour les baptisés, des hommes pneumatiques, veut dire en définitive être des fils de Dieu, appartenir au Christ et, en le revêtant, «revêtir l'homme nouveau, celui qui, pour accéder à la connaissance, ne cesse d'être renouvelé à l'image de son créateur» (*Col* 3,10)[240]. Voilà ce qui revient encore à affirmer que l'exercice cor-

juge» (1*Co* 2,14): il y a l'antagonisme entre la chair et l'Esprit (*Ga* 5,17; en 5,24.29, ce qui est né selon la chair va jusqu'à persécuter ce qui est né selon l'Esprit).

[240] *Col* 2,2 parle de «la plénitude de l'intelligence» et de «la connaissance du mystère de Dieu: Christ, en qui sont cachés tous les trésors de la sagesse et d'intelligence» (*Ep* 4,13; cf. 3,18-19). La *TOB*. *NT*, 597, nt. b, à propos de *Ph* 3,8, explique l'emploi de «connaissance» par Paul, en son sens biblique, fort, non comme «découverte intellectuelle mais lien vital et intime, et qui sera explicité aux vv. 10-11», à savoir: «Il

rect des dons spirituels contribue à l'édification du sujet lui-même. Cela veut dire en effet devenir une nouvelle créature en s'ajustant à tout moment à Dieu qui fait toute chose nouvelle, dans le Christ, par l'Esprit (cf. *Ap* 21,1-5; *Jr* 31,31-34). La sagesse chrétienne, contrairement à la sagesse «païenne» enfermée sur elle-même, renverra alors au-delà d'elle-même: à la «sagesse multiple de Dieu» qui dévoile maintenant le «projet éternel de Dieu qu'il a exécuté en Jésus Christ notre Seigneur» (*Ep* 3,10-11; cf. *Ac* 2,23).

Ainsi, pour mesurer les réalités d'Esprit, dans l'exercice des dons ou dans leur discernement, l'usage de l'intelligence est-il important, mais d'une intelligence «transformée» dans son jugement (cf. *Rm* 12,1-2; 1*Co* 14,12.15.20.32; 1*Th* 5,21; *Ep* 4,23), sinon on risque non seulement de se laisser conduire par le vieil homme et non par la nouveauté de l'Esprit, mais aussi d'entraver les projets mêmes de Dieu[241]. En effet, les dons spirituels demandent une docilité à Dieu, en lui laissant toute l'initiative, dans la soumission au Christ et à l'«empire de l'Esprit» (*Rm* 8,4-9; 1*Co* 12,3).

2.6.3 La pratique des charismes chrétiens comme χαρίσματα, δύναμις, ἐνεργήματα, dons de la grâce divine, puissance, miracles

En tant que dons de la grâce, les charismes ne sont donc pas *a priori* de simples qualités naturelles, des «talents»; ils ne viennent pas d'une capacité personnelle, ne sont pas gagnés par quelque travail, mais sont accordés par la pure et souveraine libéralité de Dieu, son bon plaisir, sa faveur[242]. Quand Paul parle de son ministère, il l'exprime très souvent

---

s'agit de connaître, lui et la puissance de sa résurrection et la communion à ses souffrances, de devenir semblables à lui dans la mort, afin de parvenir, s'il est possible, à la résurrection d'entre les morts» (*Ph* 3,10-11).

[241] Il y a diverses manières et degrés de s'opposer à l'Esprit Saint et à son action: résister à l'Esprit, par le non-accueil ou la persécution des prophètes, ce qui veut dire aussi être des «hommes au cou raide, incirconcis de cœur et d'oreille» (*Ac* 7,51); provoquer l'Esprit du Seigneur (cf. *Ac* 5,9); lui mentir (cf. *Ac* 5,3-4); se trouver en guerre contre lui (cf. *Ac* 5,39, dans le «discernement» de Gamaliel). Ne pas discerner les signes du temps, propre des esprits compliqués et aveugles, est objet de durs reproches de Jésus (cf. *Mt* 12,28.38-39; 16,1-4; *Lc* 11,16.29; 12,54-56).

[242] Cf., à ce sujet, A.VANHOYE, «Carisma», *NDTB*, 247. Pour H. SCHLIER., «Origen», 139: «todos los dones naturales pueden también ser considerados como carismas». De soi, rien n'empêche que ces dons de la grâce de Dieu, préternaturels, puissent se baser aussi sur des qualités naturelles (chez s. Thomas, la grâce se base justement sur la nature, cf. THOMAS D'AQUIN, *S. Th*. I, q. 1, a. 8, ad 2^{um}), mais c'est alors

par «grâce», pour montrer son caractère d'absolue gratuité et sa source, en dehors de lui. Il dit ainsi sa conception de tout ministère, service ou don dans l'Eglise: ce n'est qu'un homme touché, sauvé et appelé par la grâce qui peut donner un témoignage à la grâce[243]. Car «cela ne dépend donc pas de la volonté ni des efforts de l'homme, mais de la miséricorde de Dieu» (*Rm* 9,16). Pour lui, on est serviteur, officiant, ministre, apôtre, en vertu de la grâce et par le don de la grâce (cf. *Rm* 1,5; 15,15-16; *Ep* 3,7-11) que Dieu accorde en déployant sa propre puissance (cf. *Ep* 3,2.7-8; donc χαρίσματα ou ἐνεργήματα). Sa charge et sa mission particulière, sont tous des dons de la grâce de Dieu, en son point de départ et en tous ses déploiements, ses effets et fruits, dans son contenu et dans ses moyens de réalisation. C'est Dieu seul qui le rend capable, dans la faiblesse humaine, personnelle, pour que soit manifestée la puissance de Dieu, de l'Esprit (cf. 1*Co* 2,2-5)[244]. Dans ce sens, les «miracles» dont la fonction propre est de démontrer la δύναμις puissante de Dieu, de l'Esprit à l'œuvre, par une rupture nécessaire et radicale avec les possibilités humaines qu'ils demandent, et qui rendent évidente l'intervention de Dieu lui-même, pourraient être à leur tour paradigmatiques de tous les charismes, et rejoindre radicalement le sens de la grâce dans les χαρίσματα. Ce qui fera donc reconnaître le vrai disciple n'est pas sa puissance d'homme,

---

«el Espíritu quien las pone en movimiento y las emplea en un plano salvífico sobrenatural» (S. MUÑOZ IGLESIAS, «Los carismas», 242-243. Pour THOMAS D'AQUIN, *S. Th.* II-II, q. 178, a. 1, ad 3^{um}, ce qui dépasse les forces de la nature, rentre dans la définition par excellence du miracle; plus loin, *ibid*., a. 4, ad 1^{um}, les dons qui dépassent le pouvoir de la nature sont plus largement des *gratiae gratis datae*. Cf. aussi ID., *S. Th.* I-II, q. 111, a. 1.

[243] Pour M. CARREZ, «I. Questions de méthode», 273, en attribuant aux dons de l'Esprit ce nom en lien avec la grâce, Paul «tient à marquer qu'il s'agit de dons, non de qualités dont on pourrait se prévaloir». Si Paul se porte souvent comme modèle à imiter (cf. 1*Th* 1,6; 3,7-9), ce n'est pas par vanité, mais c'est précisément un témoignage de ce que Dieu seul fait dans sa vie et dans son ministère, sans mérite de sa part. Cf. aussi 1*Co* 3,5.10; 15,10; *Ga* 1,15; 2,7-9; *Ep* 2,5.8; *Col* 1,25-29; 1*Tim* 1,14c.

[244] «Ce n'est pas à cause d'une capacité personnelle que nous pourrions mettre à notre compte, c'est de Dieu que vient notre capacité. C'est lui qui nous a rendus capables d'être ministres d'une Alliance nouvelle, non de la lettre, mais de l'Esprit» (2*Co* 3,5). «Ce trésor, nous le portons dans des vases d'argile, pour que cette incomparable puissance soit de Dieu, et non de nous» (2*Co* 4,7; cf. *Rm* 15,18-19; 2*Co* 10,4-5a; 12,9-10; 13,4; *Col* 1,29). «Il n'y a aucune opposition entre l'attitude d'humilité de la foi et l'accueil de l'extraordinaire. Le miracle, c'est la surabondance, et la surabondance ne survient que dans la pauvreté» (X. LÉON-DUFOUR, «Conclusion», 367).

mais sa qualité personnelle qui reflète l'attitude du maître, modèle et source des dispositions à avoir, en Paul et en tout apôtre du Christ (cf. *Ph* 2,4-11)[245]. Paul, s'appuyant sur le mystère du Christ et à la suite du Christ, modifie ainsi la compréhension courante des miracles et de la puissance de l'Esprit. Il ne les oppose pas au mystère de la Croix et à la faiblesse du Christ, au contraire: l'un est incompréhensible sans l'autre (cf. 1*Co* 2,2-5; 2*Co* 13,4)[246]. En *Ga* 3,1-5, c'est parce que les Galates ont répondu par leur foi à la proclamation du message de Jésus Christ crucifié, qu'ils ont pu recevoir la dispensation de l'Esprit, par des miracles, ce qui constitue deux volets d'une même et unique expérience. Pour Paul, ces dons ne sont donc pas à voir seulement dans des actions stupéfiantes et éblouissantes; ils se laissent contempler aussi en ce qui, au sens de vrais πνευμάτικα, quelquefois caché et obscur, va à l'encontre de l'esprit du monde et de ce qui est «naturel» à l'homme, et qui s'accomplit plutôt selon la dynamique du Royaume qui est celle de la mort-résurrection (1*Co* 1,18-2,16; *Col* 2,12), et qui dévoile quelque chose du mystère de Dieu lui-même et de ses projets[247].

Ainsi, les prodiges de la puissance de Dieu de l'Ancien Testament continuent à se produire, grâce à l'Esprit Saint, de façon nouvelle, devenue partie intégrante de la vie des croyants dans le régime de la Nouvelle Alliance (cf. *Jl* 3,1-5; *Mc* 16,17). Ils sont à voir dans une mission ou un ministère particulier, comme celui des apôtres (cf. 1*Co* 12,12; *Ep* 3,7 et *Col* 1,29; *Ga* 2,8), et notamment dans le témoignage rendu à la résurrection du Seigneur Jésus et dans l'annonce du salut,

---

[245] Ainsi, le ministère doit être exercé «sans recourir à la sagesse du discours [«art oratoire»: cf. *TOB*. *NT*, 500, nt. q], pour ne pas réduire à néant la croix du Christ» (1*Co* 1,17b). C'est pourquoi Paul a décidé «de ne rien savoir […] sinon Jésus Christ et Jésus Christ crucifié», vraie «puissance de Dieu et sagesse de Dieu» (1*Co* 1,22-25c; cf. 1*Co* 2,2.4; *Ga* 3,1-5).

[246] Pour la puissance et la faiblesse du Christ qui vont de pair, cf. P. LAMARCHE, «Les miracles de Jésus selon Marc», 225-226; S. LEGASSE, «Les miracles de Jésus selon Matthieu», 233. Pour Paul, Jésus crucifié est la vraie «puissance de Dieu et sagesse de Dieu» (1*Co* 1,22-25; cf. 2,2; *Ga* 3,1-5). «Et nous sommes faibles en lui, mais nous serons vivants avec lui par la puissance de Dieu envers nous» (2*Co* 13,3-4; cf. *Col* 2,12). Aussi, il encourage Timothée à ne pas craindre de souffrir pour l'Evangile, comptant sur la δύναμις de Dieu (cf. 2*Tm* 1,8).

[247] Pour X. LÉON-DUFOUR, «Conclusion», 363-365, il faudrait intégrer le miracle dans le mystère. «Dieu improvise sans cesse, alors que l'homme, dans sa tendance à vouloir maîtriser Dieu lui-même, systématise continuellement. La Bible entière est là pour nous apprendre comment la liberté de Dieu déjoue les plans des hommes. Le miracle est une entrée dans la liberté de Dieu, dans la surabondance de son amour également» (*ibid*., 366).

dans l'activité variée des membres du Corps du Christ (cf. *Ep* 4,16), dans les événements de l'histoire, mais aussi dans la vie ordinaire, quotidienne des croyants (cf. *Mc* 16,17-20; *Ph* 2,13), dans le nouveau style de vie de la première communauté chrétienne (cf. *Ac* 4,33). Comme tous les signes, ils exigent cependant, et toujours à nouveau, des yeux qui sachent voir et une intelligence capable de découvrir, du visible au caché, le sens profond du mystère de Dieu qui cherche, à travers ses épiphanies, à se communiquer à l'homme pour son salut, à entrer en relation et en synergie avec lui pour l'annonce et l'instauration de son Règne (cf. *Mc* 16,20; 1*Co* 14,21)[248].

2.6.4 La pratique des dons chrétiens comme διακονίαι: intendants de la grâce et collaborateurs, οἰκονόμοι et συνεργοί de Dieu

Seulement ainsi, aussi bien les bénéficiaires des charismes que ceux à qui incombe la charge des communautés, pourront-ils être capables d'examiner tout, de retenir ce qui est bon et d'écarter ce qui est mal (cf. 1*Th* 5,21): d'éprouver les esprits (cf. 1*Jn* 4,1; 1*Co* 12,1-3; 14,32), en chrétiens adultes (cf. 1*Co* 14,20), de façon adaptée aux lieux, circonstances et aux assistants (cf. 1*Co* 14,4.9.18.28).

Loin donc de mettre la main sur Dieu et ses grâces, être ses serviteurs demande l'abandon de toute référence à soi-même, à sa propre ambition et puissance, et plutôt une soumission à la volonté de Dieu et à sa grâce, car la charge reçue, qu'elle que soit sa place dans le corps, ne vient pas du serviteur lui-même. Don absolu de la grâce, elle est aussi témoignage à la grandeur de la grâce (cf. *Rm* 1,5; 15,15-16; *Ep* 3,1.7-8). N'étant qu'une «gestion» ou «administration» des biens d'un Autre, de la grâce de Dieu lui-même, – c'est le sens de l'«économie», en grec, cf. 1*P* 4,10-11, – elle est seulement confiée, et elle suppose une responsabilité (cf. 1*Co* 9,17-18) dont on aura à rendre compte vis-à-vis de Dieu et vis-à-vis de ses frères (cf. *Mt* 25,14-30). Ceci est d'autant plus important que l'économie de la grâce de Dieu (cf. *Ep* 3,2) ne concerne pas seulement un projet fonctionnel et local d'ici et maintenant, qu'il soit personnel ou collectif. Elle est une édification eschatologique, selon «le projet éternel de Dieu qu'il a exécuté en Jésus Christ notre Seigneur» (*Ep* 3,11)[249]. Le serviteur agit donc selon le don que le Seigneur lui a accordé (cf. 1*Co* 3,5), non en propriétaire,

---

[248] Cf. X. LÉON-DUFOUR, «Conclusion», 371.

[249] En *Ep* 1,10, il s'agit de «l'économie de la plénitude des temps»; en *Ep* 3,9, de «l'économie du mystère», selon le *NTI*; cf. aussi *Col* 1,26-27.

mais en bon intendant de la grâce de Dieu, «subordonné du Christ», dans le dire et dans le faire (cf. *Lc* 12,42; 1*Co* 4,1-2, trad. *NTI*; 1*P* 4,10-11), sous la conduite et selon la volonté de l'Esprit (cf. 1*Co* 12,11; *Ga* 5,16-18.25). Aussi la «diaconie», exprimant le sens plus profond des charismes comme dons du Christ (cf. *Ep* 4,7-10; en 1*Co* 12,5, διακονίαι), renvoie-t-elle au chemin de service qu'a montré Jésus lui-même[250], indiquant la manière d'être et d'exercer les charismes, les fonctions et les responsabilités, qui doit distinguer radicalement les chrétiens par rapport au monde: dépouillée de toute prétention de pouvoir («il ne doit pas en être ainsi parmi vous», *Mt* 20,26). Le disciple en tant qu'envoyé, ambassadeur d'un Autre, n'a pas d'autre lettre de créance que la ressemblance au Maître (cf. *Jn* 13,12-17)[251].

Ce travail ne se fait cependant pas à la manière des esclaves ou des serviteurs qui ne savent pas ce que fait leur maître, mais en nous faisant accéder à la connaissance de Dieu, à la vie d'amis de Jésus (cf. *Jn* 15,15), à celle des fils de Dieu (cf. *Rm* 8,14; *Ga* 4,6-7), de ses familiers (cf. *Ep* 2,19), ses intimes et hommes d'esprit (cf. 1*Co* 2,10-16), qui connaissent aussi, à ce titre et conformément à la double et pleine dimension de la nouvelle révélation christologique et pneumatologique, ses projets (cf. 1*Co* 2,16).

Il est vrai que dans l'Ecriture, les dons spirituels peuvent être conférés à quiconque[252], un non-chrétien[253]; même les «païens» semblent bénéficier des mêmes dispensations[254]. Le Créateur ne refuse à personne

---

[250] Cf. *Ac* 3,13; 4,27.29.30 (cf. *Es* 42,1-4; 52,13-53,12; *Mt* 12,15-21). En *Ph* 2,7-8: «il s'est dépouillé, prenant la condition de serviteur, [...] il s'est abaissé» (litt., «d'esclave»).

[251] L'attitude d'humilité (cf. 1*P* 5,5-6) et de service «les uns des autres» (cf. *Jn* 13,1-17) est exigée de tous les dons spirituels, de toute l'étendue de positions et de fonctions dans l'Eglise. Si la «diaconie» concerne tous, les responsables doivent être «plus» serviteurs que les autres: «Mais que le plus grand [ὁ μεῖζον] parmi vous prenne la place du plus jeune, et celui qui commande [ὁ ἡγούμενος, le «dirigeant», *NTI*] la place de celui qui sert [ὁ διακονῶν]. […] Or, moi je suis au milieu de vous à la place de celui qui sert» (*Lc* 22,26). Selon la *TOB. NT*, 270, nt. o, en effet, «dans le monde palestinien, *le plus jeune* est le dernier de la hiérarchie».

[252] P. R. REGAMEY, «La vie religieuse», 200, nt. 23, sur un ton de plaisanterie, cite en ce sens l'exemple de l'ânesse de Balaam (cf. *Nb* 22,21-33, surt. 22-24).

[253] Cf. tous les (vrais) prophètes et héros d'Israël; cf. les exorcistes juifs, en *Ac* 19,13.

[254] Ainsi les sages, les enchanteurs et magiciens d'Egypte, qui font exactement les mêmes signes que Moïse et Aaron, en *Ex* 7,11.22. Selon 1*Co* 12,1-3, il peut y avoir aussi des phénomènes analogues aux charismes, dans des cultes païens, avec

ses dons, et les charismes expriment, de façon plus générale, la dimension spirituelle de l'homme, son ouverture constitutive à une transcendance. Même pour les chrétiens, puisque les χαρίσματα se caractérisent par leur gratuité, comme la grâce elle-même, ils peuvent être exercés indépendamment de la sainteté personnelle, par un pécheur: le dynamisme des charismes, comme d'ailleurs celui de tout don de Dieu, ne supprime pas la liberté humaine[255]. Ce risque est d'ailleurs inhérent à la dynamique du don de l'Esprit, du moment qu'il est répandu sur tout le peuple. Il reflète ainsi la liberté de Dieu et la gratuité de ce don, car si tous en sont porteurs (cf. *Jl* 3,1-3), tous ne sont pas saints ici, sur terre. Cependant, ils «manquent alors le coche», instrumentalisés ils dénaturent leur but: accidents de parcours plutôt que norme, pour ainsi dire,

---

quelque influence de forces obscures et quelques aspects de désordre que certains chrétiens peuvent être tentés d'imiter (cf. 1*Co* 14,32). Cependant, pour le peuple élu, les divinations, incantations, la magie, etc., sont strictement interdites et contraires de l'action prophétique que suscite le Dieu unique d'Israël (cf. *Dt* 18,10-15). Cf. *Ac* 8,9-11.

[255] Cf. J.V.-M. POLLET, *Les charismes*, 1099. Selon s. Thomas, les grâces *gratis datae* ont ceci en commun avec les grâces *gratum facientes* (grâce sanctifiante): l'on ne les mérite pas suite à de bonnes œuvres qui écartent seulement les obstacles, et l'on peut les perdre par suite du péché (cf. THOMAS D'AQUIN, *S. Th*. II-II, q. 177, a. 1, ad 3^{um}). La situation souhaitée est lorsque les deux types de grâce sont conjointement présentes dans le chrétien, mais elles peuvent être disjointes dans la même personne (cf. *S. Th*. I, q. 43, a. 3, ad 4^{um}; I-II, q. 111, a. 4, ad 1^{um}), comme dans le cas du pécheur. Ainsi, Dieu peut se servir des miracles pour sa propre gloire et pour le bien des hommes, faisant par eux valoir la sainteté du sujet, mais il peut se servir de la foi du pécheur pour accomplir de «vrais miracles», qui attestent alors la vérité que celui-ci affirme, mais non sa sainteté (cf. *ibid*., II-II, q. 178, a. 2, corp. et ad 3^{um}). Tel est l'exemple de Caïphe (cf. *Jn* 11,49-52) faisant à son insu une prophétie (cf. *ibid*., III, q. 50, a. 1, sed contra; II-II, q. 173, a. 4, sed contra et corp.). Celle-ci peut donc exister en ceux qui n'appartiennent pas à Dieu par la grâce, qui sont privés de bonnes mœurs, etc. (cf. *ibid*., II-II, q.172, a. 4, sed contra et corp.). Chez ceux qui reçoivent simultanément la grâce sanctifiante et la grâce gratuite, cette double grâce fait d'eux à la fois des prophètes et amis de Dieu (ici, Thomas semble s'appuyer sur *Sg* 7,27), et leur permet d'acquérir une perfection personnelle, contribuant à leur propre sainteté par l'union à Dieu. Celui qui n'a que la grâce gratuite, ne devient qu'un instrument de Dieu, et ne peut avoir d'utilité que pour un autre et pour un bien commun de toute l'Eglise (cf. *ibid*., I-II, q. 111, a. 1, prol. et corp.; *ibid*., a. 4, corp.; *ibid*., a. 5, prol. et praet. 2 et 3). S. Thomas fera aussi la différence entre les pécheurs, qui font un mauvais usage de leurs (vrais) dons, et les méchants dont le but est de nuire (cf. *ibid*., II-II, q.172, a. 4, ad 3^{um}). Quant aux méchants qui enseigneraient une fausse doctrine, ils ne peuvent faire que de «faux miracles» (cf. *ibid*., II-II, q. 178, a. 2, ad 3^{um}). Sur les faux dons, cf. notre ch. I, nt. 258, et sur la discussion des théologiens, anciens et contemporains, sur les deux types de grâces, cf. ch. I, nt. 137 et ch. III, nt. 234.

ils ne sont pas utilisés correctement, selon l'intention du Donateur. Si donc Dieu permet qu'ils soient exercés par ceux qui ne font pas sa volonté, Jésus lui-même leur adresse de durs reproches, et les prévient encore qu'ils n'entreront pas dans le Royaume de Dieu (cf. *Mt* 7,21-23). Dès lors, «faire la volonté du Père», apparaît comme une exigence absolue de l'exercice de tous les dons quels qu'ils soient, étant donné que les dons énumérés ne sont pas décrits comme attributs des «charismatiques» illuminés, mais comme des prérogatives typiques des envoyés en mission, apôtres et disciples de Jésus, et inhérentes aux premières «fonctions» établies dans l'Eglise (selon *Mt* 10,1.5-8; *Mc* 16,17-20). C'est ainsi (cf. *Mt* 7,21c) que le bénéfice des dons reviendra aussi au sujet lui-même, à son propre salut, en plus de celui des autres, ce qui illumine aussi ce que dit saint Paul à propos des charismes qui ne servent à rien à celui qui les possède, sans amour (cf. 1*Co* 13,1-3).

Ce qui est en jeu à travers ces dispensations, est leur sens profond biblique: l'Alliance avec Dieu. Derrière le «don» se dit et se «donne» en effet le «Donateur»; c'est une communication, un échange intime, qu'il veut établir, par la grâce et ses divers moyens, avec l'homme[256]. C'est donc encore, pour les charismes, une autre expression du lien avec la grâce qui, selon sa signification originelle, indique une réalité fondamentalement relationnelle. La façon «normale» d'exercer les charismes, comme dons de la Nouvelle Alliance supposerait, comme critère de base, la confession du Nom de Jésus ou la foi véritable (cf. *Rm* 12,3.6c; 1*Co* 12,3; 1*Jn* 4,2-3), pour pouvoir parler encore des charismes chrétiens. Ensuite, pour qu'on puisse parler de leur usage correct, il s'agira, comme nous l'avons vu, de les exercer dans l'amour (cf. *Rm* 12,9-10; 1*Co* 13,31; *Ep* 4,15), dans l'ordre, en respectant la place de chacun dans l'ἐκκλησία, et en particulier de ceux qui se donnent la peine, établis par Dieu pour prendre soin de tous et dont le rôle est de raviver la flamme de l'Esprit plutôt que de l'éteindre (cf. 1*Co* 12,28; 14,37-38; 1*Th* 5,12-13.19-22; 2*Tm* 1,6). Il faut aussi se mettre

256 Cf. J. V.-M. POLLET, «Les charismes», 1097. Cette relation intime avec Dieu (cf. *Jr* 31,34; 1*Jn* 2,27) est le but fondamental des charismes (cf. 1*Co* 1,4-9; *Ep* 4,13; 3,16-19), représenté par la révélation et la connaissance. Pour J. GUILLET, «Grâce», 512-13, «le mot hébreux et le mot grec […], se prêtent l'un et l'autre à désigner à la fois la source du don chez celui qui donne et l'effet du don en celui qui reçoit», «unissant toujours Dieu qui donne à l'homme qui reçoit». Pour THOMAS D'AQUIN, *S. Th.* II-II, q. 178, a. 1, ad 4^{um}, le bienfait de tous les miracles, est de mener les hommes à la connaissance de Dieu.

au service de Dieu et des autres, transmettant ses paroles à lui, en vertu de sa force à lui, avec zèle et joie, gratuitement et sans calcul, pour la gloire de Dieu (cf. *Rm* 12,3-8; 1*P* 4,10-11): tout ce que le chrétien fait, même la prière en ses formes diverses, c'est l'Esprit qui doit le «susciter», l'«inspirer» (*Ep* 6,18; *Col* 3,16)[257].

A travers toutes ces mises au point, Paul nous fournit la compréhension correcte et authentique des dons néotestamentaires de l'Esprit, entendus comme dons «pneumatiques»-«spirituels», comme «grâces», comme «charismes», comme «miracles», «puissance», comme «service»-«économie», et il rappelle les exigences intrinsèques inscrites en eux par le Donateur, qui serviront ainsi de critères autant de la pratique que du discernement et de la modération des charismes chrétiens. Aussi, il met en garde contre deux manières «humaines» de penser, deux excès qui empêchent l'Esprit Saint d'agir. Toutes les deux sont expression d'un confusionnisme, par excès, ou par déficit: que ce soit de façon «pneumatique», comprise à la manière «corinthienne», paganisante, comme une absorption de l'homme par l'Esprit ou par Dieu, une possession (cf. 1*Co* 12,3.32; 14,32), ou bien de façon qu'on pourrait appeler «naturelle», comme une absorption de l'Esprit ou de Dieu par l'homme, par une sorte de nivellement du divin dans l'humain, au point de ne pas savoir distinguer les deux, ni de reconnaître la grâce à l'œuvre, ni le Donateur dans ses dons. Aucun charisme, aucun service, fonction ou office dans l'Eglise ne dispensent d'une vigilance au sujet d'une soumission fondamentale à Dieu-Christ-Esprit[258]. Contre une mainmise sur Dieu et ses dons, où l'homme se met en avant, s'érige en maître ou en propriétaire à sa place, soumettant plutôt l'action de

---

[257] Selon THOMAS D'AQUIN, *S. Th*. II-II, q. 176, a. 2, ad 2[um], à travers les dons, l'homme est ordonné à Dieu: par la prophétie, il lui est ordonné selon l'esprit, et par le don de langues, selon le langage. C'est donc l'inverse de celui qui voudrait, au moyen des dons, mettre Dieu à son propre service.

[258] Selon *Mt* 24,24, «de faux messies et de faux prophètes se lèveront et produiront des signes formidables et des prodiges» (cf. aussi 1*Jn* 4,3-4; 1*Co* 12,3; *Ac* 13,6). Paul nous met en garde contre des «faux apôtres», «faussaires», «camouflés en apôtres du Christ» et «serviteurs de la justice» (2*Co* 11,4-5.13-14; cf. aussi 2*Co* 12,11; *Ap* 2,2). Les «fausses visions» sont pour lui liées aux faux cultes (des anges, des fêtes, lunes, etc.), aux fausses dévotions, à l'intelligence charnelle (cf. *Col* 2,16-19), à la recherche des ombres, chimères, des «traditions des hommes», et non du Christ (cf. *Col* 2,8.17-18). La fausse sagesse, p. ex., celle réclamée par les Grecs, est contraire à la sagesse de Dieu (cf. 1*Co* 1, 22-23; 2,6-16). Pour Thomas d'Aquin, appuyé sur s. Augustin, les faux-prophètes et les magiciens sont mus par l'esprit du mal (cf. THOMAS D'AQUIN, *S. Th*. II-II, q.172, a. 5, corp.; *ibid*., q. 178, a. 1, praet., et *ibid*., a. 2, ad 3[um]).

Dieu à son propre service, ses propres fins et projets, même religieux, contre l'orgueil de l'homme qui en est à la base, contre son arrogance et contre l'esprit du monde, Paul affirme plutôt une radicale césure ou transcendance entre l'homme et Dieu, en même temps que l'unité et la communication-communion qui s'établissent à travers le caractère relationnel gracieux de ces dons.

Ainsi, si les charismes sont accueillis, discernés et exercés conformément à leur origine, à leur nature et à leur objectif de fond, se servant d'eux comme de ses moyens, l'Esprit Saint pourra faire des hommes ses vrais collaborateurs: «l'Esprit Saint et nous-mêmes» (*Ac* 15,28), des συνεργοί (cf. 1*Co* 3,9; 2*Co* 6,1; 1*Th* 3,2), ceux de Dieu et du Christ[259]: donnant au croyant les moyens de sa croissance dans la foi, et à l'envoyé, les outils de sa mission (cf. *Mt* 16,17-20). Ce faisant, il les associe, dès ici et maintenant, à l'activité, à la puissance, à la domination de Dieu, par une adhésion de l'intérieur au Règne de Dieu, si différent des régimes de pouvoir humains.

3. **Conclusion**

Nous nous sommes proposés de mieux comprendre les charismes de la Nouvelle Alliance, par une meilleure intelligence de leur origine, de leur nature et de leur destination, de leurs éléments fondants et caractéristiques, ainsi que des processus divers auxquels ils sont soumis et qui leur sont immanents. L'apport biblique pourra nous servir de base pour la manière canonique de recevoir des phénomènes charismatiques dans l'Eglise d'aujourd'hui, non seulement comme point sûr de référence, mais aussi comme vecteur normatif pour des directions à suivre dans le travail ultérieur de leur institutionnalisation, dans le domaine du droit ecclésial. Plusieurs paramètres utiles se dégagent de la description néotestamentaire.

1) Origine ou auteur des charismes

Dans la continuité des prodiges, des fonctions et des dons divers offerts au Peuple de l'Ancienne Alliance, comme signes de la bienveil-

[259] Nombreux sont dans les *Actes* les exemples de cette collaboration très étroite, quasi une identification (cf. 5,32; 11,28; 13,9; 19,21; 21,4, etc.). Ailleurs, à travers celui qui parle en langues, c'est Dieu lui-même qui parle (cf. 1*Co* 14,21); dans les «signes», c'est le Seigneur lui-même qui agit et qui confirme la Parole (cf. *Mc* 16,20); quand Paul et Barnabas désignent les anciens dans chaque ville, c'est l'Esprit Saint qui établit les gardiens de tout le troupeau (cf. *Ac* 14,23 et 20,28). Cf. aussi *Ac* 14,3.27; 15,12; 19,11-12.21.

lance et de l'assistance de Dieu en même temps que moyens de la manifestation du Dieu d'Israël aux hommes comme le Dieu vivant et Un (cf. *Dt* 6,4-13), les charismes de la Nouvelle Alliance sont, comme eux, en relation directe avec la confession de foi. Partie intégrante de la révélation de Dieu, ils possèdent également un caractère épiphanique (cf. φανέρωσις, 1*Co* 12,7.11; *Ep* 4,7-8). En effet, en tant que signes visibles de la mission de l'Esprit manifestée à travers eux, et en confirmation, unité et prolongement de la mission visible du Fils et fruits de sa remontée pascale, ils sont en droite correspondance avec la nouvelle et ultime révélation du Dieu Un et Trine, aux hommes et, par conséquent, avec la nouvelle confession de foi en lui (cf. 1*Co* 12,3.4-6). Ils indiquent ainsi leur origine ou source, et servent la révélation du mystère même de Dieu.

2) Destinataires

Dans l'Ancien Testament, même si c'est tout le Peuple qui est choisi pour une mission particulière parmi tant d'autres peuples, ce sont en définitive quelques-uns, des personnages d'exception, qui bénéficient de différentes faveurs charismatiques analogues aux charismes de la Nouvelle Alliance. Ces dons, en accord avec l'attente ancienne des Pères, sont dispensés maintenant à tout le peuple, depuis les plus petits jusqu'aux plus grands (cfr. *Es* 11,9; *Jér* 31,34; *Jl* 3,1-2). A la nouveauté du don pentecostal correspond en effet une nouvelle amplitude de destinataires: à «chacun» (*Rm* 12,3; 1*Co* 12,7.11; 14,26.31; *Ep* 4,7.16). Ceci sera représenté par l'image d'un corps à une multitude de membres, dont chacun aura une fonction précise, disposée par Dieu (cf. 1*Co* 12,12-14.18.24b.27-28). La dynamique vétérotestamentaire: «tous-quelques-uns» va être gardée, mais non au sens de l'attribution des dons à une seule catégorie de personnes ni à un groupe restreint exclusif, mais plutôt au sens de la différenciation ou de la spécialisation des membres à travers les appels et les dons divers: si tous reçoivent les charismes, tous ne reçoivent pas les mêmes, mais chacun le sien, par une distribution ou attribution de l'Esprit Saint.

3) «Phénoménologie» des charismes

Après l'élargissement du cercle des destinataires, une étonnante richesse des charismes, comme deuxième caractéristique du phénomène charismatique déclenché à la Pentecôte, rend aussi en quelque sorte manifeste le passage de l'Ancienne à la Nouvelle Alliance. Dans leur diversité matérielle, les dons spirituels représentent ainsi des dispensations variées, des services, charges et responsabilités, vocations, attitu-

des, modes ou choix de vie, gestes-signes, activités, paroles, inspirations, impulsions, expériences plus ou moins extériorisées, constitutives de la nouveauté de vie de l'Eglise et de chacun des croyants. Ils peuvent donc signifier un large éventail de phénomènes, depuis les dons libres, jusqu'aux fonctions différentes dans la communauté ecclésiale, plus ou moins cristallisées et plus ou moins durables à partir d'une grâce reçue: des dons ou services en vue, ou ceux qui sont plus cachés, des grâces extraordinaires, ou celles qui semblent plus simples, plus modestes. Il s'agit des dispensations à exercer davantage dans la vie individuelle des chrétiens, leur relation à Dieu, ou dans des assemblées chrétiennes, ou dans la vie ecclésiale, ou encore dans des activités tournées vers l'extérieur, en vue de l'annonce de la Bonne Nouvelle. De même ils peuvent représenter des dons attribués à des personnes, mais également des dons dont a été gratifié le Peuple de Dieu en tant que tel, en correspondance à sa vocation propre.

4) Typologie des dons spirituels

D'un côté, la multiplicité des modes d'expression biblique, qu'elle concerne divers noms d'espèces ou des regroupements logiques plus grands, reflète plus positivement l'abondance des dons, et pour Paul, elle est visiblement un effet voulu. Mais de l'autre côté, elle témoigne également de l'inadéquation du langage humain devant la profusion du phénomène charismatique, marque de l'effusion de l'Esprit des «derniers temps» (cf. *Jl* 3,1-3). La nouveauté de l'expérience et du message qu'elle contient entraîne une grande difficulté de sa traduction et demande en effet un ajustement du langage. Ainsi, l'énumération de ces dispensations reste une tentative risquée: les listes ou énumérations des dons en particulier ne peuvent pas être exhaustives et demeurent ouvertes à d'autres manières de s'exprimer, comme en témoignent des noms variés donnés par différents livres néotestamentaires. Aussi, la solution paulinienne est-elle une description chorale, à partir des catégories plus grandes, dont πνευματικά, χαρίσματα, διακονίαι, ἐνεργήματα, prises simultanément dans leur complémentarité et rendant chacune une facette particulière des dispensations, démarche que suivra d'ailleurs le reste du Nouveau Testament. C'est elle seule qui, de façon sym*phonique*, serait en mesure de rapprocher quelque chose de la richesse multiforme du don pentecostal de l'Esprit et de l'inouï du message, manifestés à travers ces dons (φανέρωσις). Alors que tous les termes conviennent, s'il fallait en définitive en choisir un, et sachant les limites de chacun d'eux, c'est celui des χαρίσματα, de par sa nouveauté chrétienne,

– qu'il faudrait de notre temps retrouver encore dans toute sa fraîcheur, par un retour aux sources de notre propre patrimoine resté parfois *in parte* ou *in toto* inexploré, – de par son sens étymologique, et de par son étendue, qui semblerait être le plus apte à les englober tous, préféré par certains aux πνευματικά.

5) Nature des charismes

En tant que dons de l'Esprit, les charismes, selon leur sens «programmatique» livré en 1*Co* 1,4-7, sont aussi dons de la grâce divine manifestée en Jésus Christ, en lien avec sa glorification (cf. *Ep* 4,7-8). Effets de la totale gratuité de cette grâce, ils ne viennent, comme elle, ni des capacités proprement naturelles, ni des mérites de l'homme, et peuvent être exercés indépendamment de la sainteté, par un pécheur, soulignant en ceci la souveraine et gratuite action de Dieu lui-même. Cependant, comme la grâce elle-même, ils sont une réalité proprement relationnelle et en quelque sorte instruments de communication au service de la nouvelle révélation de Dieu qui cherche ainsi à entrer en contact avec l'homme, à faire de lui son ami, son fils, son collaborateur, et non un instrument passif. S'il est donc possible, pour les chrétiens, de les utiliser en dehors de ce rapport de communion avec le Christ, dans l'Esprit (cf. 1*Co* 1,4-9), en dehors du culte nouveau rendu par des hommes nouveaux (cf. 1*Co* 12,3; *Ep* 4;22-24) et de la Nouvelle Alliance en vue de laquelle ils sont donnés, en dehors de la connaissance de Dieu, de sa volonté (cf. *Mt* 7, 21-23) et de l'amour (cf. 1*Co* 13), cela va non seulement à l'encontre de leur usage correct en tant que signes d'une nouvelle économie de la grâce, et donc contre l'intention du Donateur, mais aussi à l'encontre du bien du sujet lui-même. La caractéristique et le signe distinctif de la Nouvelle Alliance est en effet non seulement l'abondance des dons (cf. *Jl* 3,1-2), mais aussi le changement du cœur et la connaissance de Dieu (cf. *Jér* 31,31-34; *Ez* 36,24-28). Aussi, jouant sur les mots à la manière paulinienne, les charismes pourraient être caractérisés, en leur portée très générale, comme dons de la grâce à exercer par la seule force de la grâce en cohérence avec la grâce et en témoignage à la grâce.

6) Fonction ou but des charismes.

Saint Paul a utilisé l'expression «en vue de l'utilité», pour indiquer la fonction principale des charismes, l'illustrant ensuite par celle de l'«édification» du Corps du Christ, exprimée en ses différentes dimensions. Ainsi, il semble que l'on peut distinguer d'abord deux niveaux de l'édification à travers les charismes: individuel ou personnel, et communautaire ou ecclésial. Le premier concernerait plutôt la vie du croyant en

tant que tel, dans la dynamique de croissance dans sa relation à Dieu, et le second, dans sa relation aux autres en Eglise, qui se joue avant tout à travers des activités ecclésiales internes, telles que la prière commune, l'enseignement, les divers services et charges qui incombent à chacun, réalisés dans la sollicitude mutuelle, par la recherche du bien de l'autre, du bien de l'Eglise. A ces deux niveaux, qui ressortent respectivement davantage en *Mc* 16,17-20, *Ac*, 1*Co*, *Ep*, et en *Ac*, *Rm*, 1*Co*, *Ep*, s'ajouteraient deux autres dimensions. D'abord celle du service des autres tourné vers l'extérieur, en vue de l'annonce de la Bonne Nouvelle, et donc de l'édification davantage universelle: il s'agit de la dimension missionnaire, indiquée comme programmatique par Jésus lui-même en *Mc* 16,17-20, et illustrée surtout par les Evangiles et les *Actes*. Ensuite, celle qui, étant donnée la spécificité de cette construction destinée à dépasser les limites de l'espace et du temps, vise l'édification eschatologique du nouveau Peuple de Dieu-Corps du Christ-Temple de l'Esprit, selon les projets de Dieu: vrai but de l'activité missionnaire; elle est mise en lumière davantage par les épîtres de captivité de Paul. Cette dernière dimension, comprise davantage «en mystère», sans être étrangère aux autres, immédiatement perceptibles, se réalise dans et à partir de la réalité concrète des autres qui, loin de s'opposer, sont toutes liées. En effet, l'«édification», ne se limitant pas à celle quantitative et visible, comprend déjà en elle, qualitativement, les autres, ce qu'indiquent déjà les grandes épîtres et ce que développent celles de captivité.

7) Valeur des charismes au regard du temps

Les charismes sont ordonnés donc à la construction de ce Royaume, à travers l'édification eschatologique du Corps du Christ, jusqu'à la révélation finale (1*Co* 1,4-9), jusqu'au plérôme (*Ep* 4,12-13.15). Ils portent en eux la marque de l'inachevé de ce temps, du *pas-encore*, du fragmentaire et du limité (cf. 1*Co* 13,8-13), participant ainsi à l'ambiguïté des signes et aux caractéristiques de la grâce-pour-nous, donnée encore en espérance, plutôt qu'en possession définitive. Cependant, signes de la glorification du Christ et de sa victoire sur le péché et sur la mort, les charismes apparaissent, aux dires de Jésus lui-même, comme manifestation du Royaume, déjà mystérieusement présent. Ils sont des marques des temps de la nouvelle création en cours, irréversiblement inaugurés par le Christ, réalisés par l'Esprit, œuvre de la Trinité. Aussi fragmentaires, limités qu'ils puissent donc être, donnés dès ici et maintenant, comme un acompte ou prémices des choses à venir, ils sont en

quelque sorte des signes du *déjà-là*, par ce qui nous est permis de goûter, dès ici-bas, du Royaume, personnellement et en Eglise.

8) Diversité matérielle des dons et leur adaptabilité aux buts immédiats différents

La variété multiforme des charismes répond en effet et se proportionne aux différentes exigences de la vie des chrétiens en particulier et de l'Eglise en tant que telle, en correspondance avec les deux finalités immédiates et interdépendantes des charismes: l'édification personnelle et l'édification de l'Eglise tout entière. Ils s'adaptent aux besoins de la vie chrétienne individuelle, dans la relation personnelle avec Dieu, comme en assemblée, ou encore en dehors des réunions, en accomplissement des responsabilités, des services, des activités de charité dans l'Eglise. Leur diversité s'adapte aussi aux étapes consécutives de l'annonce de l'Evangile et de la naissance d'une communauté locale et elle rend compte des spécificités des lieux d'exercice (Corinthe, Thessalonique, etc.). Elle s'accommode également du besoin d'une plus ou moins grande visibilité et durée, les charismes pouvant être attribués, comme il semble, aussi bien aux personnes qu'au peuple lui-même en tant que tel, pour permettre l'accomplissement d'un appel plus large que celui d'un individu, et que Dieu lui assigne dans un dessein plus ample, dans l'espace et dans le temps, aux dimensions différentes de son universalité. Doués d'une dynamique qui leur est propre et immanente, les charismes peuvent-ils correspondre dans leur diversité aux étapes consécutives de la cristallisation d'un don, depuis sa forme libre, jusqu'à la fixation dans une forme stable de service reconnu par la communauté, ainsi qu'aux circonstances de leur exercice. Cette variété s'adapte ainsi, plus largement, aux étapes et aux besoins de l'édification de l'Eglise, de même qu'aux étapes de l'histoire, non seulement profane, mais de celle du salut, de la construction eschatologique du Règne, pour mieux correspondre aux projets de Dieu.

9) La pratique des charismes

L'usage correct des charismes suppose donc leur exercice à l'intérieur d'une relation personnelle avec Dieu, Un et Trine, en soumission à son dessein, et donc eu égard non seulement aux dons, mais aussi au Donateur. Contre des déformations du sens attribué à ces dons et contre une pratique détournée de leurs propres fins, Paul met au point ou rectifie certaines notions utilisées à cet effet par les uns et les autres. Comme nous l'avons vu, il pose ou corrige – dans leur cohérence avec le contenu de la foi chrétienne, en correspondance aux deux envois divins et à la

nouveauté de la grâce ainsi manifestée, – les notions de miracle, de puissance, de signe, de sagesse, de révélation, de dons spirituels, de dons de la grâce, de ministères ou services, etc. Aussi, après le critère de la confession de foi au nom de Jésus, pour qu'on puisse parler encore de charismes chrétiens (cf. *Ac* 3,16; *Rm* 12,3; 1*Co* 12,3; 1*Jn* 4,2.3), suivront d'autres critères, pour qu'on puisse parler de leur usage correct: celui de l'amour et de l'ordre dans la communauté (cf. 1*Co* 13; 12,40), de l'accomplissement de la volonté du Père (cf. *Mt* 7,21-23), de la vie dans l'Esprit, qui est une conformation au Christ, selon les mises au point pauliniennes à peine mentionnées. Ces critères constitueront donc des conditions nécessaires du discernement, de la pratique et de la modération ou gestion des charismes chrétiens. La nouveauté des dons et des fonctions demande en effet une nouveauté d'attitude personnelle et un nouveau style de vie sociale, en témoignage à Celui qui les pose et les investit ainsi, à quelque place qu'ils soient. Le respect des places de tous ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, la soumission à ceux qui se donnent de la peine, étant chargés de diriger le troupeau, en même temps qu'une nouvelle manière d'exercer la responsabilité de la part de ces derniers, à l'image du Maître-Serviteur, sont ainsi un signe d'une nouvelle relation entre les hommes, fondée sur un nouveau rapport à Dieu, Un et Trine, et que le Nouveau Testament appelle communion.

10) Un essai de description synthétique des charismes

S'il fallait donc fournir, en fin de notre parcours biblique, une présentation davantage synthétique des charismes, et sans qu'on puisse épuiser leur si riche réalité par une définition trop exhaustive, nous pourrions esquisser quelques contours essentiels qui se dégagent à partir de l'ensemble des données scripturaires à leur sujet. Les charismes apparaissent en effet dans l'Ecriture comme effets de la grâce de Dieu, marques des temps nouveaux de la révélation trinitaire et du salut pour les hommes, en tant que fruits de la mort-résurrection du Christ et du don de l'Esprit-Saint lui-même à la Pentecôte. Dons spirituels liés à la régénération et à l'onction baptismale, ils constituent un équipement pour les chrétiens et pour l'Eglise en tant que telle, appelés chacun à sa place et en sa fonction précises, à être collaborateurs du projet de l'amour de Dieu pour l'humanité, à travers autant la réalisation de la nouveauté de leur vie chrétienne que l'annonce de la Bonne Nouvelle, personnellement et communautairement à la fois (cf. *Mc* 16,17-20; *Ac* 1,7; 2,14-24.32-36.38.42-47; *Rm* 12,1-8; 1*Co* 12,3–14; *Ep* 4,4-16, etc.).

CHAPITRE II

Les charismes au Concile Vatican II

La doctrine conciliaire des charismes est un aboutissement du cheminement de la pensée ecclésiologique d'une longue période qui s'étend surtout entre le Concile Vatican I (8 décembre 1869 à 20 octobre 1870) et l'encyclique de Pie XII, *Mystici Corporis* (29 juin 1943), ponctué pour notre sujet par quelques documents magistériels plus saillants. Cette pensée est appelée à se détacher de plus en plus de la considération de son contexte immédiat politico-social hostile[1], pour s'appuyer davantage sur les sources bibliques et patristiques, avec, pour conséquence, un élargissement de son champ de vue: des éléments dominants externes et de droit ecclésiastique, vers différents aspects de l'Eglise en sa nature propre, celle de mystère[2].

Au premier Concile de Vatican, dans l'optique que leur donne la constitution dogmatique sur la foi catholique *Dei Filius* (24 avril

[1] En effet, en face des prétentions de l'Etat de limiter et contrôler la liberté d'action de l'Eglise, les affirmations des Papes et des juristes romains du XIX^e^ siècle sur l'Eglise sont exprimées dans un langage juridique et mettent en valeur l'aspect de société parfaite, hiérarchiquement ordonnée; les manuels théologiques de ce temps sont davantage des traités apologétiques (cf. Y. CONGAR, *Le Concile Vatican* II, 11; 13; cf. aussi J. FRISQUE, «L'ecclésiologie au XX^e^ siècle», 418-419; 421). Sur le lien de cette approche avec la théologie baroque, post-tridentine, celle de la Contre-Réforme, cf. Y. CONGAR, *Sainte Eglise*, 549-551).

[2] L'insuffisance de l'aspect mystique au profit de celui juridique de l'Eglise dans le tout premier schéma de la Commission théologique préparatoire, a été relevée au début du Concile Vatican II dans l'*Aula* conciliaire, le 5 déc. 1962, par le card. Montini (cf. *AS* I/IV, 292-293).

1870), en son chapitre III *De fide*, les différents «*facta scilicet divina, atque imprimis miracula et prophetias*», sans que toutefois «*charisma*» soit utilisé pour les désigner, sont présentés comme des manifestations de la toute-puissance et de la science de Dieu, preuves de sa Révélation et signes très certains – avec d'autres éléments – de la crédibilité de la foi chrétienne, de la mission divine de l'Eglise, voire de l'Eglise en elle-même qui apparaît ainsi «*veluti signum levatum in nationes*»[3]. Ils sont caractérisés comme des secours extérieurs de Dieu en vue de la foi, qui complètent ses secours intérieurs. La constitution dogmatique *Pastor Aeternus* (18 juillet 1870) sur l'Eglise du Christ, en son chapitre IV sur l'infaillibilité du Pontife Romain, ne mentionne explicitement, dans l'optique qui est la sienne, qu'un seul charisme, qui est le «charisme de vérité et de foi» accordé à Pierre et à ses successeurs[4].

---

[3] *DS* 3013; cf. *DS* 3009; 3013-3014; 3033-3034; MANSI, 51,432-433; 435. Au can. 4 (contre l'agnosticisme et le mythologisme), un des dix-huit adjoints à la même constitution et pourvus d'«anathema sit», les miracles confirment, par leurs caractères de signes extérieurs, l'expérience intérieure et personnelle de la foi, présentés ainsi sous ces deux aspects (cf. *DS* 3035; MANSI, 51,435). Selon Granderath, la const. dogm. *Dei Filius* elle-même serait à interpréter à la lumière du Schéma de la const. dogm. *Apostolici muneris*, contre les erreurs du rationalisme (cf. MANSI, 50,59-74; 50,74-119) préparé par la Commission théologique, surtout par J.B. Franzelin (cf. T. GRANDERATH, *Constitutiones Dogmaticae*, 11; cf. G.G. FRANCO, *Appunti storici*, 271-272). Or, au ch. VII de ce Schéma, *De necessitate motivorum credibilitatis*, les signes vont de pair avec la prédication de Jésus et des apôtres et la confirment comme «signa divinae loquutionis», et la nt. 19, II de ce Schéma, cite proprement les charismes, avec le mot lui-même, voire une expression forte: «perpetua charismatum manifestatio», le martyre et d'autres «facta divina […] externa» dépassant les causes naturelles, parmi les signes de la crédibilité et de la pérennité, pour la propagation et la conservation de la religion chrétienne (cf., respectivement, MANSI, 50,63-64; 92-93). Ce I^er^ Schéma, non retenu non pas à cause de sa doctrine, mais de son langage trop scolastique et de sa forme trop «professorale» éloignée de celle d'un décret conciliaire (selon H. DE LUBAC, *Petite catéchèse*, 129), mais dont on a gardé la substance (cf. C. THÉOBALD, «Troisième phase», 250), fut repris et modifié par la suite principalement par J. Kleutgen, un autre consulteur de la Commission (cf. MANSI, 51,33-38). Le *Sermon antimoderniste* (cf. PIE X, m. p. *Sacrorum antistitum*, 8 sept. 1907, 669-670) présentera le même rôle des miracles et de la prophétie pour la religion chrétienne. Cf. aussi D. ITURRIOZ, «Carismas», 493, nt. 34; 491, nt. 27; S. PIÉ I NINOT, *Tratado de teología fundamental*, 196-197. Pour l'histoire de la const. *Dei Filius*, cf. H. RONDET, *Vatican I*, 95-115; R. AUBERT, *Vatican I*, 182-194; C. THÉOBALD, «Troisième phase», 250-251; 259-313.

[4] Cf. const. dogm. *Pastor Aeternus* (*DS* 3071). Pour l'histoire du document, cf. H. RONDET, *Vatican I*, 117-133; R. AUBERT, *Vatican I*, 209-235; C. THÉOBALD, «Troisième phase», 251; 315-344.

Certainement, le laps de temps évoqué de Vatican I à *Mystici Corporis* est riche de «chaînons intermédiaires»[5], importants pour la réflexion et pour la doctrine, dont deux encycliques de LÉON XIII, *Satis cognitum* (29 juin 1896) et *Divinum illud munus* (9 mai 1897). Si nous nous arrêtons aux documents définitivement approuvés par le Magistère de ces temps, nous pouvons apercevoir une approche surtout apologétique, ainsi qu'une certaine focalisation sur les dons choisis, de type «spécial», hors du commun, qu'on classerait spontanément aux antipodes les uns des autres, et que quelques théologiens n'omettront pas d'opposer comme dons «hiérarchiques», à ceux «charismatiques» extraordinaires dont, ici, l'infaillibilité du Pape[6], et les miracles, les prophéties et les signes, liés au ministère de la parole, preuves éclatantes permettant de voir dans l'Eglise une œuvre divine[7]. Quelquefois on ira jusqu'à opposer l'approche ecclésiologique des documents magistériels antérieurs, à celle de Pie XII, ou encore cette dernière à celle de Vatican II. La vérité est cependant plus nuancée.

Il est vrai que l'encyclique *Mystici Corporis* de Pie XII considère le Corps social du Christ comme «mystique», en intégrant mieux l'Esprit du Christ qui y œuvre aussi invisiblement[8], de façon à dégager davantage une perspective christologique-pneumatologique qui fonde l'ecclésiologie du document. Les dons du Paraclet, charismes et vertus y sont en effet décrits comme effets de la communication active et constante de l'Esprit du Christ Tête jusqu'aux membres de l'Eglise, son Corps, grâce auxquels, d'une part, les membres eux-mêmes se perfectionnent selon la place qu'ils occupent dans ce Corps mystique, et d'autre part, l'Eglise apparaît comme la plénitude et le complément du Rédempteur, contribuant ainsi à réaliser le «Christ total»[9]. En effet, le Christ a voulu

---

[5] Selon l'expression de D. ITURRIOZ, «Carismas», 485, que nous traduisons.

[6] Cf. const. dogm. *Pastor Aeternus* (*DS* 3071).

[7] Cf. const. dogm. *Dei Filius* (*DS* 3009; 3013-3014; 3033-3034).

[8] Cf. S. TROMP, «Litterae encyclicae annotationes», 377; 381: «Dum autem Leo XIII Corpus Christi mysticum generatim magis prae oculis habet ut est Corpus sociale, Pius XII Corpus Christi sociale magis considerat ut est mysticum. Hac de causa Pius Papa latius evolvit nonnulla, quae a Leone potius erant tacta et indicata quam exposita et evoluta».

[9] Cf. PIE XII, enc. *Mystici Corporis*, 215; 222-223; 230. Selon Y. Congar, *Mystici Corporis* sera une heureuse anticipation du Concile Vatican II (cf. Y. CONGAR, «Ministères et structuration de l'Eglise», 17), une mise au point des traités de l'Eglise de l'époque, en faisant coïncider ce que ceux-ci séparaient: «le corps de l'Eglise» et «son âme de grâce», et en réintroduisant «l'aspect de grâce et de charismes dans la réalité même du corps social» (Y. CONGAR, *Le Concile Vatican II*, 9-10).

constituer avec son corps social une mystique Personne, composée de la Tête et des membres. Ainsi le but de ces dons n'est pas uniquement un effet extérieur, mais aussi une connexion intime et une assimilation, par l'Esprit Saint, au Christ Seigneur[10]. Ils sont non seulement liés à la sanctification et à la sainteté, mais ils la manifestent; ils font partie en quelque sorte de la vie «normale» ou ordinaire de l'Eglise, étant considérés non seulement comme des phénomènes prodigieux et extraordinaires, mais une réalité qui accompagne sa mission habituelle. Ils sont aussi constitutifs, conjointement avec les degrés de la hiérarchie, et comme complémentaires les uns des autres, de la structure organique de l'Eglise, en tant que partie des moyens par lesquels le Rédempteur dirige et gouverne constamment son Corps[11]. Cependant, l'encyclique fait un pas en avant, qui est aussi un pas ou plutôt un regard en arrière, rattachant la doctrine des charismes à l'enseignement des Pères de l'Eglise, et précisant davantage la place ecclésiale des différents charismes dans cette structure organique de l'Eglise. Elle les relie en effet, comme l'avaient fait saint Paul et tout le Nouveau Testament, de même que les premiers théologiens et pasteurs de l'Eglise, aux diverses fonctions, ministères, degrés, états et ordres dans le Corps du Christ, où le Pape compte non seulement les représentants des ordres sacrés, mais aussi ceux qui vivent les conseils évangéliques sous diverses formes, de même que les époux et parents chrétiens, les parrains et marraines de baptême, les laïcs collaborant avec la hiérarchie dans l'annonce du Règne, etc[12]. Les charismes, avec d'autres dons du Paraclet, dans cette perspective, ne sont donc plus décrits comme privilège d'une catégorie de personnes dans l'Eglise, qu'elles soient «charismatiques», au sens de personnes exceptionnelles, de saints, ou «hiérarchiques»; ils concernent tous les membres du Corps du Christ. Tous ces dons et charismes, sont vus par Pie XII comme partie d'un complexe d'ensemble, à la manière

---

[10] Cf. PIE XII, enc. *Mystici Corporis*, 230-231 et 217.

[11] Pour chacune des affirmations, cf., PIE XII, enc. *Mystici Corporis*, 216-217; 207; 200-201; 209-210.

[12] «Attamen iure meritoque Ecclesiae Patres, cum huius Corporis ministeria, gradus, professiones, status, ordines, officia dilaudant, non eos tantum prae oculis habent, qui sacris fuerint ordinibus initiati, sed eos quoque omnes, qui evangelica consilia amplexi [ici, Pie XII mentionne les diverses formes de cette vie, de silence ou d'apostolat, ou vie dans le siècle], ac denique eos quoque, qui casto connubio coniugati […], patres matresque familias, ac patres matresque ex baptismate, eosque nominatim, qui ex laicorum ordine ad Divini Redemtoris regnum dilatandum adiutricem ecclesiasticae hierarchiae operam navent» (PIE XII, enc. *Mystici Corporis*, 200-201).

paulinienne, même lorqu'il les traite en particulier[13]. De même, la constitution de l'Eglise n'est pas référée uniquement au moment précis de l'institution des ministères apostoliques et à la transmission des pouvoirs par le Christ, mais elle est aussi montrée dans toute sa dynamique historique, communautaire: depuis sa conception, lorsque le Seigneur a transmis sa parole, ses préceptes, par sa consommation, lorsqu'elle est sortie du côté du Christ sur la Croix, et jusqu'à sa manifestation et sa promulgation le jour de la Pentecôte, et elle est insérée dans un large cadre de l'histoire du Peuple de Dieu, depuis l'AT. Ainsi, la constitution des Apôtres, leur appel et leur envoi en mission, parfois au sens plus «formel», mais plus sûrement christologique, sont complétés par un aspect plus explicitement spirituel, pneumatologique. *Institutio*, *riti*, sont directement liés au mystère, *Lex* à *Evangelium* et *Novum Testamentum*. La mission juridique même de l'Eglise ou le pouvoir d'enseigner, de gouverner, d'administrer les sacrements, en vue de l'édification du Corps du Christ, sont vus par l'encyclique comme faisant partie du fleuve des dons divins découlant du côté ouvert du Christ et de la rosée des charismes du Paraclet[14]. Aussi, les charismes servent à Pie XII à expliquer la particularité ou le «*proprium*» du corps ecclésial ainsi créé. Si dans le Corps mystique, de la même manière que dans un corps physique, les membres sont vus dans l'interdépendance réciproque de leur vie et de leurs fonctions, en même temps, et contrairement au corps physique, ils jouissent de leur propre individualité, de leur propre vie et autonomie. Contrairement aussi au corps physique où les membres ne servent que le bien de l'ensemble, et de la même façon qu'un corps social ou moral, le Corps mystique est ordonné au bien de tous et de chacun de ses membres, en tant qu'ils sont des personnes. Mais, différemment du corps social ou moral dont le principe naturel d'unité est constitué par la fin commune à laquelle chacun coopère en vue du bien commun et au moyen de l'autorité sociale, dans le Corps mystique, à ce principe s'adjoint un autre principe interne qui est d'ordre supérieur à l'ordre naturel, car divin, à savoir l'Esprit Saint lui-même. Par ce principe, aussi la société ecclesiale elle-même est élevée au-

[13] Pour les dons des Pasteurs, des Docteurs, du Vicaire du Christ, des Conciles, cf. PIE XII, enc. *Mystici Corporis*, 216; pour d'autres «singulis singulas gratias», choisies, déterminées, distribuées «secundum mensuram donationis Christi», cf. *ibid*., 217, en référence à *Ep* 4,7. S. Tromp parle ainsi de «charismaticos ob dona miraculosa» et «charismaticos ob dona ordinaria gratis data in bonum Ecclesiae» (S. TROMP, «Litterae encyclicae annotationes», 386; cf. 389-390).

[14] Cf. PIE XII, enc. *Mystici Corporis*, 204-207. Pie XII s'appuie sur Léon XIII.

dessus du seul ordre naturel. Pour Pie XII, source de toutes les grâces, des dons et des charismes, l'Esprit remplit constamment et intimement l'Eglise, et infonde la même vertu dans l'ensemble et dans chaque partie du Corps. Ainsi, il n'y a pas de séparation entre l'aspect juridique de l'Eglise et son aspect mystique. C'est précisément l'Eglise en tant que société, et société justement parfaite, pourvue d'éléments et de principes juridiques et sociaux, qui est enrichie aussi de dons célestes et des fonctions («*munera*»). Sans que les premiers éléments soient à mépriser, ils sont, au contraire, au service des seconds, et de la fin surnaturelle de l'Eglise[15]. C'est à cette Eglise que le Christ a transmis sa mission messianique, avec ses pouvoirs, ses dons et charismes, par la communication de l'Esprit Saint. C'est donc pour continuer l'œuvre du Christ sur la terre, et porter à tous le salut, que le Rédempteur a voulu équiper l'Eglise des dons du Paraclet, et ainsi le Christ et l'Esprit travaillent ensemble à la même œuvre[16].

Cependant, pour rendre justice à Léon XIII qui a, de son côté, traité le thème du Corps mystique davantage sous l'aspect social externe et visible, il faut ajouter que l'aspect spirituel n'en est pas absent, au contraire[17]. Dans l'encyclique *Satis cognitum*, Léon XIII dénonce en effet la double erreur de la réduction de l'Eglise, tant à une réalité uniquement cachée et invisible, qu'à une institution uniquement humaine, organisée et réglée par une discipline et des pratiques externes, sans prendre en compte les dons de la grâce divine. Or, de même que l'homme n'est pas composé de l'âme seule, mais aussi du corps, et que la nature humaine consiste en un assemblage des deux parties, pour parler de la vraie l'Eglise, il est nécessaire de prendre en compte l'union complexe des deux éléments, ce qui découle d'une part de la nature, et de l'autre, de la volonté divine pour l'Eglise. L'Eglise est en effet un corps social, visible, en tant que communauté rassemblant des hommes, et qui a en même temps pour âme naturelle les forces spirituelles, invisibles, inscrites dans la nature de l'homme, qui poussent les hommes à entrer en relation entre eux, à s'unir pour partager leurs expériences et s'associer en vue des fins communes. L'Eglise réalise même ces aspirations humaines de façon éminente, parce qu'elle est Corps du Christ, composé de nombreux membres unis entre eux, et parce qu'elle reçoit dans le Christ Tête son principe surnaturel invisible et divin qui leur commu-

---

15 Cf. PIE XII, enc. *Mystici Corporis*, 221-223 et 223-224.

16 Cf. PIE XII, enc. *Mystici Corporis*, 224-226; 230-231, se fondant sur s. Augustin et d'autres Pères de l'Eglise.

17 Cf. S. TROMP, «Litterae encyclicae annotationes», 381.

nique la vie, l'activité et l'unité[18]. Les dons spirituels servent dans l'encyclique à un appui fort à ces affirmations sur l'Eglise, et sont présentés précisément comme représentatifs de ce qui l'élève au-dessus de toute société humaine, de la même façon que la grâce dépasse l'ordre naturel. L'aspect social, extérieur et juridique de l'Eglise est ordonné à la fin suprême de celle-ci, de l'ordre spirituel, selon sa constitution divine donnée par le Christ[19]. Ensuite, *Divinum illud munus*, encyclique dédiée tout entière à l'Esprit Saint, complète et approfondit la description du Corps du Christ, en mettant en valeur la présence et le travail propre de l'Esprit à l'intérieur de l'économie divine et d'une ample dynamique trinitaire, comme celui qui s'était communiqué dans l'Ancien Testament sous le voile des images et figures et qui, dans le Christ et à partir de lui comme Chef, s'est déversé avec toute son abondance et plénitude dans son Corps mystique. Les charismes, en tant qu'élément constant ou permanent de la vie et de l'activité de l'Eglise en son ensemble et en ses membres pris individuellement, ne sont pas décrits comme des effets seulement extérieurs, comme l'a fait davantage le Concile Vatican I, mais aussi internes, dans les âmes, en lien avec le baptême et la confirmation, la régénération de la nature humaine et la recherche de la sainteté. Ils démontrent mieux que tout autre argument l'Eglise comme œuvre de Dieu[20]. Si le Christ est donc la Tête du Corps, Léon XIII rappelle, à la manière patristique, que l'Esprit est l'Ame de l'Eglise et aussi son cœur qui l'unit et la vivifie, tel un principe interne et caché. Cet Esprit, lui-même don, ayant abondamment déversé ses dons sur l'Eglise, distribue les charismes aux membres du Corps du

---

[18] En ce sens, pour H. MÜHLEN, *Una mystica persona*, 694, «[la] Chiesa […] non può venire certo concepita come una semplice associazione terrena: può essere compresa solo come un corpo strutturato da un principio di unità *increato*».

[19] Cf. LÉON XIII, enc. *Satis cognitum*, 709-711; 724-425. Ce sont des affirmations capitales, que Pie XII reprendra plus tard dans *Mystici Corporis* (cf. PIE XII, enc. *Mystici Corporis*, 222-224). «Complexio copulatioque earum duarum […] prorsus est ad veram Ecclesiam necessaria […]; sic corpus eius [du Christ] mysticum non vera Ecclesia est nisi propter eam rem, quod eius partes conspicuae vim vitamque ducunt ex donis supernaturalibus rebusque ceteris, unde propria ipsarum ratio ac natura effloresc it» (LÉON XIII, *ibid*., 710).

[20] Cf. LÉON XIII, enc. *Divinum illud munus*, 650. Ainsi, «ipsorumque [donorum Spiritus Sancti] ope charismatum provocatur animus et effertur ad appetendas adipiscendasque beatitudines evangelicas» (*ibid*., 654). Léon XIII souligne «quantopere nimirum et in tota Ecclesia et in singulorum animis ipse agat efficiatque praeclara copia charismatum supernorum» (*ibid*., 645; cf. 648-649), et il utilise dans l'encyclique au moins cinq fois «charisma(-ta)», en plus d'autres expressions équivalentes.

Christ, et a aussi institué les évêques pour gouverner[21]. Rassemblant les affirmations de *Satis cognitum* et de *Divinum illud munus*, on peut dire que cette animation de l'Eglise par l'Esprit du Christ comme l'Ame surnaturelle de l'Eglise concerne le corps ecclésial en tant que société visible, mais touche aussi son une âme naturelle faite des forces spontanées grâce auxquelles les hommes s'unissent pour réaliser une communauté d'idées, un but commun.

Plus encore, en continuant dans le même sens ce *flash-back* ecclésiologique, on s'aperçoit qu'en réalité, déjà le chapitre I du premier Schéma de la constitution sur l'Eglise du Christ *Supremi Pastoris* du Concile Vatican I, sur la base biblique, surtout des épîtres de captivité, dans une vision très large, mentionnait les charismes, grâces et dons célestes dans l'Eglise Corps du Christ, comme des moyens de connexion entre les membres, qui découlent de leur union avec la Tête, grâce à l'effusion vivifiante de l'Esprit du Christ. Ils concernaient tous les membres du Corps, sans spécifier ni restreindre, et étaient posés à l'intérieur de la dynamique d'unité des aspects visibles et invisibles de l'Eglise considérée en même temps comme société et comme Corps mystique. Comme l'expliquait la nt. 2 du texte envoyé aux pères, cet exposé rendait mieux la nature de l'Eglise en son essence, conformément à son image scripturaire la plus fréquente, et rééquilibrait la considération de la réalité extérieure par celle intérieure, remédiant ainsi au déficit d'une vision ecclésiologique intégrale, généralisé en ces temps et reproché souvent par des protestants[22]. Même si le texte n'a pas pu voir le jour, il

---

[21] «Atque hoc affirmare sufficiat, quod quum Christus caput sit Ecclesiae, Spiritus Sanctus sit eius anima: *Quod est in corpore nostro anima, id est Spiritus Sanctus in corpore Christi quod est Ecclesia*» (LÉON XIII, enc. *Divinum illud munus*, 650, en référence à s. Augustin; cf. 648; 653-654). Cf. aussi *ibid*., 649-651; 653. Citant s. Augustin et s. Thomas, le Pape rajoute: «quod per donum quod est Spiritus Sanctus, multa propria dona dividuntur membris Christi» (*ibid*., 653). Pour l'Esprit à l'intérieur de l'oeuvre indivisible de la Trinité: «ex ipso sunt omnia» («propter Patrem»), «per ipsum sunt omnia» («propter Filium»), «in ipso sunt omnia» («propter Spiritum Sanctum»), cf. *ibid*., 646-647: l'intention de Léon XIII est en effet de raviver le sens du mystère de la Trinité et le culte de l'Esprit Saint: il invoquera pour cela ses dons et sa présence sur l'Eglise, et introduira une neuvaine avant la Pentecôte, comme aussi mettra en valeur l'octave de cette fête (cf. *ibid*., 645; 657-658).

[22] Cf. R. AUBERT, «L'ecclésiologie au Concile», 252-253; C. MILITELLO, *La Chiesa*, 179. Cf. MANSI, 51,539-541. Le texte en a été proposé par C. Schrader, à partir du travail des consulteurs, dont G. Perrone (cf. C. MILITELLO, *ibid.*). Aux chapitres I-V de ce I^er^ Schéma qui en possédait quinze (et surt. au ch. III, cf. MANSI, 51,540), l'Eglise est présentée dans une dynamique trinitaire de sa naissance-fondation-constitution par Dieu le Père-Fils-Esprit Saint, soutenue par une action continue de ce

a certainement influencé plus d'un des pères conciliaires, et avant tout, le card. G. Pecci, futur Léon XIII, selon ce que nous venons de voir des encycliques *Satis cognitum* et *Divinum illud munus*[23].

De cette façon, les documents qui marquent cette période, depuis le projet inachevé du Concile Vatican I à l'encyclique *Mystici Corporis* de Pie XII, eux-mêmes aboutissement d'un ample mouvement de réflexion théologique et ecclésiologique, tout en reprenant petit à petit différents points de la Tradition et remontant en particulier à la pensée et à la pratique de l'Eglise ancienne, introduisent déjà progressivement un regard plus complet et une respiration plus large, et tracent ainsi le chemin au Concile Vatican II[24].

---

dernier. Selon R. AUBERT, *ibid*., 249, le Schéma «fait une large place à l'influence de l'Esprit Saint». Cependant, le texte de Schrader, alors qu'il avait été approuvé unanimement par la Commission théologique (cf. J. FRISQUE, «L'ecclésiologie au XX^e^ siècle», 417), n'a pas pu être compris au Concile, par sa manière inhabituelle de présenter l'Eglise – car non plus uniquement sociologique et hiérarchique, – jugée protestantisante par certains, et pourtant néotestamentaire et patristique, étant «trop en avance sur la majorité des pères, qui se refusèrent de le suivre dans ce qui devait être la voie de l'ecclésiologie du XX^e^ siècle» (R. AUBERT, *ibid*., 253). Il a dû être remplacé par un nouveau Schéma, rédigé par J. Kleutgen, qui «ritornò così a definire inanzitutto la Chiesa quale *coetus fidelium atque vera societas*» (C. MILITELLO, *La Chiesa*, 179), et voté en son chapitre XI devenu après discussion et modification une constitution à part, *Pastor Aeternus*, sur l'infaillibilité pontificale, le 18 juil. 1870. Cf. aussi Y. CONGAR, *Le Concile Vatican II*, 12; R. AUBERT, *ibid*., 248-253. Sur l'histoire du Concile Vatican I, l'*iter* des textes, les discussions des pères, cf. H. RONDET, *Vatican I*; R. AUBERT, *Vatican I*. Cf. aussi C. BRESSOLETTE, «Vatican I», 1200-1202; A. PIOLANTI, «Vaticano I», 49-56.

[23] Cf. N. SILANES, «Presentación», 10; P. TIHON, «L'Eglise face au rationalisme», 516. Même si un schéma ne jouit pas de l'autorité des documents définitifs d'un concile, étant donné le manque de réactions contraires de la part des pères, et tout au plus quelques propositions de modifications secondaires, avec des nouvelles formules contenant souvent l'affirmation explicite des charismes, selon D. ITURRIOZ, «Carismas», 489-490, peut-on considérer que la doctrine des charismes, accueillie globalement de façon positive, peut réfleter le sentiment de l'épiscopat de ce temps.

[24] Cf. J.V.-M. POLLET, «Charisme», 957. Pour E. BETTENCOURT, «Carismas», 671-672, la mise en valeur des charismes par Vatican II «fue preparada en cierto modo por la encíclica *Mystici Corporis*». Celle-ci, à son tour, selon O. GONZÁLES HERNÁNDEZ, «La nouvelle conscience de l'Eglise», 182, est l'expression, du moins en partie, d'un mouvement plus large, «qui tend à voir dans l'Eglise plutôt sa réalité intérieure et son côté pneumatique que sa constitution externe et son apparence temporelle», né avec le romatisme allemand et le renouveau ecclésiologique de l'école de Tübingen, ainsi que de l'école romaine (J. S. Drey, J.A. Möhler, J.E. Kuhn, F. Pilgram, M.J. Scheeben, G. Perrone, C. Passaglia, J.B. Franzelin, G. Schrader, etc.). Cf. aussi P. TIHON, «L'Eglise face au rationalisme», 496-501. Pour l'estimation de l'œuvre de Möhler, maître de l'école allemande, cf. P. CHAILLET, «Introduction», IX-XL;

1. **Distinction: le terme et la réalité des charismes au Concile**

Du point de vue méthodologique cependant, il serait erroné de vouloir présenter la théologie des charismes qui apparaît dans le Concile Vatican II uniquement à partir de la présence ou non du vocable seul. La manière dont il a abordé la question des charismes dans l'Eglise nous oblige, pour leur correcte interprétation, à distinguer, comme pour saint Paul, entre la problématique du vocabulaire et celle de la réalité des charismes, la question de langage ayant toutefois pesé pour beaucoup sur l'expression de la pensée conciliaire. Visiblement, le problème de Paul (ou plutôt des Corinthiens) avait été semblable à celui qu'a dû affronter le Concile: une divergence entre une notion courante des dons spirituels, restreinte et tenue pour traditionnelle, et leur réalité telle qu'attestée par la Révélation. Les deux, saint Paul et Vatican II, ont procédé de la même façon, semble-t-il. Tout en partant de la notion commune et étriquée des dons spirituels, ils ont opéré un réajustement du regard porté sur eux, plus conforme aux sources les plus authentiques, pour leur meilleure correspondance à l'intention du Donateur, et pour leur plus juste utilisation et une meilleure intégration dans la vie et la mission de l'Eglise grâce à une conscience renouvelée de ce que celle-ci est en elle-même et en ses relation avec le monde[25].

1.1 *Emploi du terme «*charisma*»*

Il est vrai que d'une part, au jugement d'un théologien, Vatican II présente dans ses documents le déploiement de l'Esprit «dans toute l'ampleur évangélique et salutaire, sacramentaire et intérieure, eschatologique et trinitaire des ses dons»[26] (cf. *LG* 4). Selon Jean-Paul II, si le

---

Y. CONGAR, *Sainte Eglise*, 518-521; pour l'influence des deux écoles et le Concile Vatican I, cf. J. FRISQUE, «L'ecclésiologie au XX^e^ siècle», 416-418; 420.

[25] Cf. PAUL VI, lettre enc. *Ecclesiam Suam* 6-8. Le retour aux sources (Ecriture Sainte, Pères de l'Eglise, Tradition authentique) est un des principes directifs de Vatican II (cf. PAUL VI, *ibid.*, 17; 35; 52). Ce choix du Concile est attesté par les quelques 432 citations bibliques, notamment celles du Nouveau Testament, et les 200 références aux Pères del'Eglise, ce qui constitue une «approbation» officielle des mouvements biblique et patristique par le Concile, selon C. DELPERO, *La Chiesa del Concilio*, 231.

[26] G. MARTELET, *Les idées maîtresses de Vatican II*, 52, parle de «la résurgence doctrinale de l'Esprit Saint au Concile». Pour Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, 23, ce sont les charismes qui ont permis «une des grandes rentrées du Saint-Esprit dans l'ecclésiologie pneumatologique du Concile». Pour G. PHILIPS, *L'Eglise et son mystère*, I, 179, c'est à travers *LG* 12, son passage principal sur les charismes, que «le Concile a contribué à expliciter la théologie du Saint-Esprit».

Concile a été un concile spécialement «ecclésiologique», son enseignement est en même temps essentiellement «pneumatologique», puisqu'il a en un sens «rendu» l'Esprit Saint nouvellement présent dans nos temps difficiles, même si ce n'est pas une nouveauté radicale: le même Esprit qui appartient aux débuts de l'Eglise, à ses fondements apostoliques et à sa Tradition entière, s'est manifesté, dans l'enseignement de ce grand Concile de notre siècle, avec une nouvelle clarté et avec une nouvelle puissance[27]. Cependant, nous pouvons constater aussi, d'autre part, une certaine retenue de Vatican II à utiliser le terme «charisme» lui-même[28], dont attestent non seulement les documents conciliaires finaux, mais aussi les discussions et les documents de travail[29]. En effet, le mot ne tient pas une grande place dans le vocabulaire du Concile. Comme Paul, celui-ci en use avec parcimonie: nous le trouvons onze fois seulement sous la forme de substantif (*LG* 12b; 25c; 30; 50a; *DV* 8b; *PO* 4b; 9b; *AA* 3d; 30f; *AG* 23a; 28a)[30] et trois fois sous une forme adjectivale (*LG* 4a; 7c; *AG* 4)[31]. Cette prudence des pères conciliaires peut refléter l'inquiétude de quelques-uns d'entre eux devant une fausse interprétation des charismes à partir du vocable trop encore marqué par une acception restreinte, celle des dons extraordinaires et rares, commune de ce temps, et vérifiée déjà en salle conciliaire parmi les pères[32], ainsi qu'elle peut trahir la crainte d'un certain «faux cha-

---

[27] Cf. JEAN-PAUL II, lettre enc. *Dominum et Vivificantem* 26, et ID., hom. de clôture du Synode des Evêques, 30 oct. 1987, nn. 2b.c.

[28] Cf. G. RAMBALDI, «Uso e significato», 141.

[29] Selon V. GARCÍA MANZANEDO, *Carisma-ministerio*, 159; 244, nt. 7, dans la phase antépréparatoire, sur les dix-sept volumes d'Actes des propositions des évêques et des centres d'études, il n'y aurait eu que trois Universités qui auraient suggéré de parler de l'Esprit Saint à propos de l'Eglise, et personne, des charismes.

[30] La version française du texte définitif (*Concile œcuménique Vatican II. Constitutions, décrets, déclarations, messages*, Paris 1967) semble encore plus réservée quant au mot, ne traduisant pas toujours «*charisma*» latin par «charisme» (seulement sept fois pour les onze substantifs latins): elle le rend plutôt par «grâce» (en *LG* 12b; 30; en 50a, elle utilise même «grâces insignes de Dieu» à la place de «*divina charismata*» de l'original). Par contre, elle prend l'initiative de mettre une fois «charismes» à la place d'un autre terme conciliaire, «*donationes*» (en *AG* 28a).

[31] En *LG* 7c, le substantif adjectival «*charismaticos*» est rendu en français par «bénéficiaires des charismes»; en *LG* 4a et *AG* 4, l'adjectif «charismatiques» indiquerait une catégorie de dons, à côté de celle des «dons hiérarchiques».

[32] Cf. les interventions lors de la discussion du ch. III *De Ecclesia*, et surtout du n. 24 du Schéma de 1963 (16-25 oct. 1963) qui correspondra à *LG* 12 définitif: celle du card. E. Ruffini, *AS* II/II, 629-630, pour qui la présence et le besoin des charismes se limitent aux débuts de l'Eglise (cf. en Commission préparatoire, *AD* II/II/III, 1001); position toutefois minoritaire, appuyée de façon générale par mgr Saboia Bandeira de

rismatisme» nouveau en opposition à l'autorité de l'Eglise[33]. Il semble que l'on puisse dire, à partir des *Disceptationes* concernant les divers Schémas de la Constitution *De Ecclesia*[34], qu'à part une très petite minorité hostile à la tractation des charismes à propos de l'Eglise, une très grande majorité des pères a pu exprimer et accueillir cette doctrine des charismes, quoique sans toujours en employer le terme, – si ce n'est paisiblement, – ou au pire avec indifférence – c'est avec un regard ouvert, voire enthousiaste pour beaucoup, comme constitutive de la réalité et du mystère de l'Eglise. Sans minimiser les tensions et les enjeux ap-

---

Mello, cf. *AS* II/III, 533, et en partie par le card. G. Siri, cf. *AS* II/III, 279. Cf. F. VIENS, *Charismes et Vie consacrée*, 22; A. DE SUTTER, «Carismi», 673.

[33] Cf. l'intervention du mgr E. Florit. Bibliste (cf. V. GARCÍA MANZANEDO, *Carisma-ministerio*, 175); il distingue la terminologie paulinienne suivie par le Schéma: sens large des charismes, extraordinaires et ordinaires, et la terminologie actuelle: sens restreint de grâces extraordinaires, souvent péjoratif, prêtant à des ambiguïtés. Tout en reconnaissant le bien-fondé de l'emploi de «*charisma*», comme la présence des charismes dans l'Eglise d'aujourd'hui, il propose un autre terme paulinien, «*dona*», pour éviter des confusions (cf. *AS* II/III, 252-253): ses motifs sont donc d'ordre pastoral et de vocabulaire, et non théologique, de fond. H. DE LUBAC, «Liminaire», 28, rapporte que pour certains participants «un retour trop accusé au langage de la Bible et des Pères […] semblait menacer la rigueur dogmatique». Selon G. RAMBALDI, «Uso e significato», 149, la suggestion n'a pas été acceptée, et le texte a bien gardé «*charisma*» paulinien.

[34] Selon G. RAMBALDI, «Uso e significato», 144, sur les 187 interventions à propos du Schéma de 1963 (cf. *AS* II/II et II/III), une vingtaine seulement ont abordé les charismes, dont la plupart, en brèves mentions. Rambaldi regroupe ces positions (cf., *ibid*., 147-148), à part celle, réticente, du card. Ruffini susmentionné, en: 1) indeterminées: dont mgr I. Ziadé (cf. *AS* II/III, 212; nous placerions ce père plutôt parmi ceux qui soutiennent la dimension charismatique de l'Eglise, comme partie de l'économie de l'Esprit; mgr M. Darmancier cité par Rambaldi, qui aborde le thème des charismes sans utiliser le terme (cf. *AS* II/III, 358-361); mgr S. László (cf. *AS* II/III, 497), qui traite de la distribution du texte, adhérant au contenu; 2) celles qui donnent une approbation générique, ou suggèrent une petite correction secondaire ou demandent une précision: card. G. Siri (cf. *AS* II/III, 279), card. A. Bea (cf. *AS* II/III, 396), mgr A. Granados García (cf. *AS* II/III, 470; en réalité, c'est une *Animadversio scripta*, belle et équilibrée, basée sur *Mystici Corporis*), mgr P. Philippe (cf. *AS* II/III, 524-525); et 3) celles qui approuvent, défendent, voire traitent amplement les charismes: avant tout card. J.-L. Suenens (cf. *AS* II/III, 175-178). A ces interventions orales, nous pourrions rajouter des *Animadversiones scriptae*, largement positives et parfois décisives au sujet des charismes: mgr A.G. Vuccino (cf. *AS* II/I, 574-575), mgr J. Arnerić (cf. *AS* II/III, 248), card. R. Silva Henríquez (cf. *AS* II/III, 407), mgr J. Argaya Goicoechea (cf. *AS* II/III, 422), mgr G. Garonne, au nom de 83 évêques français (cf. *AS* II/III, 466), mgr P. Gúrpide Beope (cf. *AS* II/III, 479), mgr J. McEleney (cf. *AS* II/III, 504-505), mgr J. Pohlschneider (cf. *AS* II/III, 523-524), mgr J. Souto Vizoso (cf. *AS* II/III, 546-548), mgr H. Westermann (cf. *AS* II/III, 564-565).

parus durant la discussion conciliaire autour de notre thème, il serait donc, semble-t-il, trop simplifié de présenter celle-ci comme une polarisation en deux camps opposés[35].

A quelles réalités le Concile applique-t-il cette qualification et quels sujets sont en réalité ses porteurs? A première vue, il semblerait qu'elle représente une catégorie très particulière, hors du commun, distincte de la «grâce accordée aux apôtres», voire opposée, à savoir celle des hommes «charismatiques» (*LG* 7c; cf. aussi *LG* 4a; *AG* 4), ou des saints recommandés à la piété et à l'imitation de tous grâce à leurs vertus et à leurs «grâces insignes» («*divina charismata*», *LG* 50a). Cependant, les autres textes nous apprennent qu'il s'agit également du «charisme de l'infaillibilité» (*LG* 25c)[36], propre de toute l'Eglise, qui

---

[35] V. GARCÍA MANZANEDO, *Carisma-ministerio*, 170-180, présente la discussion sur les charismes d'octobre de 1963, jouée en deux camps: «rechazo de los carismas y de su formulación» – «defensa y ampliación de la doctrina sobre los dones del Espíritu Santo» (*ibid*., 170), un peu à l'image d'un *match*: «ataque» (card. Ruffini, cf. *ibid*., 171-172), «defensa» (card. Suenens, cf. *ibid*., 173-175), «mediador» (card. Florit, cf. *ibid*., 175), «ampliación de la defensa» (d'abord deux pères en accord avec card. Suenens: mgr G. Vuccino, mgr J. Argaya Goicoechea; puis d'autres qui s'y joignent: mgr G. Garrone et les 83 évêques français, mgr J. Souto Vizoso, mgr J. Arnerić, mgr Pohlschneider, mgr H. Westermann, mgr I. Ziadé, cf. *ibid*., 175-180). G. GARRONE, *Le Concile*, 60, précisera plus tard: «un groupe des Pères, jusqu'à la fin du Concile, ne cessa de manifester une incapacité à peu près radicale à se dégager d'une structure strictement conceptuelle et dialectique de la théologie. Si l'on doit retenir l'idée d'une opposition dans le Concile, c'est certainement sous cet angle qu'il faut la reconnaître et, sous les formes diverses, elle aura certainement ici ou là survécu au Concile lui-même». Sur la «minorité» et la «majorité» au Concile, la première étant, selon l'auteur, attachée à la conservation du dépôt de la foi, et qu'il ne faut pas classer trop vite de «réactionnaires sclérosés», et la seconde, attentive à la complexité du donné révélé et ouverte à l'apport de l'histoire, de l'exégèse, de l'Ecriture comme base de la théologie, des Pères de l'Eglise, de la recherche plus approfondie de la Tradition, au-delà du Moyen-Age, de la Contre-Réforme, et du XIX[e] s. seuls, cf. R. AUBERT, «Organizzazione e funzionamento», 174-179. G. CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II*, IV, 475-476; 483, reconnaît l'amour de l'Eglise, la préparation doctrinale et la rectitude des intentions des représentants de cette «minorité», ses raisons et problèmes de conscience, et donc une dureté et une partialité de certaines critiques envers elle, tout en se rendant compte des limites d'argumentation, de méthodes, et de leur perception des faits, qui sont cependant à entendre. Pour lui, plutôt que d'opposition on peut parler donc de leur complémentarité, «in quanto permettono di raggiungere soluzioni giuste e legittime di chiarezza e d'equilibrio, rendendo le decisioni conciliari interiormente accette e davvero impegnative per tutti» (*ibid*., 469). Pour l'évaluation plus générale des deux tendances, cf. G. PHILIPS, «Deux tendances».

[36] Cf. mgr F. García Martinez, durant la discussion du Schéma *De Ecclesia* en octobre de 1963, *AS* II/II, 101-114, surt. 104.

réside aussi dans le Pontife romain et dans le corps des évêques en communion avec celui-ci ou du «charisme certain de vérité» des évêques, qui permet de poursuivre la Tradition venue des apôtres et fait partie de l'assistance de l'Esprit (cf. *DV* 8b); des «charismes des prédicateurs» chez les prêtres (cf. *PO* 4b). On parle des «charismes des laïcs sous toutes leurs formes» (*PO* 9b). En outre, il est question d'une «vocation missionnaire» spéciale des individus (sans spécifier) et des instituts, référée à un charisme (cf. *AG* 23a). De façon plus générale, on attribue ailleurs les charismes à «chacun des croyants» ou à «chacun» (*AA* 3d et *AA* 30f), dans le contexte, respectivement, des fondements et de la préparation des laïcs à l'apostolat; aux «fidèles» (*LG* 30 et *AA* 3d, «*fideles*»), dans le cadre de la sollicitude des pasteurs à l'égard de l'œuvre commune de tous; aux «chrétiens» (*AG* 28a, «*christifideles*»), en référence explicite à l'enseignement de saint Paul sur la diversité des charismes (cf. *Rm* 12,6), dans le contexte de l'activité missionnaire, en vue de la collaboration de tous à la même fin, la construction de l'Eglise. Si les charismes sont attribués, selon ces précisions conciliaires, à chacun des chrétiens, de tous les ordres (cf. *LG* 12b), comme cela semble, on peut cependant s'étonner de ne pas voir le Concile appliquer le terme plus directement aux religieux ou aux personnes consacrées elles-mêmes[37], et se poser aussi la question si les charismes attribués aux évêques et aux prêtres sont uniquement ceux d'un type particulier (prédication, infaillibilité, etc.).

Toutefois, avant d'aller plus loin dans notre recherche, il convient de se demander si les textes mentionnés constituent une présentation complète des charismes selon le Concile, s'ils sont les seuls endroits où il est question de ce type de dons de l'Esprit Saint, et donc les seuls qui reflètent la compréhension conciliaire de ce phénomène ecclésial. Il semble que l'histoire de la rédaction laborieuse de *LG* 12b que nous avons évoquée nous amène à élargir notre démarche.

1.2 *Présence de la réalité des charismes*

En effet, nous trouvons de nombreux passages du Concile où la présentation de la réalité charismatique ecclésiale dépasse l'usage du seul vocable «*charisma*», comme c'était déjà le cas dans la théologie biblique, chez les Pères de l'Eglise, et aussi dans le Magistère plus «récent» que nous avons considéré en précurseur de Vatican II, celui

[37] Cf. G. GHIRLANDA, «Carisma collettivo», 131.

de Léon XIII et de Pie XII[38]. Plusieurs facteurs confirment cette manière de voir. D'abord, les quatorze textes fondamentaux contenant le terme (en substantifs ou en adjectifs), utilisent déjà eux-mêmes d'autres qualifications clairement référées aux «*charismata*», telles que: «*dona sua* [*Spiritus Sancti*]», «*gratiae quoque speciales*», «*manifestatio Spiritus*», associés à «*varia opera vel officia*» (*LG* 12b); «*peculiaria quoque dona*» (*AA* 3d); «*dona*» (*LG* 4a; *PO* 9b; *AG* 4a); «*donationes*» (*AG* 28a); «*multiformis gratia Dei*» (*AA* 3d)[39]. Ensuite, nous viennent en aide des renvois explicites, souvent à plusieurs reprises dans un même paragraphe, aux citations pauliniennes ou pétriniennes des χαρίσματα, ce qui replace en outre les dons divers sur leur fondement biblique[40]; de plus, la correspondance des dons présentés à la des-

---

[38] Ainsi, *Divinum illud munus* parle de «*dispensationes*», «*beneficia*», «*dona*» ou «*celestium donorum copia*», «*munera*», «*gratiae*», et *Mystici Corporis* de «*dons merveilleux*», «*spiritualia dona*», «*caelestium gratiarum* [ou *donorum*] *imber*», «*Paracliti munera*», «*superna* [ou *caelestia*] *munera*», «*gratiarum munera*», «*prodigialia munera*», «*caelestia dona*», «*gratiae*», «*dona*», «*munera*», etc. Pour le rapprochement des textes du Concile à propos des charismes, aux sources bibliques, cf. H. SCHÜRMANN, «Les charismes spirituels». Il serait important d'approfondir également le soubassement patristique de ces mêmes textes, ainsi que ce terrain magistériel antérieur plus «proche, mais c'est une autre piste de recherche que nous ne pouvons qu'évoquer ici. On peut voir ainsi, en *LG* 4, des références aux charismes chez s. Irénée, s. Cyprien, s. Augustin; en *LG* 11b, chez s. Augustin, etc. (pour les charismes chez les Pères de l'Eglise, cf. notre ch. I, nt. 19). Cf. G. DI NOLA, *Lo Spirito Santo*, 127-16. Pour le lien entre les sources bibliques, patristiques, et magistériels préconciliaires, cf. S. TROMP, «Litterae encyclicae *Mystici Corporis Christi* annotationes», et *Corpus Christi quod est Ecclesia*. I. *Introductio generalis*, II. *De Christo Capite Mystici Corporis*, et surt. III. *De Spiritu Christi Anima*, qui ouvre notre regard au thème et à la théologie des charismes, au-delà d'une compréhension restrictive des mots et des notions.

[39] «*Manifestatio Spiritus*», équivalent de «*charisma*» en *LG* 12b, est une traduction littéraire de l'expression paulinienne de 1*Co* 12,7. Dans les documents de Vatican II, «*donum*», comme «*charisma*», apparaît le plus fréquemment en *LG*, où le premier est utilisé trente-et-une fois, le second six fois (cf. X. OCHOA, *Index verborum*, 71; 162-163). «*Donum*», «*gratia*», «*donatio*», sont un héritage de la Vulgate (cf. notre ch. I, ntt. 20-22) sur laquelle s'était basée toute une partie de la théologie (dont s. Thomas) et du Magistère catholique. Si ces expressions latines sont justes, elles sont aussi très génériques, utilisées pour beaucoup de réalités différentes, et ne permettent pas aujourd'hui au lecteur des textes définitifs d'y capter la spécificité et la richesse des dons pentecostaux de l'Esprit Saint dans l'Eglise. Cf. notre ch. II, nt. 33.

[40] Le confirment le soin pris, dans l'élaboration des textes, à ce que le choix des passages bibliques corresponde au mieux à la pensée des pères conciliaires, ainsi que les explications des différentes interventions, notes, relations, amendements. Pour une reconstruction et une analyse systématique de l'*iter* de l'élaboration des textes de Va-

cription-définition générale des charismes proposée par le Concile lui-même dans ses références majeures (cf. *LG* 12b, *AA* 3d, *AG* 23a et 28a), en tant que grâces ou dons de l'Esprit, offerts comme équipement en vue des diverses fonctions de l'édification de l'Eglise et de sa mission[41]. Ces éléments principaux peuvent nous servir de critères de repérage des charismes au-delà des mots, et sont de fait appliqués abondamment par le Concile, comme l'avait fait saint Paul, à l'occasion des différents sujets traités par lui[42].

De cette façon, à propos du mystère de l'Eglise (cf. *LG* 7), des laïcs (cf. *LG* 32) et de l'œcuménisme (cf. *UR* 2b), à travers une des grandes images conciliaires, on parle de l'édification-construction et de l'organisation du Corps du Christ, sans appliquer le mot «charisme»[43], mais au moyen d'autres expressions que l'on renvoie toutefois aux principaux textes pauliniens sur la diversité des charismes. Ainsi nous avons: «*varia sua dona*», que *LG* 7c réfère à 1*Co* 12,1-11 et à 1*Co* 14; «*membra*», que *LG* 7c illustre par 1*Co* 12,12.26 et *LG* 32a par *Rm* 12,4-5; «*officia*», que *LG* 7c rapporte à 1*Co* 12,1-11; «*munera*», que *UR* 2b appuie par *Ep* 4,12; «*gratia*(*-e*)», que *LG* 7c lie à 1*Co* 12,1-11, *LG* 32c à 1*Co* 12,11, et *UR* 2b à 1*Co* 12,4-11; «*dona ministrationum*» ou «*ministrationes*», que *LG* 7f fonde sur *Ep* 4,11-16, *LG* 32a sur 1*Co* 12,11, et *UR* 2b sur 1*Co* 12,4-11; «*ministeria*(*-um*)»,

---

tican II concernant les charismes, cf. D. ITURRIOZ, «La dottrina carismal» [1968], 184-189; G. RAMBALDI, «Uso e significato» [1979], 141-162; ID., «Carismi e laicato nella Chiesa» [1987], 79-92; V. GARCÍA MANZANEDO, *Carisma-ministerio* [1982], 158-273; F. VIENS, *Charismes et Vie consacrée* [1983], 20-54.

[41] Pour certains textes, le terme «charisma» est apparu au cours de l'élaboration conciliaire, avant de disparaître, pour diverses raisons, dans la version définitive; il y a été rajouté, par contre, à d'autres endroits.

[42] G. RAMBALDI, «Il carisma della vita religiosa», 154, rappelle, à partir de l'usage qu'en font s. Paul et le NT, que «si può parlare molto e molto bene delle grazie del Signore senza usare tale termine». Cf. aussi à V. GARCÍA MANZANEDO, *Carisma-ministerio*, 192-199, qui analyse en détail et de façon synoptique les passages conciliaires qui expriment les charismes à travers d'autres expressions utilisées par Vatican II.

[43] En réalité, *LG* 7c utilise «*charismaticos*» (substantif adjectival), et il pourrait sembler que le terme soit pris au sens courant, restreint et péjoratif, comme à l'opposé de «la grâce accordée aux apôtres». Cependant, le même texte inclut les uns et les autres dans une catégorie commune, «inter quae dona» distribués par l'Esprit Saint pour le bien de l'Eglise. Ces «dona hierarchica et charismatica» sont référés, en *LG* 4a, à 1*Co* 4,11-12 et à 1*Co* 12,4; et en *AG* 4 qui renvoie pour leur compréhension à *LG* 4. C'est donc encore visiblement une manière de faire «paulinienne», que de partir des notions courantes et restreintes utilisées par ses interlocuteurs, afin de les élargir et les corriger. Pour l'*iter* de *LG* 7, cf. ch. II, nt. 62-63.

que *LG* 7c renvoie à 1*Co* 12,1-11, et *UR* 2b à *Ep* 4,12, ou encore «*operationes*», que *LG* 32a réfère à 1*Co* 12,11[44], tous textes bibliques sur les charismes.

Il apparaît de cette façon que le Concile ne s'arrête pas à une seule et unique appellation pour désigner les effets de la grâce multiforme de Dieu et, comme saint Paul, il semble recourir à différents termes pour rendre ainsi, au moyen du vocabulaire diversifié, toute la richesse charismatique des dons variés de l'Esprit et leur «harmonieuse synthèse» dans l'Eglise[45]. En outre peut-on remarquer que la description variée de tous ces dons et charismes dans les textes sert précisément, aussi bien à Paul qu'au Concile, bien avant lui, de même qu'au Magistère antérieur à Vatican II, comme nous l'avons évoqué, à présenter l'Eglise comme le Corps du Christ.

Nous pouvons dégager ainsi une première, simple et fondamentale signification conciliaire des charismes, à partir de *LG* 12b, texte central du Concile à ce propos, posée sur ses sources bibliques, surtout néotestamentaires et, pour plus de sécurité et précision, à partir aussi des autres applications du vocable seul que nous venons d'examiner. Ils se présentent donc comme équipement, dons ou grâces spéciales adressées aux fidèles de tous ordres, en vue d'une tâche, œuvre, charge, service, pour le bien, le renouvellement ou l'édification de l'Eglise[46]. La démarche du Concile se rapproche encore de celle de Paul qui, tout en essayant de

---

[44] En outre, la triade «*gratiae-ministrationes-operationes*» présente en *LG* 32c serait, comme il semble, une référence implicite à 1*Co* 12,4-6, et celle de «*gratiae-ministrationes-munera*» citée par *UR* 2b, à 1*Co* 12,4-11 (cf. la note de bas de page).

[45] Cf. H. SCHÜRMANN, «Les charismes spirituels», 543; 547. Selon l'auteur, la const. *LG* essaie de circonscrire le phénomène d'ensemble des dons spirituels, à l'aide de diverses expressions et distinctions logiques, sans donner de définitions et en évitant d'employer le langage courant, trop restrictif, de façon semblable à celle de s. Paul. En effet, les écrits néotestamentaires dont la théologie apostolique est normative portent la marque d'«intégration, encore originelle, de tous les éléments», dans une «structure d'ensemble», avant les insistances unilatérales des développements postérieurs (cf. *ibid*, 542, 571-572). Pour B. OLIVIER, «Il carisma della vita religiosa», 327, «il Concilio non ha voluto essere più paolino di Paolo e, a sua volta, accumula i diversi termini, per evitare senza dubbio di dover scegliere. La terminologia conserva, dunque, una certa indeterminatezza».

[46] «Spiritus Sanctus non tantum per sacramenta et ministeria populum Dei sanctificat et ducit eumque virtutibus ornat, sed, dona sua dividens prout vult (1*Cor*. 12,11), inter omnis ordinis fideles distribuit gratias quoque speciales, quibus illos aptos et promptos reddit ad suscipienda varia opera vel officia pro renovatione et ampliore aedificatione Ecclesiae proficua, secundum illud: "Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem" (1*Cor*. 12,7)».

nommer les choses, n'en donne pas une définition achevée et complète, mais tout au plus une définition-description de base, sans enfermer la réalité décrite. Malgré la volonté de cerner le phénomène, celui-ci échappe en effet à toute tentative de trop grande circonscription, et les textes restent dans une «généralité» pas trop malheureuse[47]. En tant que le premier des grands textes de Vatican II, dans l'ordre chronologique de leur élaboration, qui a traité des charismes, *LG* 12b fournit ainsi la base et la référence des discussions et des textes ultérieurs. En conformité avec cet exposé de principe, quoique sans recourir toujours au terme de «charismes», on retrouve dispersés dans de nombreux documents conciliaires, des présentations particulières des différentes fonctions, charges, ministères, états de vie, ordres, sur la base des dons divers, comme constitutifs du mystère du Corps du Christ et de son unité dans sa complexité.

De cette manière, pour *LG* 21b, au chapitre III sur la constitution hiérarchique de l'Eglise, comme les apôtres ont été équipés en vue de leur ministère spécifique[48], de même les évêques – qui «en vertu de l'institution divine succèdent aux apôtres comme pasteurs de l'Eglise», en *LG* 20c – reçoivent «le don spirituel», transmis par les apôtres «à leurs collaborateurs par l'imposition des mains» et «communiqué jusqu'à nous à travers la consécration épiscopale»[49]. En *LG* 7c, la «grâce accor-

---

[47] Le n. 24 du Schéma de 1963 sur l'Eglise décrivait en effet succintement les charismes comme «varia dona et munera ad servitium seu "diakoniam"» (*AS* II/I, 259); la note n. 14 à ce texte les voyait, à partir de s. Paul, «in quaecumque donatione particulari, cuius influxus beneficus in communitatem redundat» (*AS* II/I, 266), et le *Commentarius* au même texte les présentait comme «omnia dona Spiritus Sancti ad aedificationem Ecclesiae» (*AS* II/I, 268). La *Relatio* du n. 24 du Schéma de 1964, en réponse au reproche d'une insuffisante exposition des charismes dans le Schéma de 1963, explique que l'intention de la Commission de «pressius definire» est déjà exprimée «per verba: "non tantum per sacramenta et ministeria […] sed […] gratias speciales"» (*AS* III/I, 199), ce qui reste encore, comme il semble, une formulation assez générale. Pour H. SCHÜRMANN, «Les charismes spirituels», 543, il s'agit d'une description de base; pour A. VANHOYE, *I carismi*, 10, d'une définition multicolore ou chorale des charismes. Pour D. ITURRIOZ, «Carismas en la Iglesia», 212, ces «definiciones y términos son los usuales y tienen el carácter de descriptivos»; et il serait dangereux de tenter de «encerrar toda la multiforme actividad del poder del Espíritu en categorías demasiado estrechas por demasiado humanas» et «jurídicas» (*ibid*., 212 et 211).

[48] «Pour remplir de si hautes charges [*munera*], les apôtres furent enrichis par le Christ d'une effusion spéciale de l'Esprit Saint» (*LG* 21b). La *Relatio* de ce n. 21, du Schéma de 1964, parle en toute lettre, citant s. Jean Chrysostome et à partir de 1*Tm*, du «*charisma speciale*», à propos de la consécration épiscopale par l'imposition des mains (cf. *AS* IV/I, 239-240).

[49] On cite à l'appui 1*Tm* 4,14 et 2*Tm* 1,6-7, qui portent en original grec χάρισμα.

dée aux apôtres» («*gratia Apostolorum*») non seulement fait partie des différents dons que l'Esprit Saint distribue pour l'édification du Corps du Christ, mais encore elle tient la première place parmi eux (référence implicite à 1*Co* 12,28)[50]. Le «charisme d'infaillibilité» du Pontife romain, qui est celui de l'Eglise elle-même, et qui réside aussi dans le corps des évêques en tant que tel, en union avec le successeur de Pierre, est non seulement adapté à sa charge de maître suprême, mais encore il est exercé par lui non en tant que personne privée, mais à titre et dans les conditions de sa charge («*munus*»; cf. *LG* 25c). Adopter cette perspective de construction-édification commune par le Concile, qui dans le *NT* représentait la fonction principale des charismes, nous permet du même trait de faire émerger et relire, sur une base biblique très éclairante, la place et la fonction propre de Pierre comme unique et éminente parmi les douze, et aussi dans tout l'édifice (cf. *UR* 2c)[51].

---

[50] La *Relatio* du n. 4 *De Spiritu Ecclesiam sanctificante*, du Schéma *De Ecclesia* de 1964, présentée en Congrégation gén. LXXX, le 15 sept. 1964, précisait: «Inter dona Spiritus Sancti enumeretur etiam munera hierarchica» (*AS* III/I, 173). De même, la *Relatio* du n. 12 de ce Schéma (cf. *AS* III/I, 199, reprenant le texte de la note n. 14 adjointe au n. 24 correspondant au Schéma de 1963, cf. *AS* II/I, 266) affirmait: «*Charisma* est apud Paulum appellatio latissima, quae etiam, vel immo praecipue ministeria stabilia comprehendit; cf. *Rom*. 12,6-13; 1*Cor*. 12,7-11 et 28-31; *Eph*. 4,11-12». La tournure de la *Relatio* traduit la volonté de faire reposer aussi bien la notion actuelle du ministère, que celle du charisme, sur leurs communes sources bibliques, et n'est pas une simple reconstruction archéologique, contrairment à ce que suggéreraient certains commentaires. Pour une analyse détaillée de la relation des deux termes au Concile, cf. V. GARCÍA MANZANEDO, *Carisma-ministerio*.

[51] Alors que dans le Schéma primitif de 1962, la citation de s. Grégoire le Grand présentait Pierre qui «ab ipso omnium charismatum fonte (Iesu Christo) tam copiosos est irrigationibus innundatus», dans la sublimité de sa fonction et de son pouvoir (cf. n. 14 du ch. III *De Episcopatu*, *AS* I/IV, 26), le *Proemium* du ch. III *De Constitutione hierarchica Ecclesiae* du Schéma de 1963, au n. 11 (cf. *AS* III/I, 211), montrait Pierre, en son rôle de «rocher», et les apôtres, dans celui de fondement, davantage dans une perspective chorale de différents charismes dont le Seigneur Jésus avait équipée l'Eglise, et de différentes «ministrationes, praesertim stabiles», instituées par lui (cf. *AS* III/I, 211). Cependant, cette vision harmonieuse d'ensemble (avec le mot «*charismata*» et les références bibliques aux charismes de 1*Co* 12 et *Ep* 4) disparaît du *Textus emendatus*, du n. 18 (*olim* n. 11) de 1964 (cf. *AS* III/I, 211), pour ne faire place qu'à des «*ministeria*, non "ministrationes", quia hic de sola potestate hierarchica agitur», comme l'explique la *Relatio* (cf. *AS* III/I, 233). La raison de la disparition est de nouveau la crainte d'une mauvaise interprétation des notions et une autre systématisation de la matière, non le désaccord sur la réalité elle-même, comme il semble. La mention des apôtres comme fondements et de Pierre comme rocher sur lequel le Seigneur lui-même, «ipso summo angulari lapide», a édifié l'Eglise, passe dans la finale du n. 9 du *Textus emendatus* de 1964 (cf. *AS* III/I, 212), devenu *LG* 19, mais en tant que présen-

De même le don que reçoivent les prêtres dans l'ordination («*donum Spiritus Sancti*», *PO* 7a) est ajusté à la mission qui est la leur («*donum spirituale*», *PO* 10a)[52]. En *AG* 16a, la vocation sacerdotale elle-même est qualifiée de «*inestimabili vocationis sacerdotalis dono*» (cf. *PO* 16a), et en *LG* 13c, comme prolongement de *LG* 12 sur les charismes, le ministère sacré est évoqué parmi les charges («*officia*») qui composent la diversité des ordres («*ordines*») dans la catholicité de l'unique Peuple de Dieu, en vertu des «propres dons». *LG* 18a spécifie en outre que les ministères ont été institués par le Christ Seigneur en vue du «bien de tout le corps». Les prêtres travaillent à l'édification du Corps du Christ (cf. *PO* 15b; 8a; 9a) à leur manière spécifique (pour *LG* 17, en particulier par le sacrifice eucharistique). De façon spéciale, les différents charismes des prédicateurs (*PO* 4b) ont été offerts à ceux qui exercent le ministère de la parole. Après avoir exposé, au *PO* 16a, le cas des prêtres des Eglises orientales qui choisissent de garder le célibat «par le don de la grâce» («*ex dono gratiae*»), il est question, au *PO* 16c, du «don du célibat» («*donum cœlibatus*») des prêtres, adapté à la «tâche [*munus*] qui leur est confiée» (*PO* 16b) et «au sacerdoce du Nouveau Testament», et ce «*pretiosum donum cœlibatus sacerdotalis*» est à conserver et à demander dans la confiance à l'Esprit Saint (*PO* 16c). Ainsi, même si le Concile ne l'affirme pas *ad litteram* en ses documents définitifs, l'ensemble de ses textes indique que le ministère sacré, constitué lui-même à son origine par un don spirituel, est encore tout entier sous-tendu par les divers dons particuliers, adaptés à la fonction qui est la sienne dans le Corps du Christ.

Sans jamais utiliser le terme de «charisme» à propos de la vie religieuse, sa réalité est décrite dans les textes conciliaires sous ses divers aspects, en ayant recours non seulement aux paroles telles que «don», «grâce», mais encore en référence constante aux textes fondamentaux où saint Paul parle des charismes[53]. En *LG* 13c, «l'état religieux» est

---

tation de leur spécificité, sans faire apparaître ce qui est commun aux différentes fonctions et charismes dans la construction de l'Eglise.

[52] *PO* 10a: «donum spirituale, quod Presbyteri in ordinatione acceperunt, illos non ad limitatam quandam et coarctatam missionem praeparat, sed ad amplissimam et universalem missionem salutis» (nous citons le latin lorsque les termes nous semblent pertinents pour notre propos).

[53] Pour J. ÁLVAREZ GÓMEZ, «Il carisma della vita religiosa», 477, «il Concilio non ci offre in nessuno dei suoi documenti una definizione della vita religiosa come carisma, però applica alla vita religiosa le caratteristiche fondamentali del carisma ecclesiale». Or, dans plusieurs interventions il était nommément question de la vie religieuse comme charisme, et non moindre, cf. ainsi A. Hage, Supérieur Général des Basi-

cité comme l'exemple d'un des «*ordines*», distingués selon la diversité de condition et de mode de vie selon les dons propres (en référence à 1*P* 4,10), et constitutives de la catholicité de Peuple de Dieu. Par exemple, parmi les différents conseils, au sens large ici, proposés dans l'Evangile à tous les disciples, il y a «ce don précieux de grâce» («*pretiosum gratiae divinae donum*») fait par le Père à certains (cf. 1*Co* 7,7; *Mt* 19,11) «de se consacrer plus facilement et sans partage du cœur à Dieu seul dans la virginité ou le célibat», appelé aussi «continence parfaite à cause du Règne de Dieu» (*LG* 42c)[54]; «la chasteté "pour le Royaume des cieux"» des religieux est «un grand don de grâce» («*eximium gratiae donum*»; *PC* 12a); les conseils évangéliques de chasteté, de pauvreté et d'obéissance sont «un don divin» reçu du Seigneur (cf. *LG* 43a); leur pratique est assumée enfin «sous l'impulsion de l'Esprit Saint» (*LG* 39a)[55]. Quant aux différents instituts eux-mêmes, si la parole «cha-

liens: «agitur de charismate omnino singulari. […] *Vita perfectionis religiosa in Ecclesia charisma omnino eminens habetur*» (*AS* II/IV, 201; 203; l'italique se trouve dans le texte). La *Relatio adiuncta* sur l'ordination de la matière de la const. *De Ecclesia* et sur la place des religieux, résumant les *Rationes* des pères, en Congrégation gén. LXXX du 15 sept. 1964, qualifiait l'état religieux comme «*vita charismatica*» (*AS* III/I, 331).

[54] Pour la «continence», et aussi le mariage, comme «*charisma*», cf. ch. II, nt. 58.

[55] Le Schéma de 1963 utilisait encore le mot «charisme» à propos d'une vocation spéciale à la pratique des conseils évangéliques, «secundum proprium charisma et prudentes caritatis normas», dans le contexte de l'appel de tous les *christifideles* à la sainteté de vie (cf. *AS* II/I, 271; *AS* III/I, 299); dans la finale de *LG* 42, le mot a disparu avec la disparition de la mention des conseils évangéliques à cet endroit, pour parler plutôt de la vocation commune à la sainteté et à la perfection de l'état propre de chacun (cf. *LG* 42e; cf. *AS* III/I, 299, et la *Relatio* à ce numéro, *ibid*., 307-308). Par contre, à la demande de 679 pères, la Commission a rajouté au Schéma de 1963 l'expression «donum divinum, quod Ecclesia a Domino suo accepit», en référence aux conseils évangéliques, au début du chapitre VI de *LG* concernant les religieux (cf. *LG* 43a), pour signifier l'origine divine de ces conseils (cf. *Relatio generalis*, *AS* III/I, 327-328, n. 1). Pour des commentaires de ces travaux spécifiques au Concile sur lesquels nous nous sommes appuyés en vue de notre propre développement, cf. F. VIENS, *Charismes et Vie consacrée*, 44-48; M.J. SCHOENMAECKERS, *Genèse du chapitre VI*, 125-128; 167-180. Une confirmation que ce n'est pas l'utilisation du vocable, et donc la lettre seule, qui compte pour trouver la réalité des charismes au Concile, mais une notion et une théologie plus générale des charismes, située dans l'ensemble de la théologie du Concile, est apportée, entre autres, par la déclaration de Paul VI, affirmant que le Concile Vatican II a reconnu «*indolem charismaticam vitae religiosae*». De même, «*donum divinum*» ou «*charisma*» (considérés par le Pontife comme synonymes, et appliquées aux conseils évangéliques, en *LG* 43, cf. *LG* 44), est lié de façon spéciale à l'Eglise et à son mystère (cf. PAUL VI, disc. aux Modérateurs Suprêmes des Instituts religieux, 25 mai 1973, *AAS* 65 [1973] 331).

risme» n'est pas utilisée à leur propos, le Concile leur attribue «la divine vocation» (*PC* 25a; *AG* 27a spécifie outre cela, qu'une vocation commune a rassemblé les personnes en des instituts)[56]. Ils sont «créés un peu partout en vue de l'édification du Corps du Christ» (*LG* 45a; un écho de saint Paul) et leur diversité contribue à rendre l'Eglise «apte à toute bonne œuvre» et à «remplir toute activité de son ministère en vue de l'édification du Corps du Christ (cf. *Ep* 4,12)» car, «embellie des dons variés de ses enfants comme une épouse parée pour son époux», elle manifeste «les ressources multiples de la sagesse de Dieu (*Ep* 3,10)» (*PC* 1b). C'est ainsi que *PC* 7a, en parlant de la place des instituts de contemplation dans le Corps mystique, reprend *Rm* 12,4 où «les membres n'ont pas tous la même fonction», et que *PC* 8a, à propos des instituts voués à la vie apostolique, en évoquant leurs «dons différents selon la grâce qui leur a été donnée [*donationes* (...) *secundum gratiam*» ou des «grâces [*gratiae*]» (*PC* 8a, référé à *Rm* 12,5-8 et à 1*Co* 12,4; cf. *PC* 7a), exprime ainsi autant d'éléments propres à la théologie paulinienne, qu'à la description conciliaire essentielle des charismes. Le Concile parle également, à propos des instituts, de leur «esprit [*spiritus*]» (*PC* 20a; 25a; *CD* 35,2), de leur «inspiration originelle [*primi-*

[56] Cependant, «charisme» a été cité en référence aux instituts et aux ordres religieux plusieurs fois durant les travaux conciliaires, cf. l'intervention écrite de N. Carmels, Abbé Général de l'Ordre des Prémontrés, demandant de faire davantage correspondre, aux charismes propres des ordres et d'autres instituts (cf. *AS* III/VII, 586-587), une terminologie nouvelle, dans le texte sur la rénovation de la vie consacrée à Dieu. Cf. l'intervention orale de mgr P. Perantoni, porte-parole de 370 pères, pour qui la variété des vocations religieuses (référée aux ordres et congrégations) ne peut pas être réduite uniquement à une seule catégorie de phénomènes externes et sociologiques, car elle est manifestation de la diversité des charismes dans l'Eglise (cf. *AS* III/VII, 459), et celle du card. J. de Barros Câmara, au nom de 103 évêques du Brésil (cf. *AS* III/VII, 422). Sont aussi évoqués au Concile les dons charismatiques ou charismes des fondateurs (cf. les *Orationes* de: card. A. Bea, *AS* III/VII, 443-445; A. a Sanctissimo Rosario, Préposé Général des Carmes Déchaussés, au nom de 185 pères, *AS* III/VII, 454; les *Animadversiones scripto exhibitae* de: mgr F. Odo de Wilde, *AS* III/VII, 613; card. R. Silva Henríquez, *AS* III/VII, 571; S. Kleiner, Abbé Général des Cisterciens, *AS* II/IV, 232). La rédaction finale des documents est restée sans la mention explicite du mot «charisme» à l'égard des religieux, utilisant plutôt, comme nous venons de le voir, d'autres expressions, pour les mêmes raisons que nous avons déjà invoquées à propos de ses autres applications, comme l'indique une *Animadversio addita* à l'intervention du card. A. Bea (du 30 oct. de 1963) lors de la discussion du ch. IV du Schéma *De Ecclesia*: «cum vox "charisma" in lingua theologica inde a saeculis potius de donis extraordinariis adhibeatur, non autem de vocatione ad vitam religiosam et ad exercitium consiliorum, melius dicitur: "secundum donum et mensuram gratiae a Deo acceptorum"» (*AS* II/III, 643).

genia (…) *institutorum inspiratio*]» (*PC* 2a) ou de «l'impulsion de l'Esprit Saint [*Spiritu Sancto afflante*]» (*PC* 1b) dans la fondation des différents types de vie religieuse, ou «*sub impulsu Spiritus Sancti*» pour leur renouvellement (cf. *PC* 2a) et de «l'esprit des fondateurs» (*LG* 45a; cf. aussi *AG* 40c; *PC* 2b parle de «l'esprit des fondateurs et leurs intentions spécifiques»), de leur «patrimoine» et de leurs «saines traditions» (cf. *PC* 2b) ou de leur «capital spirituel» (*LG* 43a), de leur «fonction propre [*munus*]» ou «fonction [*actum*]» dans le Corps mystique ou «leur mission dans l'Eglise [*munus*]» (*PC* 2b; 7a, référence à *Rm* 12,4, et *PC* 25a); de leur «caractère [*indoles*]» ou «caractère propre [*propria indoles*]» (cf. *LG* 44b; *PC* 1d; 2b-c; 3a; 9a; 10b; 11a; 15c; 20b; *CD* 33b; 35,1) ou «nature véritable [*indoles*]» (*PC* 20a), qui concernent le bien de tout le Corps du Christ (cf. *LG* 43a; *CD* 33a; *PC* 2b).

Les laïcs reçoivent leur vocation et ses «moyens qui permettent à l'Esprit de produire en eux les fruits», «en vertu de leur consécration au Christ et de l'onction de l'Esprit Saint» (*LG* 34b; comme participation à la charge sacerdotale du Christ); et deviennent témoins, étant pourvus «du sens de la foi et de la grâce de la parole» (*LG* 35a; comme participation à la fonction prophétique du Christ; cf. *LG* 34-36), «en vertu des dons» qui leur ont été faits (cf. *LG* 33b; *AA* 3d parle explicitement de «charismes»)[57]. Ainsi, dans le Peuple de Dieu et «dans l'unique Corps du Christ sous une seule Tête, [ils] sont appelés, quels qu'ils soient, à coopérer comme des membres vivants au progrès [«*incrementum*»; cf. *LG* 12b: «*aedificatio*»] de l'Eglise et à sa sanctification permanente» (*LG* 33a).

LG 11b attribue très clairement, quoique indirectement, un charisme propre aux époux chrétiens, par l'application de 1*Co* 7,7 paulinien. En effet, si dans le corps du texte figure plutôt «*donum*» («*proprium suum*»), la note de bas de page en donne, comme synonyme, «*charisma*», se référant aussi à saint Augustin qui emploie «*donum*» à propos du même passage paulinien contenant χάρισμα grec[58], ce qui indique le caractère interchangeable des termes. Ce don est souvent mis en valeur

---

[57] B. VAN LEEUWEN, «La participation universelle à la fonction prophétique», 450, trouve regrettable que ni l'Esprit Saint, ni les charismes ne soient mentionnés lorsqu'on parle de la fonction prophétique des laïcs (cf. *LG* 35), ce qui est la preuve, selon lui, d'une insufisante imprégnation des textes bibliques en théologie.

[58] Cf. *LG* 11b, nt. 7: «Unusquisque proprium donum (idion charisma) habet ex Deo: alius quidem sic, alius vero sic…», citant s. Augustin: «Non tantum continentia Dei donum est, sed coniugatorum etiam castitas» (AUGUSTIN, *De Dono perseverantiae*, 14,37, in PL 45,1013-1016).

par la description de la fonction et de la mission propre du mariage et du foyer familial comme «*velut Ecclesia domestica*» (cf. *LG* 11b), au service de l'Eglise et de la foi, ce qui est un des plus beaux acquis conciliaires[59].

Ainsi, le don, la vocation, la fonction, le ministère des évêques, des prêtres, des laïcs, des époux chrétiens, des fidèles du Christ, sont décrits en termes qui correspondent à la description conciliaire fondamentale des charismes, et en conformité avec la Révélation. On peut remarquer en outre, à partir de toutes ces considérations, que la réalité des dons de l'Esprit ne concerne pas seulement ces grandes catégories déterminant des ordres, des fonctions ou des états de vie dans l'Eglise (cf. *LG* 13c), mais aussi leurs différents aspects et «composantes» ministérielles ou vitales, comme autant d'autres dons internes ou constitutifs de ceux-ci, pour ainsi dire, à la manière de «poupées russes»[60].

L'unique chose que l'on puisse regretter est que les «charismes» n'apparaissent pas explicitement aux yeux du lecteur des textes définitifs à beaucoup d'endroits où ils ont été vus et pensés par les Commissions préparatoires et par les pères conciliaires. De ce fait, leur complète et correcte compréhension n'est accessible qu'au prix d'une laborieuse étude de l'*iter* de l'élaboration et de la prise en compte de l'ensemble de l'ecclésiologie conciliaire. En effet, quoi qu'on en dise des différentes enjeux, labeurs et tensions qu'a comportés la phase antépréparatoire et préparatoire du Concile[61], le terme en sa forme adjective et nominale

---

[59] *LG* 11b: «in suo vitae statu et ordine proprium suum in Populo Dei donum (cf. 1*Co* 7,7)». Le n. 24 du Schéma 1963 présentait la fonction de la famille «ad perpetuandum saeculorum decursu Corpus Christi», et la nt. 8, à propos de ce numéro et citant encore s. Augustin, parlait même de la fonction du père de famille comme *episcopus* de sa maison (cf. *AS* II/I, 259; 264). En *GE* 3a on souligne l'importance de la famille chrétienne dans la vie et le progrès du Peuple de Dieu lui-même (cf. ch. I de *GS*).

[60] Comme pour les prêtres, le ministère, le célibat, la prédication, etc.; pour les religieux, les conseils, la vie religieuse, les instituts, la mission; pour le mariage, la vocation propre des époux, le témoignage de vie et de la parole; pour les laïcs, les différents ministères et grâces multiformes, etc. G. Ghirlanda parlera ainsi, p. ex., de charisme général laïc se caractérisant par la sécularité qui lui est propre (cf. *LG* 31b), et de charismes particuliers d'où découlent divers droits et devoirs des laïcs concernant différents services ou fonctions (cf. G. GHIRLANDA, «De obligationibus et iuribus Christifidelium», 343-344).

[61] Cf. G. ALBERIGO, ed., *Storia del concilio Vaticano II*, I. Peut être utile aussi le journal du Père Tromp, publié par A. VON TEUFFENBACH, *Konzilstagenbuch – Diarium Secretarii Commissionis Theologicae*. Pour les travaux antépréparatoires et préparatoires du Schéma *De Ecclesia*, et ensuite ceux des trois périodes conciliaires (1962, 1963, 1964), et pour la promulgation de la const. *Lumen Gentium*, cf. A. ACERBI,

trouvait une place consistante et ramassée dans une description d'une grande envergure de la réalité charismatique dans le Ier Schéma *De Ecclesia* de 1962, voire dès même le *Schema compendiosum* de la Commission Théologique préparatoire[62]. En effet, la présentation des charismes faisait partie intégrante de l'explication de la nature de l'Eglise, notamment à travers l'image du Corps du Christ, en son lien avec l'aspect de l'Eglise société[63]. Il semble que le fait d'avoir retiré la metion explicite

---

Due ecclesiologie, 107-111; U. BETTI, «Cronistoria della Costituzione», 131-154; R. AUBERT, «Lo svolgimento del Concilio», 227-345.

[62] Après le *Schema compendiosum De Ecclesia* (un des quatre) rédigé à partir du texte de S. Tromp, discuté et accueilli par la Commission Théologique en oct. 1960 (cf. G. ALBERIGO, ed., *Storia del concilio Vaticano II*, I, 244-245;305; 333; F. GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II synopsis* [*LG*], XIII; V. GARCÍA MANZANEDO, *Carisma-ministerio*, 610, nt. 9) et le Schéma *De Ecclesia* élaboré par la Commission Théologique Préparatoire à partir des réponses des instances consultées (les cch. I-XI, cf. *AD* II/III,I, 135-204 et *AD* II/II,III, 986-1115) et discuté en Commission Centrale Préparatoire en Congrégations générales V et VI, 8-9 mai 1962 (cf. *AD* II/II,III, 986-1115), le Ier schéma «officiel» *De Ecclesia* (cf. *AS* I/IV, 12-91) a été présenté aux pères en Congrégation gén. XXV de la première Session du Concile, le 23 nov. 1962 et discuté le 1 déc. 1962, en Congrégation gén. XXXI (cf. *AS* I/IV, 12).

[63] Ce Ier Schéma conciliaire *De Ecclesia* de 1962 contenait en son ch. I *De Ecclesiae militantis natura* une mention explicite des *charismata* au n. 5, à propos de l'action conjointe du Christ Tête, et de l'Esprit l'Ame du Corps, et plusieurs mentions, au n. 6, à propos de l'Eglise société et Corps du Christ animé par l'Esprit Saint: «Cum autem S. Spiritus multa charismata Ecclesiae elargitur, quae correspondent indoli eius sociali et missioni eius divinae, in variis officiis et ministeriis, eo fine, ut qui iisdem donati sunt, tamquam Dei adiutores una secum in aedificationem Corporis Christi operentur. […] Ecclesiae societas praeconis, sacerdotis, regis charismatibus exornatur, ut Spiritui Christi in aedificatione Corporis Christi serviat» (*Schema Constitutionis dogmaticae de Ecclesia*, 1962, n. 6, *AS* I/IV, 15; cf. aussi n. 5c, *AS* I/IV, 14). La version précédente proposée par la Commission Théologique, discutée en Congrégation gén. V par la Commission Centrale Préparatoire, le 8 mai 1962 (cf. *AD* II/II,III, 986-990, et *AD* II/III,I, 135-139), ne se distinguait de ce Ier Schéma proposé en *Aula* le 23 nov. 1962 (cf. *AS* I/IV, 14-15), quant à notre propos, que par peu de choses, à savoir la précision: «S. Spiritus charismata non modo prodigialia verum etiam quae nihil continent prodigialis membris quibusdam distribuat» (*AD* II/II,III, 988). Cependant, le texte correspondant à la description du Corps du Christ, du n. 5 du second Schéma conciliaire nommé par la suite *Textus prior* (de 1963, approuvé par Jean XXIII le 22 avr. 1963 en vue de la présentation aux pères, cf. *AS* II/I, 217-219, et discuté ensuite par les pères en plusieurs sessions de travail, à partir de la Congrégation gén. XXXVII, du 30 sept. 1963; pour la discussion de tout le Schéma, cf. *AS* II/II et II/III), passé dans le n. 7 du *Textus emendatus* (du Schéma de 1964, discuté en Congrégation gén. LXXX, le 15 sept. 1964), a perdu le substantif «charismata», tout en gardant des citations pauliniennes relatives, et employant un plus général «dona» ou «dona ministrationum», dont «gratia

des charismes de ce contexte et que ses différents éléments aient été par la suite de l'élaboration dispersés et invoqués souvent avec un vocabulaire varié de substitution a, d'un certain point de vue, contribué à une dilution de la notion ou à une perte de clarté du regard d'ensemble sur la nature et le rôle des charismes dans l'Eglise, obligeant à une recherche patiente au-delà des mots[64]. Ceci présente pourtant, par contre-

---

Apostolorum», et «charismaticos» qui semblent à première vue s'opposer à celle-là (cf. *AS* III/I, 164-166), texte que reflétera finalement *LG* 7 (pour la *Disceptatio* de tout le Schéma de 1964, cf. *AS* III/I, 158-377). Le discours explicite des charismes passe au n. 24 §§5-7 du ch. III *De Populo Dei et speciatim de laicis* du Schéma de 1963 (*Textus prior*, cf. *AS* III/I, 185-186), devenu n. 12 du Schéma de 1964 (*Textus emendatus*, cf. *AS* III/I, 185-186), qui ne diffère qu'en peu de choses du *Textus approbatus* final de *LG* 12.

[64] Les cch. I-II qui nous intéressent, en toutes ces phases à peine citées des Schémas et jusqu'au I[er] Schéma de 1962 proposé aux pères (cf. *AD* II/II,III, 986-1037; cf. 996, nt. 1; *AS* I/IV, 14-15; 122) concordaient essentiellement au sujet des charismes et avaient l'avantage de rassembler plusieurs points. 1) Les charismes étaient montrés comme conférés par l'Esprit Saint, «secundum mensuram donationis Christi» et faisaient ressortir l'unité des deux missions divines: «sicut autem Christus Caput est Corporis, ita Spiritus Sanctus, in Capite et in membris inhabitans, eius est Anima» (n. 5); 2) ils faisaient pour ainsi dire partie de la nature de l'Eglise, et servaient précisément à soutenir des affirmations ecclésiologiques de première importance, contribuant par leur propre nature à démontrer l'unité de l'Eglise hiérarchique ou de droit, et de l'Eglise charismatique ou d'amour, ainsi que l'identité fondamentale de l'Eglise-société et de l'Eglise-Corps Mystique du Christ, comme deux éléments ou aspects, humain et divin, de la même réalité, par analogie au mystère du Verbe Incarné (cf. n. 6); 3) ils servaient à l'Esprit Saint (comme la nature humaine au Verbe Incarné «pro nostra et totius mundi salute») qui en équipait l'Eglise, comme instruments d'édification du Corps du Christ (cf. n. 6), et un instrument de salut «ut parta per Christum salus simulque beneficia omnia quae inde proficiscuntur, in omnes homines atque ad ommnes aetates propagentur» (n. 6), correspondant simultanément au caractère social et à la mission divine de l'Eglise, «in variis officiis et ministeriis» (Schéma de 1962, cf. n. 6); 4), ils n'étaient pas limités aux dons prodigieux (Schémas des deux Commissions préparatoires, cf. n. 6), et les citations apportées en note comme illustrations des «charismata» (cf. 1*Co* 12,12,4-11; 1*Co* 12,28; *Ep* 4,11-12) témoignent qu'il s'agissait des réalités très diverses, incluant des ministères ecclésiastiques aussi bien que des dons libres ou spectaculaires (cf. la nt. 39 adjointe par la Commission préparatoire relative à chacun de ces Schémas); 5) ils constituaient les fidèles en «Dei adiutores» (cf. n. 6); 6) ils contribuaient à la diversité de liens (avec le Christ-Esprit Saint, et entre les membres), non seulement externes, mais aussi internes: «praeter connexionem e vinculis socialibus, iuridicis et ministerialibus ortam, alia quoque connexio inest quae eorumdem augmento, actibus, passione completur» (*Schema* de 1962, n. 5); le texte donnait en même temps une condition fondamentale de leur exercice, la même que pour d'autres manifestations de l'Esprit Saint: «tanquam veritatis et charitatis servitium exercenda sunt» (n. 6).

poids, un avantage: celui de leur bonne assimilation dans l'ensemble de l'œuvre conciliaire, comme nous avons tenté de le restituer[65].

2. **Description ou délimitation de la réalité conciliaire des charismes**

2.1 *Nature des charismes. Charisme ou don naturel? Charisme ou sacrement?*

Le Concile a souvent posé les charismes dans une énumération, à côté d'autres grâces, dons, talents (cf. *AA* 3f), vertus (cf. *LG* 12b; 50a; *AA* 30f), sacrements (cf. *LG* 12b; *AA* 3d), ministères (cf. *LG* 12b; *AA* 3d; *AG* 28a), fonctions, charges, offices ou oeuvres (cf. *LG* 12b), ou encore ordres ou conditions et modes de vie (cf. *LG* 13c; *AG* 28a parle en outre des possibilités et moyens différents). Logiquement, et pour quelques commentateurs, ceci indiquerait une nette distinction, voire séparation ou dissociation, entre ces diverses réalités. A partir de certains textes conciliaires définitifs, on pourrait penser de même que la démarcation des «charismatiques» par rapport à la «grâce accordée aux apôtres» de *LG* 7c, et celle des dons «hiérarchiques» par rapport aux dons «charismatiques» de *LG* 4a, *AG* 4, vont dans le même sens. Il est certain que dans l'Eglise, de soi, toutes ces réalités ne s'équivalent pas. Peut-on cependant parler d'une compartimentation étanche[66]?

En tant que dons de grâce, dons «gratuits», dons de l'Esprit Saint, selon la bonne théologie paulinienne, les charismes sont d'origine «divine» («divina charismata», *LG* 50a), surnaturelle, et donc différents des possibilités naturelles (cf. *LG* 30f). Cependant, rien n'empêche qu'ils puissent trouver un bon terrain préparé déjà par certaines prédispositions, comme le caractère adapté, des qualités, des capacités, l'intelligence, etc., selon ce qui est affirmé explicitement pour le charisme de la vocation missionnaire (cf. *AG* 23b). Au contraire, il semble que certaines aptitudes, en tant que marque du don de Dieu qui précède l'inititiative humaine, peuvent indiquer l'appel préalable de la grâce en un homme.

---

[65] Pour G. RAMBALDI, «Uso e significato», 160, «Il suo valore [du charisme] e il suo rapporto, nel corpo della Chiesa, con gli altri doni dello Spirito, non lo si determina con la sola presenza o non presenza del termine stesso, ma con la teologia conciliare della Chiesa».

[66] Si c'était le cas, par le même raisonnement, «sacrements et ministères» par lesquels l'Esprit sanctifie le Peuple de Dieu (cf. *LG* 12b; cf. *AA* 3d) seraient deux réalités qui s'excluent réciproquement, ce qui pour certaines réalités pourrait être vrai, mais absurde pour d'autres.

Si le sacrement est certainement différent en lui-même d'un charisme, il peut y avoir des liens entre les deux: il y a des charismes qui se reçoivent à travers certains sacrements, et certains sacrements sont appelés aussi charismes ou y font référence, et le Concile ne fait que suivre en cela le message néotestamentaire[67]. L'appel et la députation à l'apostolat de tous les chrétiens sont donnés en vertu du baptême et de la confirmation (cf. *LG* 33b) et les charismes font proprement partie des fondements de l'apostolat des laïcs (cf. *AA* 3c); la vocation missionnaire spéciale étant en outre un charisme (cf. *AG* 23a)[68]. La vocation des laïcs, avec ses moyens correspondant, vient de leur baptême, de leur consécration au Christ et de l'onction de l'Esprit Saint, et leur témoignage et le sens de la foi (cf. *LG* 35a)[69] font partie de la participation du peuple saint à la fonction prophétique du Christ reçue dans le baptême avec la fonction sacerdotale et royale (cf. *LG* 35a)[70]. Les charismes en général sont compris ainsi par le Concile comme inhérents au sacerdoce universel des fidèles et liés aux sacrements de l'initiation[71]. Le «don spirituel» (ou «la grâce de l'Esprit Saint») des évêques leur est communiqué à travers la consécration épiscopale, par l'imposition des mains (cf. *LG* 21b; cf. aussi *LG* 7c; *NEP* 2); leur «charisme certain de vérité» est strictement lié à la consécration et à la succession apostolique (cf. *DV* 8b) et à leur charge première de prédication de l'Evangile (cf. *LG* 25a). Pour leur part, les prêtres reçoivent le «don de l'Esprit

---

[67] Cf. aussi LÉON XIII, enc. *Divinum illud munus*, 9 mai 1897, 649-650, pour les évêques et les prêtres. Certains auteurs de notre temps parleront ainsi des «charismes sacramentels», à propos de la fonction hiérarchique (cf. G. LAFONT, «L'Esprit Saint et le droit», 472, nt. 2). Par contre, pour K. RAHNER – H. VORGRIMLER, «Charisme», 66, le charisme est une réalité que l'on ne peut pas obtenir par les sacrements; avis suivi par A. ROMANO, «Carisma» [in *DESp*], 424.

[68] Cf. aussi en *AA* 3a, et en *LG* 11, le lien spécial entre la confirmation et le témoignage chrétien, en vue duquel elle équipe d'une «force spéciale de l'Esprit Saint».

[69] En *LG* 35a, le sens de la foi lui-même, avec la grâce de la parole, sont un équipement en vue du témoignage, donc dons à l'intérieur d'autres dons; cf. aussi *LG* 12a.

[70] En *LG* 36a (cf. *LG* 31a), cette dernière est participation à l'extension du Royaume.

[71] Selon le n. 6 du Schéma de 1962, *AS* I/IV, 15, «Ecclesiae societas praeconis, sacerdotis, regis charismatibus exornatur, ut Spiritui Christi in aedificationem Corporis Christi serviat». Selon la logique d'une exclusion réciproque des éléments d'une énumération, le titre du n. 24 du Schéma de 1963: «De sacerdotio universali, necnon de sensu fidei et de charismatibus christifidelium», aurait dû opposer ces différentes réalités citées, alors que le *Commentarius* à ce même numéro précise: «Cum sacerdotio universali connectuntur, tum *sensus fidei* totius comunitatis sub assistentia Spiritus Sancti et ductu magisterii, tum varia *charismata*» (*AS* II/I, 268, cf. 258; l'italique est dans le texte).

Saint» dans l'ordination (cf. *PO* 7a; cf. aussi *PO* 10a). Le don propre des époux chrétiens est lié au mariage-sacrement (cf. *LG* 11b; 35c, en référence à 1*Co* 7,7).

Ainsi, si les énumérations des sacrements, ministères, dons, vertus, etc., permettent de poser certaines distinctions, vraies *in se*, elles ne peuvent cependant pas être considérées comme «symétriques»: les réalités évoquées étant de type différent et se situant à différents niveaux logiques, rien n'empêche que certains éléments fassent quelquefois référence à une même réalité. En tout cas, elles ne signifient certainement pas d'emblée des réalités complètement disjointes et encore moins opposées, au contraire, elles font en même temps répérer des intimes connections entre certains charismes et éléments de la vie ecclésiale[72].

2.2 *Charisme ou ministère, fonction, service, office,œuvre? Charisme ou vocation?Question de la cristallisation ecclésiale des charismes*

Pour le dilemme, – qui reflète un certain dualisme dû à la conception invétérée des charismes comme dons exceptionnels, souvent spectaculaires, – posé par certains: «charisme ou ministère», le Concile donne des réponses claires, mais qu'il convient de chercher dans ses textes, puisque telle n'était pas, évidemment, sa préoccupation première, mais plutôt une des questions de fond. Deux textes en particulier sont éclairants, principalement *LG* 12b et *AG* 23-24a, l'un situé plutôt au début, et l'autre vers la fin du travail conciliaire: ils ouvrent quelques pistes qui permettent d'opérer des distinctions, et en même temps de voir des liens divers, et de mieux saisir le phénomène charismatique en sa complexité et sa dynamique interne.

Ce que *LG* 12b affirme au sujet des charismes «en général»[73], *AG* 23-24a l'illustre par un cas «particulier», la vocation missionnaire[74].

---

[72] Selon D. Iturrioz, le Concile ne définit pas strictement les charismes, mais les décrit, toutefois «sin apurar la descripción hasta distinguir el carisma propiamente dicho, de las demás gracias de Dios», et il les présente plutôt dans un ensemble multiforme de grâces, vertus, irruptions de l'Esprit (cf. D. ITURRIOZ, «Carismas en la Iglesia», 212).

[73] *LG* 12b, présentant les charismes comme «grâces spéciales qui rendent apte et disponible pour assumer les diverses charges et offices [*opera vel officia*] utiles au renouvellement et au développement de l'Eglise [*amplior aedificatio*]», montre déjà le lien direct qui unit ces grâces-dons-charismes, aux charges, oeuvres, et offices dans l'Eglise.

[74] *AG* 23a, de son côté, met en lumière le lien: appel(vocation)-charisme et envoi-charge-office dans l'Eglise: «Christus Dominus semper e numero discipulorum *vocat* quos vult ipse, ut sint cum illo et ut *mittat* eos gentibus praedicare (cf. *Mc.* 3,13s). Quare per Spiritum Sanctum, qui *charismata* proult vult ad utilitatem dividit (1*Cor*. 12,11), *vocationem* missionariam in cordibus singulorum inspirat simulque in Ecclesia suscitat Instituta,

En effet, *LG* 12b présente de façon très claire et met en lien direct quelques notions différenciées de base qui semblent se suivre logiquement: 1) une grâce spéciale, don de l'Esprit (charisme) offert; 2) une disponibilité et une aptitude créées ainsi par la grâce, en vue d'une tâche à assumer; 3) une charge ou un office qui s'ensuit dans l'Eglise. En *AG* 23-24, un autre élément, nouveau, vient en premier: 1) un appel, un choix particulier de Dieu, initiative du Christ et inspiration de l'Esprit Saint, 2) en vue d'une charge («*munus*»), auxquels (à l'appel et à la charge) correspond 3) un charisme spécifique (en *LG* 12b, les charismes comme «grâces spéciales» sont précisément adaptés à la tâche à accomplir), 4) suivi d'une réponse-décision de la part de l'homme, et 5) d'une mise à part pour l'oeuvre missionnaire. Ceci peut se concrétiser, pour ceux qui se chargent de la mission d'évangélisation «*tamquam proprium officium*» (*AG* 23a), par un pas ultérieur: l'assumer (cf. *AG* 23b; cf. *LG* 12b), «*missi*» comme «ministres de l'Evangile» par un envoi explicite (et donc selon le sens propre de la «mission») de l'autorité légitime (cf. *AG* 23b; cf. *LG* 41d).

Si *LG* 12b a le mérite, tout en distinguant, de relier donc un office ou une charge ecclésiale à un charisme, pointant ainsi sur les effets d'une grâce particulière en un homme, dans une dynamique semblable *AG* 23a montre davantage un lien particulier d'une vocation dans l'Eglise au charisme, mettant ainsi en relief l'initiative divine, en plus du lien déjà évident avec un office. Dans les deux textes apparaît en outre, entre le charisme donné et sa réalisation dans une charge ou ministère concret, un sas de dialogue entre Dieu et l'homme. Cette relation avait été visée comme finalité des charismes, dons de la grâce, dans la Bible, comme nous l'avons vu. Dieu n'utilise pas en effet un objet inanimé, mais fait de l'homme un «membre vivant» de l'Eglise, un «instrument vivant» de sa mission (cf. *LG* 33a.b, à propos des laïcs). Ainsi, les charismes qui «rendent apte et disponible» (*LG* 12b) peuvent être considérés comme dons opérationnels, autant que dons dispositifs, ayant un impact sur la volonté[75]. Aussi, *AG* 24a spécifiera qu'«au vrai Dieu qui l'appelle, l'homme doit répondre d'une manière telle que, sans consulter la chair

---

quae *munus* evangelizationis ad totam Ecclesiam pertinens tamquam proprium *officium* suscipiant» (c'est nous qui soulignons). *AG* 24, à son tour, relève davantage le lien: vocation-grâce et ministère (sens large). Pourtant, R. AUBERT, «I testi conciliari», 370, retient qu'*AG* en son ensemble «non tiene conto dell'influenza dei carismatici», en se limitant encore trop à une perspective hiérarchique.

[75] Cf. G. RAMBALDI, «Uso e significato», 146; J.V.-M. POLLET, «Les charismes», 1093.

ni le sang (cf. *Ga* 1,16), il s'attache tout entier à l'œuvre de l'Evangile». En *LG* 12b en effet, par le charisme-don offert, une disponibilité et une aptitude connexes, donc une capacité nouvelle, sont créées en l'homme pour assumer une tâche, supposant ainsi une réponse, et en *AG* 23-24a, la vocation-charisme provoque un accueil («se chargent»), une réponse-décision de la part de l'homme, possible encore et uniquement «à l'invitation et avec la force de l'Esprit Saint» (*AG* 24a). C'est seulement l'union des deux assemblages, «*charisma*»-«*opera vel officia*» (de *LG* 12b), et «*vocatio*»-«*munus*»-«*charisma*»-«*officium*» (de *AG* 23-24a), qui permet de mesurer la spécificité des ministères, fonctions, offices et œuvres dans l'Eglise, considérés tous de cette façon par le Concile, et à la manière paulinienne, comme amarrés en amont non seulement à un charisme (*LG* 12b), mais aussi à une vocation (*AG* 23a), donc soumis à une initiative divine originaire.

Cette explicitation des pas successifs qui conduisent d'un charisme à un ministère reconnu et qui touchent en particulier certains dons spécifiques, – en effet, si tous les charismes ecclésiaux ne deviennent pas forcément et ne sont pas appelés à devenir des services stables, visibles et «reconnus» dans l'Eglise, tous portent en eux, de manière directe ou indirecte, une exigence et une dynamique semblables, de service, de Dieu et des autres[76], – permet non seulement de comprendre la différence entre un charisme et une charge, un ministère[77] ou un office propre[78],

---

[76] Alors que le Schéma *De Ecclesia* la Commission Théologique Préparatoire proposait de préciser que les charismes étaient donnés «*membris quibusdam*» (cf. *AD* II/II,III, 988), la révision de la Commission Centrale a proprement fait mettre l'accent sur le lien de ces charismes avec les offices et ministères, comme en témoigne le I^er^ Schéma: «multa charismata […] in variis officiis et ministeriis», donnés pour rendre leur bénéficiaires «Dei adiutores» dans l'édification commune du Corps du Christ (cf. *AS* I/IV, 15). Le Schéma de 1963 décrivait aussi les charismes comme «varia dona et munera ad servitium seu "diakoniam"» (n. 24, *AS* II/I, 259).

[77] Ce ministère, au sens général, est rendu par le Concile par «*ministerium*» (p.ex. *PC* 1b; AG 24c) ou «*ministrationes*» (*LG* 30; *LG* 7f parle de «*dona ministrationum*», etc.). Le ministère ordonné sera un cas particulier, intégrant une dynamique, une tradition et une mode de cristallisation propre (institution-succession, sacrement, etc.; cf. *LG* 20) à cette charge ecclésiale spéciale. Pour Y. CONGAR, «En guise de conclusion», 1372, le Concile a opéré une heureuse mise en place des notions de ministère et de vocation comme «service d'Eglise auquel on est appelé par les chefs du Peuple de Dieu, sur la base des charismes reçus», sans réserver la notion de «ministère» à la fonction du prêtre.

[78] «*Officium*» peut avoir un sens plus restreint par rapport à «*munus*» qui représenterait une mission, charge ou tâche à assumer, dont «*officium*» serait une spécification ecclésiastique ultérieure. «*Officium ecclesiasticum*» est en *PO* 20b «*quodlibet munus stabiliter collatum in finem spiritualem exercendum*», dans le cas des ministres sacrés.

mais aussi leur intime connexion[79]. A chaque étape, c'est l'initiative de Dieu qui va être mise en premier et «charisme» va désigner alors, – et souvent de façon interchangeable, métonymique, – comme chez Paul, les diverses facettes ou composantes de la même réalité charismatique complexe, selon le point de vue choisi, à savoir la personne considérée: à partir du Donateur, de Celui qui appelle, ou de la personne du bénéficiaire, ou encore selon les différents moments contemplés du développement ou de la cristallisation du don lui-même: à son surgir, à son accueil ou bien à sa mise en œuvre, ou bien en ses composantes et implications diverses dans un service concret d'Eglise, se réalisant à travers un même sujet. Ainsi, il y aura charisme en ce qui relève davantage de l'impulsion initiale de vocation-appel-choix[80], ou de don-grâce proprement dit, ou de mission, œuvre, service, office, charge, fonction, ministère qui s'ensuivent dans l'Eglise[81].

Dans la diversité des membres du Peuple de Dieu en vertu des «propres dons» de chacun (cf. *LG* 13c) et sans confondre des niveaux de distinctions logiques, cette même dynamique proposée par *LG* 12b pour les charismes-œuvres ou offices («*opera vel officia*») en général, et par

---

En *LG* 33c, «*munera ecclesiastica*» «*ad finem spiritualem exercenda*», s'appliquent aux fonctions de certains laïcs assumés pour cela par la hiérarchie, alors que «l'apostolat concerne tous les chrétiens sans exception». En *AG* 23a, «*munus*» d'évangélisation appartient à toute l'Eglise, alors que certains instituts missionnaires reçoivent cette charge comme «*officium*» propre. Au contraire, en *LG* 12b, «*officium*» semble dépasser le strict cadre des fonctions confiées par la hiérarchie, illustré par diveres services ecclésiaux (p.ex., pour les époux chrétiens, cf. *LG* 11b; la députation à l'apostolat des laïcs par le Seigneur lui-même, cf. *LG* 33b), appelés quelquefois aussi «*dona ministrationum*» (*LG* 7f; cf. *LG* 30), conséquence de «l'échange mutuel» des services nécessaires au salut (cf. *LG* 13c; cf. *LG* 7f). En *LG* 7g, «*munus*» et «*officium*» sont des synonymes de l'action ou fonction de l'Esprit Saint lui-même. Pour «*munus*» des évêques, cf. *NEP* 2b.

[79] Pour THOMAS D'AQUIN, *S. Th*. III, q. 27, a. 4, corp., «illos quos Deus ad aliquid eligit, ita praeparat et disponit ut ad id quod eliguntur inveniantur idonei: secundum illud 2*Cor*. 3 [v. 6]: «"idoneos nos fecit ministros novi Testamenti"». Selon BERNARDIN DE SIENNE, «Sermo II. In Vigilia Nativitatis Domini», 16, «quod quandocumque divina gratia eligit aliquem ad aliquam gratiam singularem, seu ad aliquem sublimum statum, omnia charismata donat quae illi personae sic electae et eius officio necessaria sunt atque illam copiose decorant».

[80] Ainsi le card. B.J. Alfrink, dans la discussion du Schéma sur l'activité missionnaire de l'Eglise, le 8 oct. 1965, parle des «vocationes missionariae charismaticae» (*AS* IV/III, 741).

[81] Nous nous sommes inspirés dans toute cette réflexion, et à notre manière, de l'apport de G. GHIRLANDA, «De obligationibus et iuribus», 341-345; ID., *Il diritto nella Chiesa*, 54-55; ID., «Carisma», 128, etc.

AG 23-24a, pour le charisme-vocation particulière missionnaire-charge («*munus*»)-office («*officium*»), en particulier, caractérisera aussi d'autres dons et charismes dans l'Eglise, et non seulement ceux qui donnent plus directement lieu à des ministères ou offices «type», tel le ministère sacré, surtout celui de l'évêque[82], mais aussi à des états et modes de vie (cf. *LG* 13c)[83], tel le mariage, la vie religieuse[84]. Plus encore, considérant le but principal apostolique et missionnaire de l'Eglise (cf. *GS* 45a; *AG* 1a) qui est aussi le but général et premier des charismes attesté autant par *LG* 12b que par *AA* 3d, en conformité aux sources bibliques, il nous semble que nous pouvons considérer ces observations sur la vocation missionnaire appelée «charisme» en *AG* 23a, comme paradigmatiques de tous les autres charismes et de leur dynamique de cristallisation dans l'Eglise.

2.3 *Tous – quelques-uns; ligaments de soutien*

La différence posée dès le début d'*AG* 23, entre la charge missionnaire qui incombe à tous, et une vocation missionnaire spéciale de quelques-uns à la tâche missionnaire, permet emblématiquement et sans recourir aux clichés ou aux préjugés, de comprendre une vocation commune à tous les disciples du Christ, avec des charismes généraux appropriés, et de distinguer à l'intérieur de cette vocation générale des vocations particulières, avec leurs charismes propres[85]. Différentes vocations dans l'Eglise (avec leurs charismes respectifs, leurs charges et offices dans lesquels elles se réalisent), générale chrétienne ou vocations particulières, appuyées sur des dons spirituels spécifiques, vont donner lieu à différents ordres de membres dans l'Eglise constitutifs de son universalité (selon *LG* 13c)[86], considérés à leur tour selon la charge

---

[82] Pour le ministère sacré défini comme charisme, cf. la *Relatio* du n. 12 du Schéma *De Ecclesia* de 1964, *olim* n. 24 de 1963, *AS* II/I, 266.

[83] S. TROMP, *Corpus Christi*, III, 348, affirme, à propos des «*charismata non prodigiosa*» ou «*dona pneumatica ordinaria*», ce lien intime «inter *charismata* et *varia officia*» (*ibid*., 350; cf. 348-353).

[84] Nous aurons, p.ex., à propos du mariage: vocation propre-dons propres-charge (cf. *LG* 35c et *LG* 11b); à propos de la vie religieuse: appel de Dieu-don spécial-service à la mission salutaire de l'Eglise (cf. *PC* 43b), etc.

[85] C'est à tous les fidèles qu'incombe la charge de répandre la foi (cf. *LG* 5b; 11a; 17; 33b; 35a; *AA* 3a; *AG* 23a; 28a; 36b).

[86] La traduction française de *LG* 13c ne rend pas ici l'idée du Concile, traduisant «*ordines*» par «fonctions». G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 55-57, en fidélité au texte et à la pensée conciliaire, parlera plutôt de différents ordres créés sur la base des charismes: l'ordre général et des ordres particuliers, pour chacune des fonctions ou états

exercée («*officium*», comme le ministère sacré) ou selon la condition ou mode de vie («*condicio et vitae ordinatio*», comme la vie religieuse), et appelés tous à un échange de «propres dons», dans la «communion intime» du même Peuple de Dieu (cf. *LG* 13c), Corps du Christ (cf. *LG* 7). En effet, la vocation-don et la charge de l'Evangile portée par l'E-glise en tant que telle n'existe pas comme abstraction, mais elle se réalise en commun à partir de ce qui incombe à chacun pour sa part (cf. *AG* 23a). Ainsi, cette activité commune et pourtant différenciée dans l'Eglise, est ce qui déterminera dans l'Eglise la distinction et l'unité: tous – quelques-uns.

Dans le travail de l'édification, où tout le monde apporte de façon différenciée sa collaboration, selon sa place dans le corps, le Concile comme saint Paul relèvent le travail de certains membres qui servent de façon spécifique de «ligaments et jointures» et par lesquelles le corps «"tire nourriture et cohésion pour opérer sa croissance en Dieu" (*Col* 2,19)» (*LG* 7f). Ce sont certainement des services et ministères particuliers de coordination et d'unité (pour des ensembles plus vastes ou pour le corps tout entier), dont le travail permet à la vie de circuler, et en premier celui des pasteurs sacrés, mais sans que cela leur soit exclusif (cf. *LG* 30; *Ep* 4,15-16). *LG* 7f parle en effet, à propos de ces ligaments et jointures, des «dona ministrationum» au sens large du mot, à propos de tous les membres, en conformité à saint Paul.

2.4 *«Grâces spéciales» (*LG *12b) ou le «*proprium*»*

En lien avec ce que nous venons d'affirmer, quand *LG* 12b précise, réalisant par là le souhait des pères conciliaires de mieux définir la nature des charismes, qu'ils sont des «grâces spéciales», la constitution soutient qu'elles sont «spéciales» par rapport à d'autres grâces dans l'Eglise, pour les distinguer des vertus, des talents, des sacrements, des ministères, etc., ainsi que nous l'avons vu[87]. Mais elles le sont aussi en raison de la finalité et de la manière dont elles sont don-

---

de vie principaux dans le Peuple de Dieu (des laïcs, du ministère sacré, de la vie consacrée), et auxquels correspondent d'une part des charismes généraux qui expriment des éléments communs, et d'autre part, des charismes particuliers rattachés à chaque ordre particulier respectif, sachant que les premiers ne se réalisent qu'à travers les seconds.

[87] Cf. surt. l'*Emendatio* de mgr McEleney [E/1018]); cf. la *Relatio* du 15 sept. 1964 du n. 12 du nouveau Schéma, *olim* n. 24, §§ 5-8, *AS* III/I, 199: «Commissio statuit charisma pressius definire per verba: "non tantum per sacramenta et ministeria […] sed […] gratias speciales"». Cf. aussi G. RAMBALDI, «Uso e significato», 145-146, nt. 10, et 151.

nées: par la liberté souveraine de l'Esprit qui agit en vue de la réalisation d'un dessein ou d'un projet spécial lié à eux en ce temps spécifique postpascal et pentecostal, ou encore en raison de leur but immédiat différent: diverses charges et offices dans l'Eglise. Les charismes sont ainsi principe de «spécialisation» et de distinction des tâches, éléments constitutifs de la diversité des places dans le Corps du Christ où «les membres n'ont pas tous la même fonction» (*Rm* 12,4 cité par *PC* 7a)[88]. En conformité avec ce caractère spécial des dons particuliers adaptés à la mission respective de chacun, on parle, à propos des fidèles, des «*peculiaria dona*» (*AA* 3d; en *LG* 41a, de «*propria dona et munera*») des évêques, des prêtres, des religieux, des laïcs, du mariage; des «*propria dona*» des différentes parties et composantes de l'Eglise appelées à leur échange réciproque (cf. *LG* 7f; 13). Il s'ensuit que la contribution de tous à l'œuvre commune dans l'Eglise ne se fait pas de façon anonyme ou à la manière d'une masse informe, mais «chacun à sa façon» ou «manière» (cf. *LG* 30; 41a, pour tous); et que cette spécialisation des fonctions est liée au «*proprium*» du don reçu[89].

2.5 *Diversité et typologie des charismes, liberté de l'Esprit Saint*

Selon ce que nous venons de voir, les charismes qui manifestent dans l'Eglise «la grâce multiple de Dieu» (*AA* 3d; 1*P* 4,10) ne se limitent donc pas pour le Concile à une seule catégorie, quelle qu'elle soit, mais peuvent être considérés, dans leur diversité matérielle, «sous toutes leurs

---

[88] Pour s. Thomas, en effet, «Dat enim Deus huiusmodi dona, non eadem omnibus, sed diversa diversis distribuit, secundum illud 1*Cor*. 12,4: "Divisiones gratiarum sunt"» (THOMAS D'AQUIN, *Commento al Corpus Paulinum. Lettera ai Romani. Cap. 12, vv. 1-3*, 780-783).

[89] A propos des évêques, il s'agit de «*specialis effusio* […] *Spiritus Sancti*» (*LG* 21b). Pour la fonction propre des prêtres, avec «unctione Spiritus Sancti» conférée par un sacrement spécial, les marquant d'un caractère spécial, cf. *PO* 2c (en *PO* 7a, «donum Spiritus Sancti […] Presbyteris in sacra ordinatione datum est»). Pour les religieux, cf. «*peculiare donum*» (*LG* 43b), pour le mariage, cf. «*donum speciale gratiae*» (*GS* 49a), «*proprium suum* […] *donum*» (*LG* 11b). Pour des époux, cf. «*propria vocatio*» à cet état de vie sanctifié «*speciali sacramento*» (*LG* 35c). Pour les laïcs (*AA* 7e), il est question de «*proprium munus*», etc. Cf., pour cet apport propre dans l'Eglise (et qui correspond à ces dons différents): des prêtres et de la hiérarchie, *LG* 10b; *PO* 12a; 13c; *AA* 24e; *AG* 39a; de la vie religieuse et de ses instituts, des instituts séculiers, *LG* 44b; *CD* 33a-b; 35,1-2; *OT* 19a; *PC* 1d; 2b-c; 9a; 11a; des laïcs, *LG* 31b; *GS* 43b; *PO* 9b; *AA* 1a; 2b; 6a; 13a; 20b; 25a; 29a; du mariage, *LG* 35c. Quant à l'activité missionnaire de l'Eglise, «les actes propres, les moyens adaptés, doivent s'accorder avec chaque condition ou état» (*AG* 6b).

formes» (*PO* 9c): depuis des grâces «plus éclatantes [plus loin on dit «extraordinaires»] aux plus simples et aux plus largement diffusées» (*LG* 12b; cf. *AA* 3d) ou inversement, «des plus modestes aux plus élevées» (*PO* 9b). Dans l'ordre de la diversité de sujets, ils sont distribués «parmi les fidèles de tous ordres» (*LG* 12b), et peuvent représenter différentes charges, ministères, fonctions, offices, œuvres (cf. *LG* 12b; 13c), aussi bien des dons «hiérarchiques» que «charismatiques» (*LG* 4a; *AG* 4; cf. *LG* 7c)[90]. Ces dernières expressions ne sont pas heureuses en soi. Elles semblent se baser sur la notion retenue comme traditionnelle, mais qui n'est qu'une notion courante des charismes compris comme dons extraordinaires, avec le risque de figer aussi deux pôles extrêmes qui s'excluent, paraissant insinuer que les fonctions hiérarchiques sont dépourvues des charismes, ou que les charismes n'ont aucun lien avec les fonctions ecclésiastiques. Or, les deux binômes: dons ordinaires et dons extraordinaires; dons hiérarchiques et dons charismatiques, ne sont pas à confondre, et encore moins à identifier avec la distinction hiérarchie-laïcs. En tant que niveaux différents et non symétriques de distinctions logiques – p.ex. un membre de la hiérarchie peut avoir aussi un autre don, non «hiérarchique», mais «charismatique», pour utiliser ce vocabulaire – ils ne s'équivalent pas, et la confusion de ces différents plans, erreur malheureusement commune, a fait beaucoup de mal, et non seulement en enlevant à la hiérarchie le droit aux charismes. Ainsi, le fait d'inclure parmi les charismes des grâces plus simples (cf. *LG* 12b), permet de combler une lacune entre ces deux types de dons, hiérarchiques et charismatiques, si jamais on comprenait encore ces derniers au sens courant[91], et donner droit à un grand nombre de dons «ordi-

[90] La *Relatio* du n. 12 du Schéma *De Ecclesia* de 1964 (n. 24 de 1963) expliquait: «Charismata non semprer indolem miram induunt, sed consistere possunt in donationibus particularibus, quae, sive ministris sive fidelibus tribuantur, influxum beneficum in communitatem exercent» (*AS* III/I, 199, reprenant la nt. 14 au n. 24 de 1963: «Vox intelligitur de donis variis, quae passim a Spiritu Sancto, cum quadam libera regularitate [puis, «libera regularitas» a été supprimée dans le texte], sive ministris, sive fidelibus tribuuntur» [*AS* II/I, 266]).

[91] B. OLIVIER, «Il carisma della vita religiosa», 327, attribue au Concile de réserver la notion de charisme aux dons des laïcs, pour les distinguer des ministères et pouvoirs hiérarchiques. Ainsi, pour F. VIENS, *Charismes et vie consacrée*, 41, «il n'est pas certain cependant qu'on soit arrivé à un texte suffisamment clair pour éliminer tout danger d'utilisation du passage en vue d'opposer charisme et hiérarchie». En fait, alors que le *Textus prior* du Schéma de 1963 (correspondant au n. 4 de *LG*) parlait plutôt de «diversis donis et charismatibus», c'est le *Textus emendatus* de 1964 qui a introduit ces deux types distincts de dons de l'Esprit, pour répondre au souhait des pères d'y inclure aussi «munera hierarchica»: l'intention a donc été plutôt de leur faire retrouver l'origine

naires» pour la vie et la mission «normale» de l'Eglise. Par là même Vatican II rejette les interprétations qui réservent ces dons à une élite ou aux premiers temps de l'Eglise. Plusieurs interventions des pères en *Aula* ont évoqué ainsi des exemples concrets des charismes, non comme une réalité passagère, mais permanente, nécessaire pour la vie et l'activité quotidienne de l'Eglise et pour l'avènement du Règne de Dieu, à travers différents offices, ministères, œuvres et services des fidèles de tout ordre, dans le domaine d'œuvres caritatives, de l'assistance, de la catéchèse, de l'évangélisation, de l'Action catholique sous toutes ses formes, etc. Ils étaient donc non seulement à accueillir avec l'action de grâce, mais aussi à demander instamment à Dieu[92]. Il semble que le Concile, utilisant quelquefois le vocabulaire courant, emploie donc le même procéde que saint Paul: partir d'une notion et d'une compréhension répandue des charismes comme dons extraordinaires, pour élargir ensuite le regard à une notion ample, plus cohérente avec la Révélation néotestamentaire[93].

---

commune (cf. *AS* III/I, 161 pour les textes; pour la *Relatio* de ce numéro, cf. *ibid*., 173; 175, qui emploie «dona […] charismatica»; pour l'élaboration du texte de *LG* 7c qui utilise «charismaticos», cf. *AS* III/I, 165). La juxtaposition «hiérarchiques»-«charismatiques» chez Pie XII, qui semble être une opposition, exprimait au contraire la non-exclusivité de l'une et de l'autre catégorie dans la structure organique du Corps mystique du Christ, laissant place à d'autres distinctions (cf. PIE XII, *Mystici Corporis*, 200). Le card. B.J. Alfrink, durant la discussion du Schéma du décret *De activitate missionali Ecclesiae*, à propos du n. 4, le 8 oct. 1965, parlera de façon plus heureuse des «charismata hierarchica» et des «charismata non-hierarchica» (*AS* IV/III, 741), même si ceci présente un autre inconvénient, celui d'exprimer la différence de façon «négative». Dans la compréhension large des charismes par le Concile, l'expression de *LG* 4 et d'*AG* 4, peut être perçue sous un certain angle comme une tautologie.

[92] Cf., l'intervention du mgr H. Westermann, (*AS* II/III, 565); du card. L.-J. Suenens (cf. *AS* II/III, 175-178); de mgr J. Arnerić (cf. *AS* II/III, 248); de mgr J. Souto Vizoso (cf. *AS* II/III, 547). Pour mgr G. Garrone, membre de la Commission doctrinale conciliaire (cf. C. CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II*, V, 584), parlant au nom de 83 évêques, l'Eglise «his donis indiget ad vivendum», et pour cela «impossibile est dicere hic agi solum de donis ad tempus. Haec usquemodo permanent» (*AS* II/III, 466). Cf. B. VAN LEEUWEN, «La participation universelle», 449: «il s'agit, ici, manifestement, des fonctions et des qualités qui se trouvent parmi les expressions normales de la foi chrétienne».

[93] Dès les Schémas préparatoires, et ensuite en ceux de 1962, de 1963, de 1964, les charismes ont été compris comme «non modo prodigialia verum etiam quae nihil continent prodigialis» (*AD* II/III,I, 137 [1962]), «sive clarissima, sive etiam simpliciora et latius diffusa» (*AS* II/I, 259-260 [1963]; *AS* III/I, 186 [1964]). La note 14 au n. 24 de 1963 les référait à la notion paulinienne: «Charisma est apud Paulum apellatio latissima, quae etiam, vel immo praecipue ministeria stabilia comprehendit […]. Vox intelligitur de doniis variis, quae […] sive ministris sive fidelibus tribuuntur. Charismata non semper indolem miram vel spectabilem induunt, […], sed donum advertitur etiam in caritate

LG 12b, le texte principal sur les charismes, met clairement en lumière leur côté opérationnel, à travers «*varia opera et officia*» auxquels ils prédisposent. Faut-il pour autant réduire les charismes aux dons qui, dans la compréhension courante, servent «au bien commun» au sens étroit d'un certain bien «supérieur» collectif profane, ou encore au sens «ministériel» restreint, utilitaire, d'un service visible de la communauté? Selon ce qui apparaît, le Concile, comme saint Paul, n'identifie pas forcément les dons et les services ou ministères de façon «fonctionnaliste» ou «efficiente», formelle. Il le fait comprendre en mentionnant le rôle et la valeur, parmi les «formes diverses et les charges différentes» (*LG* 41a) dans l'Eglise, selon les différentes conditions et circonstances (cf. *LG* 41g), des membres hors catégorie, cachés ou non-productifs, à première vue, supportant «la pauvreté, l'infirmité, la maladie, les épreuves diverses, ou qui souffrent persécution pour la justice» (*LG* 41f)[94]. Pourrait le confirmer aussi la place que le Concile attribue aux instituts voués plutôt à la contemplation qu'à l'action (cf. *PC* 7a), de même que la fonction de renouvellement, et donc davantage «qualitative», qu'il attribue aux charismes (cf. *LG* 12b).

Cette diversité des charismes, comprise à l'intérieur de la dignité et de l'activité commune de tous les fidèles, au service du même but dans l'édification du Corps du Christ (cf. *LG* 32d; *GS* 32d; *AG* 28a), loin de nuire à l'unité de l'Eglise, la sert, au contraire (cf. *AG* 28a; *UR* 2b.f): elle «contribue à lier les fils de Dieu en un tout», en tant que «l'œuvre d'un seul et même Esprit» (cf. *LG* 32d; 1*Co* 12,11). Ainsi, la variété des charismes dans l'Eglise et leur conséquente unité est-elle attibuée en définitive à la souveraine liberté de l'Esprit Saint «qui souffle où il veut» (*AA* 3d; cf. *Jn* 3,8) «"répartissant ses dons à son gré en chacun" (1*Co* 12,11)» (*LG* 12b), «à la mesure de ses richesses» (*LG* 7c)[95] et qui,

---

et in quaecumque donatione particulari, cuius influxus beneficus in communitatem redundat» (*AS* II/I, 266; cf. aussi le *Commentarius* de ce texte, *AS* II/I, 268).

[94] A partir du Corps du Christ qui, selon s. Paul, a besoin de membres forts et de membres faibles, fragiles, étant le Corps du Ressuscité, mais aussi du Crucifié, du Glorifié, mais aussi de l'Humilié, J. Moltmann parlera du «charisme d'une vie empêchée» (ou «entravée», selon notre traduction; bien après avoir écrit ces lignes nous avons trouvé la version française de ce livre, qui parle ici de «charisme de la vie handicapée», cf. J. MOLTMANN, *L'Esprit qui donne la vie*, 264) de quelqu'un qui sait transformer un obstacle, un empêchement, en don (cf. J. MOLTMANN, *La fonte della vita*, 85-87).

[95] Cf. *AA* 3d: «comme il l'entend»; *AG* 23a: il «partage comme il lui plaît les charismes». Cette liberté de l'Esprit a été souvent soulignée dans les discussions conciliaires, surtout d'octobre 1963 (cf. card. L.-J. Suenens, *AS* II/III, 177; l'*Emendatio* de

conduisant l'Eglise (cf. *LG* 4a; *AG* 4; *UR* 2b), adapte les charismes aux conditions variables des temps, puisque ces grâces sont aussi «ajustées aux nécessités de l'Eglise et destinées à y répondre» (*LG* 12b; cf. *AA* 3d), selon les desseins de Dieu.

2.6 *Diversité des dons dans la structure organique de l'Eglise*

Pour le Concile, cette pluralité de dons, de membres et de fonctions, est constitutive aussi de l'organisation et de la direction de l'Eglise et se réalise, «de par l'institution divine, […] suivant une variété merveilleuse», et à la manière d'un corps à plusieurs «membres qui n'ont pas tous la même fonction» (*LG* 32a, référé à *Rm* 12,4-5)[96]. Placée dans ce contexte, la différence binaire «ministres sacrés» – «laïcs» elle-même, à laquelle on pourrait rajouter la différence de leurs dons respectifs, représente un niveau particulier de distinctions à l'intérieur de la diversité multiple des «*gratiae*», des «*ministrationes*», et des «*operationes*» dans l'édification commune du Corps du Christ (cf. *LG* 32c, référé à 1*Co* 12,4-6)[97]. C'est même cette différenciation, qui «comporte en soi union», une «communauté de rapports», qui contribue à «lier les fils de Dieu en un tout», comme «"l'œuvre d'un seul et même Esprit" (1*Co* 12, 11)» (*LG* 32c)[98]. L'unité qui est aussi l'égalité dans la dignité

---

mgr J. McEleney (E/1018) au n. 24 de 1963, *AS* II/III, 504-505, reprise par la *Relatio* du Schéma nouveau, de 1964, *AS* III/I, 199, et passée presque littéralement dans la nouvelle rédaction du texte, devenu *LG* 12b final. Cf. G. RAMBALDI, «Uso e significato», 153ss.

[96] En *LG* 4a: «Cette Eglise […] il [l'Esprit] l'équipe et la dirige grâce à la diversité des dons hiérarchiques et charismatiques». En *UR* 2b, il réalise la «diversité des grâces et des ministères [*ministrationes*], enrichissant de fonctions [*munera*] diverses l'Eglise de Jésus-Christ» (cf. 1*Co* 12,4-11) et «"organisant ainsi les saints pour l'œuvre du ministère [*ministerium*], en vue de la construction du Corps du Christ" (*Eph* 4,12)».

[97] Selon A. ACERBI, *Le due ecclesiologie*, 114, nt. 28, le Concile lie «più esplicitamente le strutture istituzionali della Chiesa con la sua animazione pneumatica».

[98] *PO* 9a situe la fonction des prêtres dans le Peuple de Dieu comme celle des pères et des docteurs (cf. aussi n. 52, indiquant la structure hiérarchique de l'assemblée chrétienne), mais aussi comme celle des «frères parmi leurs frères, membres, avec tous les chrétiens, de l'unique Corps du Christ dont la construction a été confiée à tous». Cette fraternité fondamentale liant tous en une «famille de Dieu» est vue par le Concile comme nouveauté apportée par le Christ (cf. *LG* 32d; *GS* 32). Ainsi, s'appuyant sur la citation de s. Augustin qui termine *LG* 32 («Vobis enim sum episcopus, vobiscum sum Christianus. Illud est nomen suscepti officii, hoc gratiae», AUGUSTIN, *Serm*., 340,1, in PL 38,1483), K. Wojtyła va jusqu'à dire: «Per la costituzione del popolo di Dio è più fondamentale l'ordine della grazia, che non l'ordine dell'autorità su cui si basa l'ordinamento gerarchico della Chiesa. Questo ordine

et dans l'activité commune à tous les fidèles, est en effet contemplée dans *LG* 32c comme antérieure à leur différence, toutes les deux d'institution divine (cf. *LG* 32a.c). En dernière instance, à travers l'Esprit Saint, la variété des «*munera*» (sens très ample) découle du «mystère sacré de l'unité de l'Eglise» qui trouvera son modèle suprême, son principe et son aboutissement dans la Trinité et unité des Personnes divines (cf. *LG* 4b; 13a; *GS* 40b; *AG* 2-5; *UR* 2f).

Il semble donc que dans cette considération le Concile suit l'enseignement de l'encyclique *Mystici Corporis* pour laquelle la structure organique bien ordonnée de l'Eglise[99] non seulement ne s'achève ni ne se limite aux «seuls degrés de la hiérarchie», ni n'est formée «uniquement des "charismatiques"», mais est composée sous un certain point de vue – on peut le comprendre grâce à l'énumération qui suit le principe ainsi exposé – «des ministères, des degrés, des conditions, des états, des ordres, des fonctions de ce Corps», dont les ordres sacrés, les conseils évangéliques, le mariage, le laïcat, dont l'Action catholique[100]. En effet,

---

della grazia è anche il fondamento dell'uguaglianza finale di tutti i membri della Chiesa riguardo alla realtà della salvezza alla quale tutti sono ugualmente chiamati» (K. WOJTYŁA, *Alle fonti del rinnovamento*, 140). Cette idée de la différence fonctionnelle et de la fondamentale égalité de l'évêque par rapport aux fidèles, d'«être en face» et d'«être avec», d'«autorité morale» et d'«autorité juridique» sera mise en lumière dans le Synode des Evêques de 2001, reprise par Jean-Paul II dans l'exh. ap. postsyn. *Pastores Gregis* du 16 oct. 2003 (cf. G. GHIRLANDA, «Munus regendi Episcopi», 693-704, sur la base de l'*Instrumentum Laboris* 43; 79; 80; 119, du Synode et de *LG* 32). De même, pour O. GONZÁLES HERNÁNDEZ, «La nouvelle conscience», 207, «avant l'opposition: laïcs-clercs, existe l'unité "chrétiens"».

[99] S. TROMP, *Corpus Christi*, I, 23; 76; 199; 144, parle des «*organa hierarchica*», et des «*organa non-hierarchica*» (diverses diaconies, degrés, états, offices ou fonctions, charismes) qui appartiennent tous en droit à l'organisme de l'Eglise, hétérogène mais harmonieusement composé, et travaillent à l'édification et à l'extension du Corps du Christ, sans que tous constituent des «*organa iurisdictionalia*».

[100] Cf. PIE XII, enc. *Mystici Corporis*, 200-201; trad. fr., *L'Eglise Corps Mystique du Christ*, 11-12. L'Action catholique n'est pas nommée explicitement, mais on la reconnaît à sa description et à ses autres mentions dans l'encyclique (cf. 196, 241) et à la comparaison de ce texte à celui du père Tromp. En effet, celui-ci, rédacteur de l'encyclique (selon ce qu'affirme Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, 62, nt. 31), dans son commentaire de l'encyclique, distingue dans cette structure organique «*charismatici ob dona miraculosa*» des «*charismatici ob dona ordinaria gratis data in bonum Ecclesiae*» (dont «episcopi et sacerdotes», «doctores, praedicatores, praesules, operibus misericordiae dediti», «virgines et continentes sicut et matrimonio iuncti», qui «secundum locum et officium, quod in Corpore Christi occupant, proprium suum charisma habent»), y ajoutant l'Action catholique, avec sa structure et son action or-

pour Vatican II, la société organisée hiérarchiquement et le Corps mystique dans son organicité ne sont que deux aspects différents d'«une même réalité complexe», l'Eglise (cf. *LG* 8a).

2.7 *Diversité des charismes, selon les étapes de fondation des églises chrétiennes*

AG 28a, s'appuyant sur la distinction paulinienne entre celui qui, comme un bon architecte, a «posé les fondements», et un autre, qui «bâtit dessus» (1*Co* 3,10), spécifie la diversité des charismes et des ministères («*donationes differentes*») selon les étapes de l'édification de l'Eglise, où les ouvriers de la construction doivent se dépenser d'un même cœur à l'œuvre commune, selon la différence de leurs dons propres: «ceux qui sèment et ceux qui moissonnent (cf. *Jn* 4,37)», «ceux qui plantent et ceux qui arrosent» (cf. 1*Co* 3,8)[101]. A ces étapes consécutives, celle de «*plantatio Ecclesiae*», et celle d'«*incrementum communitatis christianae*» (*AG* 15i)[102] correspondent des charismes, des charges, des ministères et des formes de vie divers suscités par l'appel divin (*AG* 15i)[103], ayant besoin des «actes propres» et «des

---

ganique propre, et dont le concept aide à mieux comprendre l'idée du Corps Mystique (cf. S. TROMP, «Annotationes», 386).

[101] Cf. notre ch. I, 2.5.1. *AG* 28a souligne aussi la nécessité, pour ceux qui travaillent à l'Evangile, tous en vue de «la même fin», à quel poste ou étape qu'ils soient, d'être «dirigés et liés les uns aux autres», de façon à ce que tout se fasse dans l'ordre, et que tous soient un (cf. 1*Co* 14,40). Ce travail de collaboration est toujours délicat et demande beaucoup de doigté, et Paul a souvent présenté des situations délicates, de conflits, de malentendus, entre non seulement les porteurs des dons eux-mêmes (cf. 1*Co* 14,27-33), ou avec les représentants de l'autorité (cf. 1*Co* 14,36; 2*Co* 10,4-6.8.12; 13,10), ou entre les vrais et les «faux-apôtres» (2*Co* 11,5.12-15), mais aussi entre les authentiques ouvriers de l'Evangile (cf. 1*Co* 1,12-17; 3,4-11.21-22; 4,6; *Ac* 15,38-40). Au contraire, pour l'Eglise elle-même, parmi les bienfaits de l'activité missionnaire qui découle de sa nature, *AG* 6f cite la réalisation de son unité catholique, de son apostolicité et une mise en œuvre du «sens collégial de sa hiérarchie».

[102] S. TROMP, *Corpus Christi*, III, 348, a parlé de «*stadium ecclesiarum condendarum*» et de «*stadium ecclesiarum stabilitarum*». Pour *AG* 6b-d, ces étapes peuvent être mêlées les unes aux autres, car ce travail peut connaître des commencements et des degrés d'action, mais aussi des reculs et des états de «semi-plénitude», ce qui est plus vrai aujourd'hui, dans le contexte du besoin d'une nouvelle évangélisation.

[103] Pour les religieux, le développement complet de l'Eglise en un lieu se manifeste par l'instauration de la vie contemplative (cf. aussi *AG* 18a.d). Pour les laïcs, il est aussi question de l'importance «des associations et des groupements au moyen desquels l'apostolat des laïcs pourra pénétrer de l'esprit évangélique

moyens adaptés» en accord avec «chaque condition ou état» (*AG* 6b; *LG* 12b), qu'il sagisse des prêtres, des diacres, des catéchistes, de l'Action catholique, des laïcs, des religieux, etc. (cf. *AG* 15). Il y a d'abord l'étape du «début»: de «l'évangélisation» et de «l'implantation de l'Eglise parmi les peuples ou les groupes humains qui ne croient pas encore au Christ» (*AG* 6c) ou «qui jusqu'ici lui ont résisté» (*AG* 27b). Ensuite, c'est celle de la formation des églises particulières: il est question de faire naître des assemblées des fidèles (cf. *AG* 15b), et de la présence et de l'établissement du peuple chrétien dans un pays (cf. *AG* 15h). Ce temps a aussi ses fonctions spéciales en vue du bien commun, accomplies dans une collaboration fraternelle (cf. *AG* 27a). Une fois ces églises «déjà formées», elles font à leur tour l'œuvre de «prêcher l'Evangile à ceux qui sont encore dehors» (*AG* 6d; cf. 15h).

En effet, selon sa nature propre, la fondation de l'Eglise prend le départ dans la prédication, se nourrit de la prédication et aboutit dans la prédication de la Bonne Nouvelle du Règne de Dieu, et cette fondation manifeste précisément le mystère de l'Eglise (cf. *LG* 5a). Ainsi, il n'y a pas de contradiction dans l'édification de l'Eglise *ad extra* et *ad intra*[104], elles sont au fond la même et unique œuvre où «celui qui plante et celui qui arrose, c'est tout un», selon des charismes différents (*AG* 28a, référé à *Rm* 12,6; 1*Co* 3,8; 14,40). On pourrait dire à partir de là que *martyria* (ou témoignage) est ainsi suivie et accompagnée par la *koïnonia*, la *communio* fraternelle, pour rendre en quelque sorte, visible et présente la réalité du Royaume qu'on annonce, comme son «germe et commencement sur la terre» (*LG* 5b; cf. 9b; 13b). Ainsi rassemblée elle-même, l'Eglise accomplit, avec son Chef, le rôle de «rassembleur» pour toutes les nations (cf. *LG* 13b). Les deux étapes principales se suivent donc, à travers la diversité des charismes et des charges dans la construction-édification des communautés chrétiennes: l'évangélisation ayant été souvent accomplie d'abord par des hommes pour ainsi dire «charismatiques» que l'Esprit avait poussés, comme le Christ lui-même, «insinuant dans les cœurs des fidèles le même esprit missionnaire» (*AG* 4), et poursuivie davantage par des «dons hiérarchiques» et des «institutions ecclésiastiques» (*AG* 4), mais non de manière exclusive qui aurait remplacé les

---

toute la société» à cette étape des assemblées chrétiennes naissantes (cf. *AG* 15d.g).

[104] Cf., pour ces notions, que nous devançons ici, ch. II, 3.2.1 et 3.2.2, et ntt. 140-141.

uns par les autres. Les apôtres ont été eux-mêmes les premiers missionnaires et «charismatiques», en vue de la mission pour laquelle ils ont été appelés (cf. *LG* 19), et ils ont choisi ensuite leurs collaborateurs parmi les hommes non seulement de bonne réputation, mais encore «remplis d'Esprit et de sagesse» (*Ac* 6,3). *AG* 4 présente le ministère apostolique organisé par le Christ, et la mission du Saint-Esprit, associés en vue de l'œuvre du salut, de même que la tâche d'autres fidèles poussés par ce dernier à la mission, selon la place et rôle respective de chacun. Ainsi l'Esprit Saint qui équipe et dirige l'Eglise grâce à la diversité des dons hiérarchiques et charismatiques (cf. *LG* 4a), accompagne et dirige de diverses manières l'action apostolique de l'Eglise, mais aussi la «prévient visiblement» (*AG* 4), et c'est toujours la même mission-édification ecclésiale en vertu de ces dons (cf. *AG* 28a): en même temps hiérarchique et charismatique.

2.8 *Une espèce particulière de dons, de caractère communautaire ou collectif*

Les charismes sont attribués habituellement aux individus, puisqu'ils sont, en tant que «grâces spéciales», distribués à chacun en «propre» en vue d'un service particulier, d'une fonction à assumer (cf. *LG* 12b), d'une place à tenir comme un membre du Corps. Cependant, ils font partie de la conduite et de l'action de l'Esprit Saint en deux domaines (cf. *LG* 4a, *AG* 4; 23a ; *UR* 2b)[105], à l'intérieur des âmes et dans l'Eglise qu'il remplit, équipe et régit par eux, de façon que l'Eglise se présente elle-même comme «pourvue des dons de son Fondateur» en vue de la mission qui lui est confiée, à savoir annoncer le Royaume de Dieu et l'instaurer dans toutes les nations (cf. *LG* 5b), et qu'elle constitue en quelque sorte un sujet collectif. Ces expressions semblent renvoyer précisément à la description des charismes de *LG* 12b, comme un équipement en vue d'un service, d'un ministère (cf. aussi *LG* 7h). Cette mission est en effet «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* 5b; cf. *LG* 3). Cette manière de voir correspond surtout aux images «personnalistes» de l'Eglise: à celle du Peuple de Dieu (*LG*, ch. II) en sa marche vers la patrie céleste, à celle

[105] B. VAN LEEUWEN, «La participation universelle», 454, parle autant des «charismes qui sont donnés au Peuple de Dieu, dans son ensemble» (et avant, de la fonction prophétique de l'Eglise en tant que telle, en lien avec sa mission pour le monde, cf. *ibid*., 452), que de ceux donnés «à chacun selon ses aptitudes et sa vocation».

du Corps du Christ (déployée surtout en *LG* 7) que le Christ, Tête, comble de «ses dons divins» (*LG* 7h; *Ep* 1,22-23), et à celle d'une Epouse parée pour son Epoux, rendue elle-même «apte à toute bonne œuvre (cf. 2*Tm* 3,17) et prête à remplir toute activité de son ministère en vue de l'édification du Corps du Christ (cf. *Ep* 4,12)» (*PC* 1b; cf. *LG* 6e;7h)[106]. A travers la présence du Christ et de l'Esprit, seront en quelque sorte transformées dans le même sens, à la manière paulinienne, les images conciliaires bien connues de l'Ancienne Alliance. Ce Nouveau Peuple de Dieu (qui est aussi le bercail ou encore le troupeau que Dieu paît, cf. *LG* 6b) serait non seulement une association d'individus appartenant *ab externo* à Dieu mais, tout en étant distinct, il est en même temps en quelque sorte incorporé à Dieu – comme collectivité, inclus dans la construction de Dieu à partir de la pierre angulaire divine, édifié en une demeure spirituelle par l'Esprit, son Ame (cf. *LG* 8; 9; 10a; *AG* 4).

Souvent, il s'agit d'une métaphore, d'une métonymie: l'Eglise est embellie à travers «les dons variés de ses enfants» (*PC* 1b). Mais à part les grâces personnelles particulières des chrétiens, qui enrichissent néanmoins l'ensemble de l'Eglise, les documents conciliaires proposent également quelques exemples explicites des charismes ou dons d'un autre type, plus «original», quoique traditionnel, p. ex., le «charisme d'infaillibilité qui est celui de l'Eglise elle-même» (*LG* 25c)[107] et le

---

[106] Le I[er] schéma *De Ecclesia* de 1962 reprenant au n. 5 la pensée paulinienne et patristique, parlait de «Ecclesia una persona, mystica sane, in Christo Jesu esse […] "Omnes enim vos unus estis in Christo Jesu (*Gal.* 3,28 gr.)"», à propos de la figure du Corps du Christ et du Christ Tête, et de l'Esprit Saint Ame de ce Corps (cf. *AS* I/IV, 14). Au n. 6 du Schéma, les charismes sont présentés explicitement comme élargis à l'Eglise en tant que telle, en correspondance à son caractère social et à sa mission divine, de façon à la rendre un instrument apte au service de l'Esprit Saint et du Christ: «Ecclesiae societas praeconis, sacerdotis, regis charismatibus exhornatur, ut Spiritui Christi in aedificatione Corporis Christi serviat» (*AS* I/IV, 14). L'*Animadversio scripta* du card. R. Silva Henríquez au Schéma de 1964 *De Ecclesia*, (*AS* III/VII, 572) rappelait: «Sensus unitatis organicae Ecclesiae clare in toto schemate proponendus est. Ecclesia […] non est imprimis societas iuridica sed mysterium vivum: est Corpus Christi; est organon vivum qui agit in unitate; est veluti persona mystica, cuius sunt omnes operationes naturales fidelium: operationes enim sunt suppositorum». La *Relatio* au n. 6 sur les images différentes de l'Eglise du Schéma *De Ecclesia* de 1964, explique que «haec ultima expressio, scilicet Corporis mystici, plus quam imago est et profundius in Ecclesiae mysterium introducit» (*AS* III/I, 173).

[107] Ce charisme réside aussi dans le Pontife romain, à titre de sa charge, et dans le «corps des évêques» (*LG* 25c). Le «corps des évêques» exerçant le magistère en tant que tel, en union avec le successeur de Pierre, est un exemple d'autres

«sens surnaturel de la foi»[108], comme participation au «*munus*» prophétique du Christ et défini comme un don particulier ou «*peculiaris proprietas*» du peuple tout entier, concédé à la «collectivité de fidèles» («*universitas fidelium*»), grâce à l'«onction qui vient du Saint (cf. 1*Jn* 2,20 et 27)» (*LG* 12a)[109]. Ces dons ne sont plus le fait d'une sorte de transfert métonymique de charismes de l'individu à une collectivité, mais sont attribués au corps en tant que tel, ici à l'Eglise en son ensemble, et c'est la communauté tout entière, en tant que totalité (conformément à 1*Jn* 2,20.27, cf. *Jn* 14,16.26; 15,16; 16,13), qui en constitue le sujet. Il semble donc que le *sensus fidei* peut être compris comme un don spécial de l'Esprit qui dirige et assiste de cette façon l'Eglise, avec ses caractéristiques et ses exigences propres, à travers lesquelles il peut être perçu *in se* comme différent des charismes personnels, mais non

---

«corps», non de même nature que l'ensemble, mais partiels, dans le corps de l'Eglise.

[108] G. Philips l'appelle «don collectif de Dieu» ou «une espèce de charisme collectif, un don octroyé à l'ensemble de la communauté» (G. PHILIPS, *L'Eglise et son mystère*, I, 170; 174; cf. aussi 167-174; 38: «charisme collectif»). G. ZAMBON, *Laicato e tipologie*, 272, le qualifie de «dono riconosciuto della comunità che si esprime nella capacità teologica di conoscere dogmaticamente la volontà di Dio». Cf. aussi D.G. ASTIGUETA, *La noción de laico*, 74-75. Pour un théologien orthodoxe, J. MEYENDORFF, «Vœux pour le Concile», 795-796, dans la compréhension du chrétien des premiers siècles, il s'agissait du «miracle de l'infaillibilité et de la permanence», résidant dans la vie du corps qu'est l'Eglise comprise comme communion, et le charisme d'enseignement des évêques, ministres de cette communion et «gardiens de la tradition apostolique», était exercé «dans l'Eglise et non au-dessus d'elle», de même que la liberté du chrétien ne pouvait exister en dehors de l'Eglise. Philips définit ce don comme une sorte de réceptivité ou d'affinité répandue par l'Esprit Saint dans le cœur de la communauté hiérarchiquement organisée; «un don de discernement entre la vérité révélée et l'erreur» (*ibid*., 172 ; cf. 170). A cette «infaillibilité *in credendo*» du peuple croyant dans son ensemble correspond l'«infaillibilité *in docendo*» du magistère (du Pape et du collège des évêques avec le Pape), sans que l'un soit confondu ou absorbé par l'autre, car ce «sens de la foi est le sens de l'Eglise entière et non d'une de ses parties, ni à l'échelon supérieur, ni au bas de l'échelle; c'est le sens de la totalité» (*ibid*., 173). A propos de *sensus fidei*, mgr P. Gúrpide Beope, dans son *Animadversio scripta* au ch. III *De Ecclesia*, a mis en relief le rôle des charismes des fidèles «in tradendo deposito fidei», non seulement en recevant du Magistère, mais aussi en donnant: par «influxus positivus fidei totius populi Dei in magisterium» (*AS* II/III, 479). Mais pour mgr G. Garrone, au n. 12 *De Ecclesia*, «manifeste agitur de duabus rebus distinctis. Prima est sensus fidei totius populi […]. Altera est diffusio donorum Spiritus Sancti» *(Relatio* du n. 12, *AS* III/I, 503).

[109] Ce don fait partie de «la conduite de Dieu sur des âmes et sur l'Eglise», du «charisme prophétique» qui n'a jamais cessé de se manifester dans le Peuple de Dieu, selon Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, 170.

différent des charismes en tant que don qui rend apte et disponible tout le Peuple de Dieu à remplir la tâche qui est la sienne en tant que peuple en son ensemble, et qui est liée au sacerdoce universel et à la fonction prophétique du Peuple de Dieu. En *LG* 12a, le sens de la foi est situé en effet dans le même numéro consacré aux divers charismes dans ce peuple.

De façon semblable, quoique fragmentaire, le Concile applique le même principe à d'autres réalités, pour ainsi dire «corporatives» ou collectives, constitutives de l'Eglise. En continuation de *LG* 12, le numéro 13 présente les différentes composantes de l'universalité de l'unique Peuple de Dieu constituée par la variété des peuples *in extenso*, mais aussi par la variété des ordres formant le peuple *in se*, et donc en sa structure interne complexe[110]. Mais, dans ce contexte, le paragraphe 13c applique les paroles de 1*P* 4,10 (qui, en original, utilise «χάρισμα»), à des différentes parties de l'Eglise, à chacune des Eglises particulières jouissant des traditions propres, qui sont appelées elles aussi à un échange mutuel de leurs dons, concourant par leur complémentarité à «une plénitude dans l'unité», à la «communion intime»[111]. Il semble que l'on peut considérer que *LG* 13c admet de cette façon que les dons propres («*dona propria*») peuvent caractériser non seulement des personnes et l'Eglise entière en tant que telle, mais aussi des groupements entiers à l'intérieur de l'Eglise, vus eux aussi comme «membres» qui composent «l'unité catholique du peuple de Dieu» (*LG* 13d).

Après l'Eglise elle-même qui était envoyée en «mission» grâce à ses dons (cf. *LG* 5b), *AG* 23a (cf. sa nt. 2) nous donne l'exemple d'une autre attribution des dons praticuliers à des entités ecclésiales, rapportant la vocation missionnaire présentée comme charisme non seulement aux individus, mais aussi aux ordres, congrégations, instituts, associations. En outre, *PC* 8b, comme nous l'avons vu, a appliqué aux instituts apostoliques eux-mêmes les citations pauliniennes des charismes, sans utiliser le terme[112].

---

[110] Cf. G. PHILIPS, *L'Eglise et son mystère*, I, 184. Cette variété peut être considérée selon deux plans distincts: d'abord selon les charges («*officia*»; dont le ministère sacré) ou selon la condition et le mode de vie («*condicio et vitae ordinatio*»; dont l'état religieux).

[111] *LG* 23b précise que «le Corps mystique est aussi le Corps des Eglises», et *LG* 23d parle de «*coetus*» des Eglises. En application de ce principe (à propos de la «Coopération», titre du ch. VI de *AG*), *AG* 37d cite un exemple de collaboration entre les parties de l'Eglise: échanges à établir entre communautés paroissiales ou diocésaines d'origine et celles de missions, en vue de l'«édification mutuelle».

[112] Pour A. VANHOYE, «Carisma», 144, par ces applications conciliaires, «il concetto di carisma passa così da un senso individuale (cf. 1*Cor* 12,7-10 […]) a un senso comunitario e acquista la possibilità di una durata indefinita, legata all'istituzione».

On peut trouver ça et là des raisons que les textes conciliaires invoquent en faveur de l'activité et de la vie collective. Elle correspond d'abord non seulement à la condition humaine, de par la nature sociale de l'homme, mais aussi à la condition chrétienne de fidèles rassemblés par l'Esprit en Peuple de Dieu et Corps du Christ, comme «signe de la communion et de l'unité de l'Eglise dans le Christ» (*AA* 18a)[113]. En effet, puisque «le peuple de Dieu vit dans des communautés, diocésaines et paroissiales d'abord», s'y rend visible, «c'est aussi aux communautés qu'il appartient de rendre témoignage au Christ devant les nations» (*AG* 37a). Ainsi communautés familiales, paroisses, diocèses, groupements libres, expriment en tant que tels «*indole comunitaria apostolatus*» (*AA* 18b).

Cette dimension communautaire peut se baser d'abord sur une vocation spéciale et sur un charisme spécial correspondant[114]. Il y a aussi des raisons d'ordre pratique à cet exercice uni de dons: l'œuvre missionnaire ne pouvant pas être accomplie par des isolés (cf. *AG* 27a), «l'apostolat requiert une action d'ensemble» (*AA* 18c), la «conjonction des efforts» (*AA* 18d, cf. *AG* 27a) «rend l'apostolat plus fécond» (*AA* 20c) et le soutien des membres et la formation adaptée font aussi «espérer des résultats beaucoup plus importants que si chacun agissait isolément» (*AA* 18c; cf. 19c). De plus, certaines conditions du monde actuel et l'évolution de la société rendent «souverainement nécessaire […] l'apostolat sous sa forme organisée et collective», en particulier au plan international[115]. De telles réalités qui contribuent en effet à accroître le sens de l'universel et de communion, sont réclamées, outre les questions d'efficacité, par le besoin actuel du dialogue et de la collaboration, à tous les niveaux (cf. *GS* 90a).

---

[113] Selon mgr I. Ziadé, Archevêque maronite de Beyrouth, qui est intervenu le 22 octobre 1963, au cours de la II[e] session du Concile, «Quia modus proprius energiae Spiritus Sancti est colligere, datur in omni effusione charismatica aliqua collegialitas». Pour lui, dans la sacramentalité du Peuple de Dieu, «illa collegialitas est primo ontologica et sacramentalis, secundario tantum socialis et iuridica» (*AS* II/III, 212; 213).

[114] *AG* 23a (cf. *AG* 27a) parle d'une vocation missionnaire spéciale rapporté au charisme, qui sucite des instituts et est réalisée en instituts. Pour *AA* 18a, la vocation à l'apostolat se réalise personnellement, mais aussi comme «apostolat organisé», à la manière d'un corps. *PC* 25a rapporte, de façon plus générale, la «divine vocation» aux instituts eux-mêmes, et en *PC* 8a, il s'agit de la «diversité de dons spirituels», «selon la grâce» dont sont pourvus les instituts. *AA* 4h fonde l'agrégation des laïcs à une association ou un institut sur une vocation.

[115] *AA* 18d; 19c, parle des laïcs, mais il semble que cela soit vrai pour tous. De même, ce que *GS* 90a réfère aux associations catholiques internationales peut s'appliquer *a fortiori* à toute association dans l'Eglise.

En *PC* 1b qui semble appliquer la description des charismes de *LG* 12b aux instituts, grâce à l'«admirable diversité des sociétés religieuses», l'Eglise elle-même apparaît comme une «personne», si l'on peut dire, douée des dons – et donc aussi en référence à *LG* 5b – que constituent ces sociétés dans leur diversité, étant rendue par elles «apte à toute bonne œuvre (cf. 2*Tm* 3,17) et prête à remplir toute activité de son ministère en vue de l'édification du Corps du Christ (cf. *Ep* 4,12)». Dans ce sens, les dons variés des familles spirituelles religieuses profitent à la fois «aux membres de ces familles et au bien de tout le Corps du Christ» (*LG* 43a), «en vue de l'édification du Corps du Christ» (*LG* 45a)[116].

Ainsi, l'Eglise elle-même, considérée comme sujet collectif, apparaît comme pourvue de la variété des dons et des charismes, pour sa vie et sa mission, et ce caractère communautaire est communiqué, comme il appert, aux différents membres et organes plus complexes dont elle est composée. Il semble donc que l'on puisse dire, à partir de là, que les charismes, et surtout les dons attribués à la collectivité ecclésiale, – contemplée ou bien en son ensemble, comme la totalité du Peuple de Dieu, ou bien en ses portions, ou parties constitutives, ou encore en ses différents instituts, ordres, familles spirituelles et associations (cf. *LG* 13c; *PC* 1b; 8a; *AG* 23), – ont une capacité particulière de manifester la présence agissante de l'Esprit en son aspect non seulement individuel, mais aussi, et surtout, communautaire. Ils contribuent à intensifier la communion ecclésiale tissée par l'échange des dons propres des membres et permettent la réalisation des fonctions sacerdotale, royale et prophétique du Peuple de Dieu tout entier. En effet, *LG* 12, avec la dimension ecclésiale davantage interne des charismes, et *LG* 13, avec la dimension universelle des dons divers dans l'Eglise (mais *LG* 12b l'évoque déjà), sont précédés de la considération du Peuple de Dieu dans son ensemble comme «un royaume, des prêtres», «un sacerdoce saint», «sacerdoce royal» (*LG* 10a-b); «une communauté sacerdotale» (*LG* 11a; cf. *LG* 10-13). Ils expriment alors une grâce et une potentialité particulières attachées à être «tous ensemble dans le même lieu» (*Ac* 2,1, *NTI*), comme une expérience concrète de «là où deux ou trois se trouvent réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux» (*Mt* 18,20; cf.

---

116 Pour *PC* 7a, la spécificité des instituts de contemplation est attribuée à la diversité des membres et des fonctions dans le Corps mystique. Se référant à *Rm* 12,4, on leur applique donc la valeur qui est habituellement référée aux personnes. De même *PC* 8a attribue les «dons spirituels» en référence à *Rm* 12,5-8 et 1*Co* 12,4, aux divers instituts voués à la vie apostolique.

AA 18a), acquérant de ce fait une valeur non seulement symbolique, de «signe de la communion et de l'unité de l'Eglise dans le Christ» (*AA* 18a), mais aussi instrumentale, de moyen, en quelque sorte, sacramentelle[117]. Ainsi, par leur dimension communionnelle, grâce au dialogue, à la collaboration, à la coopération (cf. *GS* 92; *UR* 12) et à la fraternité mises en acte, au témoignage de l'action commune et de vie (cf. *AG* 36b; *UR* 7b), une dimension pourrait-on dire «corporative» (au sens étymologique), les diverses grâces et charismes et en particulier ceux qui sont vécus et exercés sous une forme collective et organique, non seulement rendent l'apostolat «plus fécond», mais surtout expriment «de façon plus parlante la communauté ecclésiale» (*AA* 20c; cf. 18d). Ils manifestent le «caractère communautaire» spécifique (cf. *GS* 32a-b), non simplement «social», du nouveau «Peuple de Dieu», qui est en même temps «Corps du Christ» et «Temple de l'Esprit», et dont la constitution même est liée au dessein salvifique de Dieu (cf. *LG* 8a; *GS* 40b; 42c)[118]. Ils représentent de cette façon le «don propre» de l'Eglise en tant que telle pour le monde (cf. *LG* 3; 5b; 9b; *PC* 1), signe de «fraternité universelle» (*GS* 92a), destinée à «faire du genre humain la famille de Dieu» (*GS* 32c). Ainsi, la vraie base et finalité des charismes de groupe ou «communautaires»[119] est la vocation-mission de l'Eglise elle-même vis-à-vis du monde, en tant que corps ou peuple, un tout organique, dans les diverses dimensions de son universalité, formée à son tour des différents membres de ce corps, considérés non seulement comme des individus, mais aussi regroupés en ses parties et composantes «collectives» (cf. *LG* 12b; 13; *AG* 28a).

3. **But ou fonction des charismes: «*renovatio*» et «*amplior aedificatio Ecclesiae*»**

Comme nous l'avons mentionné, *LG* 12b détermine de façon globale le double but principal des charismes comme «renouvellement» et «développement de l'Eglise» («*pro renovatione et ampliore aedificatione Ecclesiae*»), citant à l'appui de cette affirmation, 1*Co* 12,7:

---

[117] «L'Eglise étant, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain» (*LG* 1; cf. *LG* 9c; 48b). Cf. plus loin, notre ch. II, 3.6.

[118] «Cependant il a plu à Dieu que les hommes ne reçoivent pas la sanctification et le salut séparément, hors de tout lien mutuel; il a voulu au contraire en faire un peuple qui le connaîtrait en vérité et le servirait en sainteté» (*LG* 9a).

[119] Le Concile n'utilise pas de dénominateur commun pour ce type de dons.

«*Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem*»[120]. Sans être une explication exhaustive, ces expressions reflètent plusieurs dimensions de la fonction des charismes et sont développées de diverses manières par le Concile.

3.1 «Renovatio Ecclesiae»: dimension intérieure et extérieure

Selon Paul VI, l'attention du Concile se concentre davantage sur la formation du corps social de l'Eglise, et non tant sur la dimension personnelle ou intérieure du croyant, de façon que celle-ci, ensemble avec l'aspect spirituel, ne peut apparaître que lorsqu'on étudie l'ensemble de l'enseignement conciliaire[121]. Cependant, en ce qui concerne le renouvellement de l'Eglise comme finalité des charismes, le Concile n'ignore pas la part individuelle et personnelle de chacun à travers ces «grâces spéciales» qu'il reçoit. Les dons divers enrichissent en effet la personne de nouvelles possibilités, lui donnant une aptitude et une disponibilité «pour assumer les diverses charges et offices» dans l'Eglise (cf. *LG* 12b)[122] qui, mises au service des autres, lui accordent d'être lui-même un bon intendant de la «grâce multiforme de Dieu» (*AA* 3d; 1*P* 4,10)[123]. Ainsi, il peut répondre à sa propre vocation et la réaliser (cf. *AG* 23a), donc trouver sa place et contribuer de manière personnalisée, chacun à sa façon, à l'œuvre commune, celle de l'édification communautaire

---

[120] La traduction française, en rendant «*ad utilitatem*» par «pour le bien commun», en quoi elle suit la plupart des traductions bibliques, rajoute une précision, sinon une restriction, qu'on ne trouve pas chez s. Paul (cf. notre la partie biblique, ch. I, ntt. 120-121, 137, et pour l'interprétation ultérieure de cette expression par le Magistère, cf. III, ntt. 215-220, 230), alors que le latin conciliaire conserve ici davantage l'idée large de Paul, transmise ici fidèlement par la Vulgate.

[121] Cf. PAUL VI, aud., 26 mars 1969, 897; 898.

[122] Cf. notre ch. II, 2.4; 3.2.1, sur le «*proprium*» de ces «grâces spéciales».

[123] L'encyclique *Mystici Corporis* portait déjà un admirable souci de l'individu. Montrant la supériorité du Corps Mystique par rapport à un corps physique, l'encyclique souligne que dans ce dernier, les parties manquent de subsistance propre, ordonnées uniquement au bien commun de tout l'organisme, alors que dans le premier, le principe interne relie les membres de façon à laisser chacun jouir de sa propre personnalité, au profit de tous et de chacun, car ils sont des personnes, l'Eglise étant ordonnée au bien des fidèles et à la gloire de Dieu (cf. PIE XII, *Mystici Corporis*, 221-222; trad. fr., *L'Eglise Corps Mystique*, 33). Pour le lien entre la vocation de l'homme comme personne (dimension personnelle) et la réalité du Peuple de Dieu (dimension communautaire), où la première est le fondement de la seconde, et qui est réalisé par le concept conciliaire de la «communion», dans Vatican II, spécialement en *LG* et *GS*, cf. K. WOJTYŁA, *Alle fonti del rinnovamento*, 109-119, surt. 111; 117-118.

(cf. *LG* 30). Les dons des ministères (sens large: «*dona ministrationum*») par lesquels «nous nous apportons mutuellement […] les services nécessaires au salut», sont en *LG* 7f tout à la manière paulinienne, des moyens donnés à chacun, par la pratique de la charité à l'occasion de leur exercice, de «grandir vers celui qui est notre Tête» (*Ep* 4,11-16 grec), et comportent donc une dimension de l'édification propre, personnelle. A partir de *LG* 30 (cf. encore *Ep* 4,15-16), on peut comprendre en effet la charité comme celle qui convertit une édification qu'on pourrait appeler «fonctionnelle», «opérationnelle», en croissance «qualitative» – ce qui ne veut pas dire qu'elle n'est pas «active»: elle se réalise dans le rôle propre de chacun, – communautaire, mais aussi personnelle. On peut regretter que ce lien vital de la charité avec les charismes, existant dès les premiers Schémas *De Ecclesia*, ne ressorte pas bien dans le texte principal à leur sujet, *LG* 12[124]. On le retrouve indirectement, dans un contexte plus large de l'édification du Corps du Christ, qui s'effectue «dans la charité», en référence à *Ep* 4, comme sa condition, modalité, et moyen de la croissance vers le Christ (cf. *LG* 7c; 8f; 30; 32c; *PO* 15b; *AG* 7b) et, de façon explicite à propos des charismes, seulement vers la fin du travail conciliaire (cf. *AA* 3d).

Etant liés à des vocations, des états, des conditions ou des modes de vie dans le Corps du Christ, comme nous l'avons vu, les charismes sont aussi liés en quelque sorte à la recherche et à l'exercice de la sainteté. Les dons hiérarchiques et charismatiques sont inclus, en *LG* 4, sous le titre: «L'Esprit qui sanctifie l'Eglise», et l'«attrait d'un bon nombre pour la vie spirituelle plus profonde» est reconnu parmi les charismes des chrétiens cités en *PO* 9b[125]. La sainteté, étant vocation commune de

---

[124] Dès les Schémas de 1962, les charismes sont compris «tamquam veritatis et charitatis servitium ministeriumque» (*AD* II/II,III, 998; puis en *AS* I/IV, 15). Une *Nota* (nt. 14) de la Commission sur les charismes chez s. Paul, à propos du n. 24 du Schéma de 1963 (cf. *LG* 12) cite encore la charité comme don ou charisme en faveur de la communauté (*AS* II/I, 266). Si donc, malgré la demande du card. Silva Henríquez et de 38 évêques latinoaméricains d'inclure une mention de la charité à propos des charismes, comme «via excellentior caritatis» (cf. 1*Co* 13,1-7; cf. *AS* II/III, 409), elle disparaît du Schéma de 1964, c'est parce qu'il en était question *ex professo* dans le chapitre sur la Vocation universelle à la sainteté, selon la *Relatio* du n. 12, *olim* n. 24, §§5-8, et donc pour des questions rédactionnelles, et non de fond (cf. *AS* III/I, 200).

[125] Cf. A. DE SUTTER, «Carismi», 674. Cf. l'*Animadversio* du mgr A.G. Vuccino au Schéma de 1963: «in Ecclesia omnia ministeria, omnia dona, omnes operationes unum et idem scopum habent, fovere, nutrire, augere et defendere caritatem» (*AS* II/I, 574); cf. mgr P. Gúrpide Beope: «Sanctitas Ecclesiae in his charismatibus etiam appareat» (*AS* II/III, 479). Ainsi, mgr G. Philips regrette une vision trop restrictive de ces dons par la scholastique tardive, laissant perdre toute une partie de la vérité révélée,

tous dans l'Eglise (cf. chapitre V de *LG*, cf. 39a; 40b), se réalise justement «dans les formes diverses de vie et les charges différentes» et «selon ses propres dons et ressources» (*LG* 41a), dans un ordre respectif de vie («*in suo vitae ordine*», *LG* 39a; cf. aussi 32c; cf. *PO* 5c)[126]. En effet, tous les fidèles sont non seulement invités, mais aussi «obligés à poursuivre la sainteté et la perfection de leur état» (*LG* 42e), et ces états et ordres de personnes ou membres dans l'Eglise sont déterminés justement sur la base des charismes différents (cf. *LG* 13c). En *LG* 32c (cf. 33a), on pourrait même établir un certain parallélisme entre l'appel commun à la sainteté qui se réalise à travers des chemins différents, et une dignité et une activité commune dans l'édification du Corps du Christ qui se réalise à travers «la diversité même des grâces, des ministères et des opérations», donc un parallélisme de sainteté ou de l'«être» et d'activité (ou du «faire») fondées toutes les deux sur des charismes différents dans l'Eglise.

De cette façon apparaît aussi l'utilité des charismes pour la sanctification, dans le sens paulinien d'une vie pneumatique intégrale (cf. *GS* 22d). Si, de soi, les charismes peuvent être exercés indépendamment des vertus et de la sainteté personnelle, il semble que l'on pourrait appliquer à tous les charismes en général, ce que *PO* 12c affirme en particulier, à propos du ministère des prêtres: si la grâce de Dieu peut se servir aussi des ministres indignes, «à l'ordinaire, Dieu préfère manifester ses hauts faits par des hommes accueillants à l'impulsion et à la conduite du Saint-Esprit», vivant dans «l'intime union avec le Christ», pour rendre aussi fructueux leur ministère, pour être ainsi «des instruments toujours plus adaptés au service» (*PO* 12d). Ainsi, semble-t-il, dirimant une vieille discussion, le Concile pose les charismes non comme une réalité purement ornementale, sans lien avec la sainteté, mais au contraire, à son service, comme moyens pri-

---

alors que les notions bibliques, et encore celles des scholastiques anciens affirmaient l'importance des grâces *gratis datae* pour la sanctification autant de la communauté que du sujet lui-même (G. PHILIPS, *L'Eglise et son mystère*, I, 178; cf. 176-177). Pour Y. CONGAR, «Grâce en théologie catholique», 220, c'est un abus que de réserver, dans la pratique catholique, le nom de charisme aux grâces qui ne rendent pas celui qui les reçoit personnellement agréable à Dieu.

126 En *LG* 39a: «sous toutes sortes de formes […] en chacun de ceux qui tendent à la charité parfaite, dans leur ligne de vie [*in suo vitae ordine*]»; en *LG* 41g: «dans les conditions, les charges et les circonstances […] de leur vie [*in vitae suae conditionibus, officiis vel circumstantiis*]». Pour PIE XII, *Mystici Corporis*, 230, la perfection des membres s'accomplit selon la place qu'ils occupent dans le Corps du Christ et c'est par là que l'Eglise apparaît comme plénitude et complément du Rédempteur.

vilégiés de sa réalisation. La sainteté qu'il propose est une sainteté commune, mais diversifiée dans un même Corps selon la place et les charismes des membres, selon les appels spécifiques de chacun, et «proportionnée», l'expression qui nous semble bien rendre ce caractère relatif à la charge, à la fonction, au ministère, à l'ordre, à l'état et à la forme de vie propres, et *a fortiori* lorsque ceux-ci traduisent des vocations durables.

Comme il semble, le «renouvellement», proposé fondamentalement par ailleurs comme un des buts pastoraux du Concile (cf. *PO* 12d; *OT* 22 *Conclusion*), est lié avant tout à une action en profondeur de l'Esprit Saint qui renouvelle personnellement chacun des membres (*LG* 7g; *Ep* 4,23) et «rajeunit l'Eglise et la renouvelle sans cesse» (*LG* 4a), pour une «fidélité plus grande à sa vocation» (*UR* 6a). Cependant, à part sa dimension intérieure, primordiale, ce renouvellement lui-même possède également un aspect plus large, extérieur, qui touche l'Eglise «au cours de son pèlerinage», en tant qu'«institution humaine et terrestre» (*UR* 6a). C'est celui d'une «réforme permanente» (*UR* 6a; cf. enc. *Ecclesiam Suam* 47-49) à laquelle l'appelle le Christ et que réalise l'Esprit Saint (cf. *GS* 26d), et qui, elle aussi, «s'accomplit selon les différentes formes de vie de l'Eglise», dont l'actuel «mouvement biblique et liturgique, prédication de la parole de Dieu, catéchèse, apostolat des laïcs, nouvelles formes de la vie religieuse, spiritualité du mariage, doctrine et activité de l'Eglise en matière sociale», de même qu'une ouverture vers l'unité, l'œcuménisme (cf. *UR* 6b)[127]. Les charismes ont donc à voir avec ces différents mouvements et éléments portants du renouveau ecclésial. Etant «ajustés aux nécessités de l'Eglise et destinés à y répondre» (*LG* 12b), ils portent en eux une charge, un contenu qui correspond à une réponse à donner aux besoins de l'Eglise, à une tâche à accomplir dans des conditions spécifiques du temps présent. Selon *LG* 4a (cf. *AG* 4), les différents «dons hiérarchiques et charismatiques» dont l'Esprit Saint équipe l'Eglise, lui servent ainsi à conduire l'Eglise, selon ses desseins[128].

---

[127] Pour E. BETTENCOURT, «Carismas», 672, «puesto que el Vaticano II reconoce la operación del Espíritu incluso fuera de los limites visibles de la Iglesia católica, el concilio también cuenta con la posibilidad de que allí existan carismas (cf. *UR* 3; 15) y entiende el ecumenismo como expresión de lo carismático en la Iglesia (cf. *UR* 1b; 4a, etc.)».

[128] Les deux dimensions, intérieure et extérieure, du renouvellement de l'Eglise proposé par le Concile sont inclues dans l'expression de Jean XXIII, «aggiornamen-

3.2 «Aedificatio Ecclesiae» *et ses diverses dimensions*

L'idée de l'«édification», de la «croissance» ou du développement de l'Eglise («*amplior aedificatio*», *LG* 12b) comme fonction ecclésiale principale des charismes, tirée de la théologie de saint Paul, est reprise fréquemment par le Concile, en particulier à propos de l'image paulinienne de l'Eglise Corps du Christ[129]. La présentation de celle-ci comme «construction de Dieu», bâtie sur la pierre angulaire et le fondement du Christ par les apôtres, est illustrée aussi par d'autres images bibliques: la maison de Dieu, sa demeure chez les hommes, son habitation dans l'Esprit, son temple saint, la cité sainte descendant du ciel, etc. (cf. *LG* 6d). Etant donné que l'idée générale comporte plusieurs dimensions, d'autres textes conciliaires explicites sur les charismes reprennent aussi à leur compte ce motif de l'édification-croissance, sous ses multiples aspects et perspectives (cf. *LG* 7c; 30; 32c; *AA* 3d; *AG* 28a), ainsi qu'à propos des différents dons, ministères et services particuliers dans l'Eglise, à l'aide de différentes formules et spécifications[130].

On peut en effet distinguer, dans les documents conciliaires, différents niveaux sur lesquels s'effectue cette construction-croissance, et que l'on a pu repérer chez saint Paul. Une manière de voir cette «*amplior aedificatio*» comporte deux grandes directions dans lesquelles celle-ci peut se déployer, ou deux grands aspects de l'universalité ecclésiale, qui correspondent en même temps aux deux manières de comprendre l'Eglise chez

---

to» (cf. JEAN XXIII, disc. d'annonce du Concile, 25 janv. 1959, 68; cf. const. ap. *Humanae salutis* d'indiction du Concile, 25 déc. 1961, 9-11; 13). Cf. aussi PAUL VI, disc. de clôture du Concile, 8 déc. 1965, 7-8.

[129] Le *Commentarius* au n. 24 du Schéma de 1963 (futur n. 12 de *LG*) définissait justement les charismes comme «omnia dona Spiritus Sancti ad aedificationem Ecclesiae» (*AS* II/I, 268). Pour le lien des charismes avec la présentation du Corps du Christ et avec son édification, dès le I^er^ schéma officiel *De Ecclesia* (1962), cf. ch. II, ntt. 63-64.

[130] On peut voir ces divers aspects de l'édification de l'Eglise, tels que: «*incrementum*» (accroissement, progrès; cf. *LG* 30; 33a; *CD* 33a; *PO* 6g; *AG* 7b; *LG* 5b), «*extruere*» (construire; cf. *LG* 6d; *PO* 12a) «*augere*» (faire grandir; cf. *PO* 4a; cf. *AA* 2a); «*aedificare*» (cf. *LG* 7c; *CD* 33a; *PO* 12a). Les charismes et ministères ne sont pas l'unique réalité qui concourt à la croissance du Corps du Christ, mais nous ne pouvons pas traiter ici la question de l'édification ecclésiale par les sacrements, dont l'Eucharistie qui en est le centre et le fondement (cf. *SC* 59; *LG* 11), par la liturgie (cf. *SC* 2; 6), les vertus (cf. *LG* 7c; 30; *AA* 16; *UR* 2b), etc. Pour la dimension sacramentelle de l'édification, cf. Y. CONGAR, *Esquisses du mystère*, 27-32; O. GONZÁLES HERNÁNDEZ, «La nouvelle conscience de l'Eglise», 195-201.

saint Paul, et que l'on pourrait appeler, selon les termes utilisés durant les travaux conciliaires, «*ad intra*» et «*ad extra*»[131].

3.2.1 Aedificatio «*ad intra*»

La première perspective («*ad intra*») de cette édification-construction est celle, pragmatique et visible, qui est formée par la diversité de membres et de fonctions correspondantes, selon les dons variés distribués par l'Esprit Saint, à la mesure de ses richesses et des exigences des services, pour le «bien de l'Eglise» (*LG* 7c, en référence à 1*Co* 12,1-12; 1*Co* 14; cf. *LG* 32a). Pour le Concile qui a si bien intégré l'enseignement paulinien sur les charismes et sur le Corps du Christ, il semble important, à juger par la manière dont il le fait, de présenter les différentes places, services, fonctions et ministères particuliers non plus seulement dans leur spécificité respective, leur *proprium* («grâces spéciales», *LG* 12b), en soi, mais en même temps les uns par rapport aux autres, dans cette perspective du concours de tous, en membres vivants, à la même tâche de l'édification de l'Eglise. Ceci se traduit par une mise en valeur autant de la responsabilité de tous pour l'œuvre commune à accomplir, d'une sorte de «ministérialité» du Corps tout entier[132], que les uns pour les autres, dans une sollicitude mutuelle, tous étant confiés les uns aux autres, comme frères. A travers ces différentes activités et en raison de «la connection intérieure des membres» réalisée par «l'Esprit qui est par lui-même principe de leur unité» (*LG* 7c), il existe une fondamentale égalité, une interdépendance entre les membres du Corps

---

[131] Selon K. Wojtyła, la distinction de l'Eglise *ad intra* et *ad extra* dès la première session du Concile en 1962, s'est révélée fort utile durant les travaux successifs, pour modéler l'autoconscience de l'Eglise, grâce à la théologie du Peuple de Dieu, et elle est base pour tout approfondissement ultérieur du Concile (cf. K. WOJTYŁA, *Alle fonti del rinnovamento*, 119). Cf. la proposition de ces deux dimensions, pour structurer la réflexion du Concile, par le card. L.-J. Suenens, *AS* I/IV, 223-224: *Ecclesia ad intra*: «Ecclesia ipsa, utpote mysterium Christi viventis in suo Corpore Mystico, quaenam sit revera natura Ecclesiae»; *Ecclesia ad extra*: «Ecclesia in quantum dialogum instituit cum mundo», se référant au radiomessage de Jean XXIII du 11 sept. 1962 (cf. *AD* II/I,I, 350). Pour les circonstances de cette intervention de Suenens, exprimant la *mens* de Jean XXIII, cf. G. CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II*, II/1, 264-265. Pour G. ALBERIGO, *Storia del concilio Vaticano II*, I, 460-461, c'est plutôt le Pape qui se serait inspiré de la distinction proposée par Suenens (cf. aussi L.-J. SUENENS, «Aux origines du Concile», 4; 13; 16; 20).

[132] Cf. *LG* 7c; 30; 32a.c; 33a; *PO* 2a; 9a; *AA* 2; 3d; *AG* 28a. Cette ministérialité avait été décrite comme activité et facteur de l'unité de tout le Corps mystique, proprement à travers la grâce, les dons et les charismes, au I^er^ Schéma de 1962, nn. 5-6 (cf. *AS* I/IV, 14-15).

(*LG* 32c). Le Concile va jusqu'à préciser que par les «dons des ministères» (sens large, «*dona ministrationum*»), les membres s'apportent réciproquement «les services nécessaires au salut» (*LG* 7f; cf. *LG* 32c), car «en ce corps, tous, membres les uns des autres, doivent s'entraider mutuellement, selon la diversité des dons reçus» (*GS* 32d; cf. *LG* 32a, référé à *Rm* 12,4-5), les dons ayant été offerts aussi «pour le bien de ses frères» (*AA* 30f). Dans ce sens, ce caractère «ministériel» des dons de l'Esprit pourrait être identifié avec celui «diaconal». Même si le mot de «diaconie» ou de «service» (cf. 1*Co* 12,5) n'a pas été retenu dans le texte principal sur les charismes, *LG* 12, le sens général demeure, y compris dans sa dimension de réciprocité, et le caractère général «diaconal» est passé dans la description plus globale des dons et des services dans l'Eglise (cf. *LG* 12b;13c; *AA* 3d; en référence à 1*P* 4,10)[133]. Non seulement aucun membre n'est exclu de cette «participation à la vie et à l'activité générale du Corps», mais «les membres de ce Corps sont tellement unis et solidaires (cf. *Ep* 4,16) qu'un membre qui ne travaille pas selon ses possibilités à la croissance du Corps doit être réputé inutile à l'Eglise et à lui-même», car «tout le corps opère sa croissance selon le rôle de chaque partie» (*AA* 2a; cf. *PO* 2a). Aussi, c'est la charité dont l'auteur est encore l'Esprit Saint, qui stimule les chrétiens à la solidarité autant dans la souffrance que dans l'honneur qui, affectant un membre, les affectent tous (cf. *LG* 7c, en référence à 1*Co* 12,26). De cette façon peut être réalisé le but des charismes, déterminé en *AA*3d comme «édification du Corps tout entier dans la charité».

Ainsi parlera-t-on, p. ex., des prêtres, à l'occasion du discours sur les laïcs (cf. *LG* 30; 32) et inversement, des laïcs, à propos des prêtres (cf. *PO* 9b): il semble que cette affirmation du charisme de l'autre, loin de diluer ou menacer le sien propre, permet au contraire de le préciser (cf. *LG* 31b, pour le «*proprium*» de chaque catégorie de fidèles). De cette façon, le chapitre IV de *LG* consacré aux laïcs commence en parlant plutôt des pasteurs sacrés et de leur «tâche magnifique» vis-à-vis des laïcs, consistant à prendre soin de leurs «*ministrationes et charismata*», de sorte que «tout le monde à sa façon et dans l'unité apporte son concours à l'œuvre commune», qui est «l'ensemble de la mission salutaire

[133] Si le Schéma de 1963 décrivait aussi les charismes comme «varia dona et munera ad servitium seu "diakoniam"» (n. 24, *AS* II/I, 259), il semble que ce soit par une logique semblable, comme dans le cas de «charisme», que le mot «*diakonia*» n'ait pas été retenu: pour des raisons pastorales, par crainte de confusion, à cause d'une notion quelque peu rétrécie en ce temps, mais aussi dans le contexte du chantier ouvert sur le diaconat permanent.

de l'Eglise à l'égard du monde» (cf. *LG* 30; *PO* 9b). Les ministres sacrés, dans la «différence même que le Seigneur a mise» entre les pasteurs et «le reste du peuple de Dieu», sont décrits au sein d'une unité fondamentale de tous (cf. *LG* 32d), à l'intérieur d'une multiplicité de fonctions du Corps du Christ (cf. *LG* 32a; *Rm* 12,4-5). La contribution propre des prêtres à l'édification du Corps entier du Christ (cf. *LG* 28b) est développée de différentes façons: le pouvoir spirituel donné aux prêtres pour exercer leur ministère ou leurs diverses fonctions a été donné «pour construire l'Eglise» (*PO* 6a); «en bâtissant la communauté chrétienne», ils consacrent leurs forces «à la croissance sprituelle du Corps du Christ» (*PO* 6g; cf. aussi *PO* 6e; 8a), etc. Tout en faisant «près de la famille de Dieu office de pasteurs, enseignant, sanctifiant, dirigeant par l'autorité du Christ», ils sont aussi frères pour les laïcs (cf. *LG* 32d). *PO* 9a présente les prêtres, «de part la grâce de l'appel de Dieu» pères et docteurs, mais aussi disciples du Seigneur, avec tous les chrétiens; «au milieu de tous les baptisés […] frères parmi leurs frères, membres de l'unique Corps du Christ dont la construction a été confiée à tous» (cf. aussi *PO* 9b). Ceci ne représente pas seulement un vague sentiment, mais se concrétise entre autres par une collaboration: en découvrant, discernant, reconnaissant avec joie et développant avec ardeur «les charismes des laïcs sous toutes leurs formes» et «en unissant leurs efforts à ceux des laïcs chrétiens» (*PO* 9b), et par conséquent, en reconnaissant et promouvant aussi leurs initiatives, responsabilités et charges ecclésiales, comme également recourant à leurs conseils, vœux et propositions, à l'aide de leur expérience (cf. *LG* 30; 37c-d). Par le «commerce familier» entre les laïcs et les pasteurs s'accomplit une vraie association des forces, au service de la même mission de l'Eglise «pour la vie du monde» (*LG* 37d).

Les laïcs qui ont un rôle propre à jouer dans l'édification de l'Eglise (cf. *AA* 2b; 25a), sont décrits de leur côté comme fils, mais aussi comme frères des pasteurs, dans le Christ, dont ils doivent se sentir solidaires et responsables à leur tour, et cette idée de réciprocité est une des plus belles remises en honneur concilaires de la théologie paulinienne[134]. Comme frères précisément, ils viennent à l'aide et réconfortent les pasteurs et les autres membres du peuple fidèle (cf. *AA* 10a). Ceci comporte un droit-devoir de «manifester leur sentiment», en ce qui concerne le bien de l'Eglise, leurs souhaits et besoins (cf. *LG* 37a et 32d). A eux «d'ap-

[134] Sur l'apport du Concile dans la détermination de leur identité propre, cf. D.G. ASTIGUETA, *La noción de laico*, Roma 1999.

porter aux pasteurs et aux docteurs le concours empressé de leur aide», pour que «dans la diversité même, tous rendent témoignage à l'admirable unité qui règne dans le Corps du Christ» (*LG* 32c; cf. *LG* 30; 33, *AA* 10a), prompts à la collaboration avec la hiérarchie dans la construction ecclésiale. Ce que le Concile a donc écrit par rapport à la collaboration des prêtres avec les laïcs, a pour son corollaire, *mutatis mutandis*, l'effort semblable de la part des laïcs.

Les religieux ont leur propre part, par leur «ministère en vue de l'édification du Corps du Christ» (*PC* 1b; cf. *CD* 33a), dans une variété de dons, «pour le Christ et pour son Corps qui est l'Eglise» (*PC* 1c), et leurs instituts eux-mêmes sont «crées un peu partout en vue de l'édification du Corps du Christ» (*LG* 45a; cf. 43a). Leur état de vie apparaît comme inséparablement lié à la vie et à la sainteté de l'Eglise (cf. *LG* 44d), et «ne se situe pas entre la condition du clerc et celle du laïc», mais ses membres sont appelés par Dieu «de l'une et de l'autre condition» (*LG* 43b), ce qui leur donne leur propre place à côté et en même temps en lien avec les autres, eux aussi étant frères des autres chrétiens (cf. *LG* 13c). Les conseils propres et spécifiques des religieux sont présentés, dans la marche commune de tous vers la sainteté (*LG*, ch. V), parmi «les conseils multiples que le Seigneur a proposés à l'observation de ses disciples dans l'Evangile» (*LG* 42c; cf. 42e)[135].

Cette collaboration différenciée à la même œuvre de l'édification-croissance du Corps du Christ, chacun selon la grâce reçue (cf. *AA* 3d), selon ses «possibilités, ses moyens, son charisme et son ministère» (*AG* 28a), concerne ainsi tous les membres, les fidèles de tous les ordres, et tous ensemble (cf. *LG* 12b; cf. *LG* 7c; 13c; 30; 32c; *AG* 28a). L'unité se fait non malgré, mais à travers les diversités, comme une œuvre de l'Esprit dans le Christ (cf. *UR* 2b.f). Cette présentation conciliaire qui retrouve ses profondes racines bibliques, fait que les membres n'apparaissent plus uniquement *in se*, séparément, dans leur différence ontologique ou fonctionnelle, isolés dans leur vie et dans leur activité, mais en interaction et interdépendance de ce qui leur est aussi bien commun que propre, à partir de leurs dons et charismes spécifiques, ce qui fait, du coup, mieux apparaître l'organicité du corps. Ils sont mis en relation, en fraternité et communion les uns avec les autres. Ainsi, le Pape est-il pré-

[135] Si la const. *LG* parle des «religieux» (ch. VI), en y comprenant aussi les instituts séculiers (cf. la nt. 3 adjointe à *LG* 43b), elle en amplifie la notion, ainsi que le terme devient «*genus*», et non «*species*», signifiant ce que la const. *PC* appellera «vie consacrée par la profession des conseils évangéliques» (*PC* 1d).

senté dans la communion des fidèles – son charisme de l'infallibilité, p. ex., est d'abord celui de l'Eglise elle-même – et à l'intérieur du collège épiscopal[136]. Les pasteurs-prêtres-ministres sacrés ne sont séparés dans leur vie et dans leur mission ni des autres fidèles, ni entre eux, mais apparaissent comme frères et collaborateurs des autres[137]. Les religieux réalisent, parmi les formes multiples et à leur façon spécifique, le même appel à la sainteté propre de tous les chrétiens (cf. *LG*, ch. V), «par une voie plus étroite», comme «un exemple stimulant pour leurs frères» (*LG* 13c)[138]. Les laïcs, fils et frères des pasteurs, sont intégrés avec leurs charismes propres dans la mission commune qui est celle de tout le Peuple de Dieu dans l'Eglise et dans le monde (cf. *LG* 31a).

De cette façon, les charismes, mis au service de l'édification de l'Eglise dans la charité, sont un point de départ et un moyen de la construction d'un nouveau type de relations et d'une nouvelle manière d'être et de travailler, entre les hommes, et contribuent à faire apparaître, par la communion qu'ils impliquent, l'originalité et la nouveauté de l'Eglise, en tant que corps social.

3.2.2 Aedificatio «*ad extra*»

Dans les textes conciliaires, l'édification ecclésiale interne du Corps du Christ, au moyen des charismes et des activités diverses, «fonctionnelle» ou «opérationnelle» (*ad intra*), est très souvent accompagnée – immédiatement ou dans le contexte proche – par d'autres expressions qui indiquent une dimension plus large qu'elle comporte, signalée déjà par «*amplior aedificatio*» de *LG* 12b (cf. aussi, p. ex. *LG* 30)[139]. En ef-

---

136 Cf. O. GONZÁLES HERNÁNDEZ , *La nouvelle conscience*, 199.

137 Pour les prêtres frères les uns des autres: «fraternité sacrementelle», *PO* 8a; cf. *LG* 28c; 32c; les évêques frères des prêtres, cf. *PO* 7a; *LG* 28b, etc.

138 Cependant, cette relation organique des religieux avec les autres catégories de fidèles semble être la moins développée dans le Concile, peut-être est-elle un peu mieux expliquée à propos des instituts qui travaillent dans les missions, en parlant d'une «collaboration fraternelle» entre eux (cf. *AG* 27a; *GS* 35e). Pour la collaboration au bien de l'Eglise entre les instituts et avec les conférences épiscopales, en faveur de l'apostolat, cf. *PC* 23a; et des religieux avec le clergé diocésain, cf. *GS* 35.

139 La *Relatio* du n. 12 *De Ecclesia*, 15 sept. 1964, a déclaré l'équivalence de «amplior aedificatio» et de «apostolatus», un volet de la double finalité des charismes: ainsi «in Ecclesiae atque apostolatus incrementum» du *Textus prior* (1963) correspond à «pro renovatione et ampliore aedificatione» du *Textus emendatus* (1964) qui, selon elle, l'exprimerait plus clairement (cf. *AS* IV/I, 199).

fet, de par la tâche qui leur a été assignée, les charismes prennent leur part dans la croissance-extension du Corps du Christ-Peuple de Dieu, comprise selon la seconde acception ou dimension de l'«édification», en tant que tournée vers l'extérieur (*ad extra*). En *AA* 2a, il est question autant de l'activité du «"corps qui opère sa croissance selon le rôle de chaque partie" (*Ep* 4,16)», que de la tâche de l'Eglise d'«étendre le règne du Christ», et en *AA* 3d, il s'agit d'un droit-devoir de chacun des croyants, découlant de la réception des charismes, de les exercer en deux directions: dans l'Eglise et dans le monde, pour l'édification de l'Eglise et le bien des hommes. Si la distinction est utile et éclairante, elle ne signifie pas séparation ni contradiction: les deux dimensions vont de pair, quasi une même activité de fond[140]. Plus encore, la dimension *ad extra* donne le sens à celle *ad intra*, et l'*ad intra* sert et permet concrètement l'*ad extra*: ainsi les deux perspectives de l'édification de l'Eglise elle-même et qui orientent aussi le but des charismes, se répondent et se complètent, se réalisant l'une à travers et à partir de l'autre. Aussi, en *LG* 30, ces deux dimensions semblent se confondre en une seule «œuvre commune»[141].

En effet, le mystère de l'Eglise s'éclaire à la lumière de son origine et de sa destination (cf. *LG* 5a): «de sa nature, l'Eglise, durant son pèlerinage sur terre, est missionnaire, puisqu'elle-même tire son origine de la mission du Fils et de la mission du Saint-Esprit, selon le dessein de Dieu le Père» (*AG* 2a; cf. 4a; *LG* 13a), déterminant ainsi son but premier, voire unique: «que vienne le règne de Dieu et que s'établisse le salut du genre humain» (*GS* 45a; *AA* 2a). Si les charismes sont une manifestation de l'Esprit, selon *LG* 12b qui reprend 1*Co* 12,7, et si l'Eglise se manifeste proprement à travers l'effusion de cet Esprit (cf. *LG* 2), les charismes deviennent un élément majeur de la manifestation de l'Eglise. Envoyée à son tour et «pourvue des dons de son Fondateur» en vue de sa tâche, elle «reçoit mission d'annoncer le royaume du Christ et de Dieu et de l'instaurer dans toutes les nations» (*LG* 5b). C'est donc l'Eglise en tant que telle qui reçoit l'ensemble de la mission salutaire à l'égard du monde (cf. *LG* 30; *AG* 23a), et par conséquent, c'est à tout disciple du Christ qu'incombe la charge de répandre la foi (cf. *AG* 23; *PO*

140 Sauf lorsque l'objectif du discours est d'en décrire une particuliere.

141 Pour J.M. Rovira Belloso, il faut que «este "hacia a fuera" [des charismes] se convierte en un extender o en un intensificar la trauma comunitaria humano-eclesial, de la misma manera que el "hacia adentro" no hace sino convertir en testimonial – en mensajera – a la Iglesia. […] Y, cerrando el círculo, la tarea misionera es edificación de la Iglesia» (J.M. ROVIRA BELLOSO, «Los carismas», 80; 81).

2a; *AA* 3d)[142]. C'est ainsi que les «charismes» ont été insérés en *AG* 4, à la demande des pères de déclarer l'importance des charismes pour la mission et d'exprimer que l'action inspirée par l'Esprit Saint peut précéder l'action hiérarchique et que l'effusion de l'Esprit le jour de Pentecôte, selon les *Actes*, concerne non seulement les «apôtres», mais les «disciples», de même qu'ils ont été rajoutés en *AA* 3, pour présenter les fondements intrinsèques de l'apostolat des laïcs[143]. En effet, être apôtres (sens large) vient aux chrétiens de leur union avec le Christ et est caractérisé comme leur devoir et leur droit (cf. *AA* 3a). De fait, «tous sont députés [à l'apostolat] par le Seigneur lui-même en vertu du baptême et de la confirmation» et en vertu des dons reçus (cf. *LG* 33b)[144]. Ils sont faits témoins par leur participation à la fonction prophétique du Christ et pourvus à cet effet «du sens de la foi et de la grâce de la parole» (*LG* 35a; référé à *Ac* 2,17-18; *Ap* 19,10), et d'autres «dons particuliers» (*AA* 3d, référé à 1*Co* 12,7), adaptés à cette mission. En déterminant la vocation chrétienne comme étant «par nature vocation à l'apostolat» (*AA* 2a), et les charismes divers comme ce qui permet et ce qui oblige en même temps chacun et l'Eglise elle-même d'y répondre (cf. *AG* 23a; *AA* 3d), le Concile restitue plus clairement aux charismes, et en particulier dans ses textes plus tardifs, leur importance, voire leur principale fonction ecclésiale néotestamentaire, à savoir une orientation typiquement missionnaire et apostolique (cf. *Mc* 16,17-20; *Ac* 1,8)[145].

---

[142] Paul VI a défini cette dimension missionnaire comme une grande priorité de Vatican II: «Il Concilio ha messo in grande evidenza questo aspetto dinamico di tutta la Chiesa, questo dovere di tutti i fedeli di cooperare all'espansione del Corpo di Cristo» (PAUL VI, hom. de la Journée missionnaire, 24 oct. 1971, 934).

[143] Cette insertion en *AG* 4 a été accomplie seulement au Schéma de 1965 (cf. la *Relatio* du n. 4 du Schéma *De activitate missionali Ecclesiae*, *AS* IV/VI, 270; l'intervention du card. B.J. Alfrink, du 8 oct. 1965, *AS* IV/III, 741). De façon semblable, en *AA* 3, numéro entièrement nouveau, les charismes apparaissent seulement dans le Schéma de 1965 (cf. *AS* IV/II, 314-315), pour répondre aux *desiderata* des pères de mieux présenter les fondements intrinsèques de l'apostolat des laïcs, et non ses raisons extrinsèques et contingentes: «agitur de Spiritu Sancto, qui per ministerium, sacramenta, infusionem gratiae, distributionem donorum et charismatum ad apostolatum urget» (*Relatio de n.* 3, *AS* IV/II, 317-318).

[144] *AA* 2a appelle apostolat toute activité du Corps mystique qui tend vers le but d'«étendre le règne du Christ à toute la terre, pour la gloire de Dieu le Père», de faire «participer tous les hommes à la rédemption et au salut», et d'ordonner, par eux, «le monde entier au Christ».

[145] Dès le Schéma *De Ecclesia* de 1962, au n. 6, les charismes servaient l'édification du Corps du Christ par l'Esprit «ut parta per Christum salus simulque be-

Cependant, si l'Eglise exerce cet apostolat par tous ses membres, le Concile tient toutefois à souligner, à la manière paulinienne, que chacun donne son apport à «l'œuvre commune» (*AG* 23a) de façon différenciée ou, pourrions-nous dire, «proportionnée»: «tout le monde à sa façon» (*LG* 30), «pour sa part» (*AG* 23a), «de diverses manières» (*AA* 2a)[146]. En effet, la «collaboration à l'Evangile» se fait «chacun selon ses possibilités, ses moyens, son charisme et son ministère (cf. 1*Co* 3,10)» (*AG* 28a). Ainsi certains sont appelés à exercer de façon particulière, différente des autres, ces dons et ces fonctions communes et représentatives de la vie et de la mission de l'Eglise tout entière (cf. *AG* 23a). Et cette «mise à part pour l'œuvre de l'Evangile» n'est plus la prérogative d'une certaine catégorie de fidèles. Elle concerne ceux que le Christ Seigneur appelle, individuellement ou rassemblés en instituts, autochtones ou étrangers, prêtres, religieux, ou laïcs, choisis parmi tous les disciples du Christ (cf. *AG* 23; cf. *AG* 35-41). Aussi, par l'Esprit Saint, le Christ inspire dans les cœurs des personnes ou dans les instituts la vocation missionnaire spéciale, qualifiée de charisme, en vertu de laquelle ils se chargent de la mission d'évangélisation «comme d'un office propre» (*AG* 23a)[147]. De fait, ici comme dans d'autres domaines de la vie de l'Eglise une dynamique s'établit entre «tous» et «quelques-uns», appelés de façon particulière à porter cette mission commune, au titre des dons spécifiques, «hiérarchiques» ou bien «charismatiques» reçus, à travers lesquels l'Esprit Saint prévient, accompagne et dirige de diverses manières l'action apostolique dans l'Eglise (cf. *AG* 4; *LG* 4a; *LG* 35a).

Ainsi, le but «immédiat» des charismes, dons divins faits à l'Eglise en vue de l'accomplissement de sa tâche (cf. *LG* 5b), embrasse le but

---

neficia omnia […], in omnes homines atque ad omnes aetates propagentur» (*AS* I/IV, 15).

[146] Dans ce sens, la constitution *LG*, selon G. CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II*, IV, 472, entre autres par la notion du «Peuple de Dieu», rappelle «la necessità di un accentuato senso comunitario, nella consapevolezza d'essere parte viva ed attiva d'una comunità ecclesiale, e corresponsabili – pur in maniera diversa, proporzionata ai compiti specifici di ciascuno – dei destini della Chiesa».

[147] Mgr H. Westermann, dans son *Animadversio scripta* au Schéma de 1963 (cf. *AS* II/III, 564; 565), parle de «charisma evangelizandi et populum Dei augendi», de «charisma missionarium» ou de «charisma missionum», en se référant à la première fonction des charismes dans les *Actes des Apôtres*, chez Paul et en 1*P*, ainsi qu'à l'expérience ecclésiale. Ils rendent capables d'être témoins du Christ, pour offrir son salut à ceux qui ne le connaissent pas encore, et deviennent ainsi des «auxilia contra imminentem saecularismum et materialismum» de notre monde.

même de l'Eglise, coïncide avec celui-ci, servant «la mission salutaire de l'Eglise à l'égard du monde» (*LG* 30; cf. *AG* 7a-b), et pointe par là aussi leur fonction et perspective ultime, néotestamentaire, qui est universelle et missionnaire. La dimension interne de l'édification de l'Eglise, même vue au travers et à partir d'une «localité» ou d'une matérialité de l'échange des fonctions, des charges et des modes de vie, est à considérer dans toute sa portée universelle, étant orientée, constitutionnellement, vers l'extérieur. Si donc les charismes servent ainsi à mieux saisir et réaliser ces deux dimensions de l'Eglise elle-même et de son édification, outils au service tant de sa renovation que de son extension, on peut se demander dans quelle mesure il est légitime de parler encore des «dons privés». En effet, la conscience du rôle ecclésial des charismes nous pousse, comme les Corinthiens, en leur temps, à mieux adapter notre vocabulaire à la réalité[148].

3.3 *Edification universelle du Corps du Christ et communion*

Ces deux dimensions de la construction du Corps du Christ, à laquelle contribuent les charismes, considéré en lui-même ou en son extension, et que nous venons de contempler, correspondent aux deux dimensions de l'universalité de l'Eglise que *LG* 13c présente comme constituée par l'échange de dons entre les membres, en référence à 1*P* 4,10. Plusieurs voix autorisées, tels que Wojtyła, Congar, Philips, etc., parlent ainsi d'une universalité intensive et extensive, qualitative et quantitative, interne et externe[149].

---

[148] Après la constatation: «Per totam historiam charismata ad renovandam Ecclesiam eamque magis extendendam inservierunt», expression «dona privata» dans l'Eglise est apparue encore dans la bienveillante *Relatio* du n. 12, *olim* n. 24 §§5-8, du Schéma de 1964 (cf. *AS* III/I, 200). Vu que le vocabulaire manque pour présenter cette réalité complexe, il semble que l'auteur aurait voulu dire «dons non-hiérarchiques» ou «dons des autres fidèles» (il s'agissait en réalité d'exprimer la relation entre la hiérarchie et les personnes douées de charismes divers, et il a été dit: «relationes inter hierarchiam et charismata privata»), mais là encore l'expression ne serait pas assez précise, car des problèmes entre les «charismatiques» et l'autorité de l'Eglise peuvent surgir également entre des degrés de la hiérarchie, et non seulement entre les ministres sacrés et les laïcs.

[149] K. WOJTYŁA, *Alle fonti del rinnovamento*, 131-136 (surt. 131; 134; 135), distingue, à partir de *LG* 13, la *catholicité intensive*, *qualitative* et la *catholicité extensive*. La première concerne la composition multiforme de l'Eglise qui recueille en son intérieur différents ordres de personnes selon les offices, états, modes de vie, à travers la «communion», fondement de la catholicité (cf. *ibid*., 132). La seconde regarde l'Eglise en son ouverture sur tous les hommes et sur le cosmos. Y. CONGAR, « L'Eglise. Une, sainte, catholique et apostolique», 149-180 (surt. 160; 167), parle d'une ca-

En effet, pour *LG* 13c, la catholicité ecclésiale se réalise également de façon peut-être étonnante pour nous, mais conforme à la tradition ancienne, sur le plan des réalités «internes» du Peuple de Dieu pris en lui-même, d'abord à travers la diversité des ordres de personnes, selon la variété de leurs charges («*officia*»), dont le ministère sacré, ou de vocations ou de leurs conditions et modes de vie («*condicio*» ou «*ordinatio vitae*»), dont l'état religieux. On peut être étonné par le fait que le texte ne parle pas explicitement, dans ce contexte, des laïcs, mais cela ne veut pas dire qu'ils n'y sont pas présents implicitement[150]. En effet, l'énumération des ordres dans l'Eglise selon les charges et les états ou conditions de vie n'est pas exhaustive en *LG* 13c; ainsi p. ex. en *LG* 11b, les époux chrétiens, dans leur état de vie et leur ordre, ont dans le Peuple de Dieu leur propre charisme (cf. aussi *GS* 49a). Dans cette variété des vocations particulières présentée dans la structure de l'Eglise comme Peuple de Dieu[151], s'accomplit «un échange mutuel universel» des propres dons entre diverses parties, divers membres, à travers les «liens de communion intime» (*LG* 13c). Le bien de l'un, devenu don

---

tholicité au sens *qualitatif* (à partir de l'universalité de la vérité, du salut et des biens spirituels, avec l'apport des personnes dans leur diversité) et *quantitatif* (géographique). Pour G. PHILIPS, *L'Eglise et son mystère*, 180; 184, en *LG* 13, sur l'unité catholique du Peuple de Dieu, qui sert de transition entre les nn. 9–12 et 14–17 de *LG*, il s'agit de l'universalité de l'Eglise comprise de manière *extensive*, mais aussi en sa *structure interne complexe*, à travers la diversité des charges, fonctions, communautés particulières, dans la collaboration et la communion des membres et des groupes. C. DELPERO, *La Chiesa del Concilio*, 46, nt. 8, distingue le sens *intensif* (qualitatif, lien avec la Trinité, comme sa source, cf. *LG* 13a) et *extensif* de la catholicité (quantitatif, dynamique, extension de l'Eglise dans le monde entier, qui est confirmation extérieure de la première, cf. *LG* 13b), ainsi que la catholicité *interne* (composée de divers ordres de personnes, cf. *LG* 13c) et *externe* (composée des peuples divers, cf. *LG* 13d), dont la ligne de partage passe par ce n. 13 de *LG* qui sert de pivot (cf. *ibid*., 43-63, surt. 46-47; 49-55; 55-63). Pour lui, si la catholicité est l'idée centrale de *LG*, l'âme de la catholicité se situe dans cette dimension intensive ou qualitative, qui se réalise dans ou à travers la dimension extensive ou quantitative (cf. *ibid*., 46-47). En fait, déjà le n. 24 du ch. VI *De Laicis* du Schéma *De Ecclesia* de 1962 parlait d'«*augmentum extensivum et intensivum totius Corporis Christi*» (*AS* I/IV, 41), correspondant au n. 25 du Schéma de 1963, en prolongement du n. 24 sur le *sensus fidei* et les charismes (cf. *AS* II/I, 260).

[150] Pour K. WOJTYŁA, *Alle fonti del rinnovamento*, 134, témoin et acteur du Concile, il est évident que le discours les concerne: à côté de la hiérarchie (cf. *LG*, ch. III) et des religieux (cf. *LG*, ch. VI), il y inclut les laïcs (cf. *LG*, ch.IV). Le confirme la *Conclusio* de la *Relatio* (en Congrégation gén. LXXX), les citant explicitement pour ce n. 13 du Schéma de 1964 (cf. *AS* III/I, 333).

[151] Cf. K. WOJTYŁA, *Alle fonti del rinnovamento*, 136-137.

pour les autres, devient de cette façon le bien de tous et acquiert une dimension universelle. La *communio*, venant elle-même de la multiplicité des «vocations», d'«offices» et des «états», se pose ainsi à la base de la catholicité. En tant que lien typique d'union et d'unité ecclésiale, la communion constitue en propre l'Eglise comme Peuple de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit, établissant en même temps la place et la fonction propre des différents états ou groupes sociaux, tels que p.ex. la hiérarchie, les laïcs et les religieux, aussi bien que la place des personnes en particulier[152].

Sur le plan davantage «spatial», cette même universalité «interne» de l'Eglise est constituée également des différentes parties de l'Eglise ou des églises particulières avec, elles aussi leurs propres dons et richesses qu'elles sont appelées à mettre au service des autres (cf. *LG* 13c).

A cette édification universelle encore, qui permet d'«atteindre toujours plus parfaitement au mystère du Christ et de l'Eglise», contribuent également les dons et les grâces différentes de l'Esprit Saint chez «nos frères séparés» (*UR* 4i), sous diverses formes et degrés, comme partie des biens «par l'ensemble desquels l'Eglise se construit et est vivifiée» (*UR* 3b; cf. *LG* 13d) et qui contribuent à l'édification de tous (cf. *UR* 4h).

Enfin, à cette même universalité du Peuple de Dieu (sens extensif, «*ad extra*») sont aussi appelés les peuples divers de la terre dont l'Eglise, dans son office de «rassembleur», reçoit et assume ce qui est bon, pour les orienter vers le Christ chef, et les réunir en un seul Esprit (cf. *LG* 13b.d; *GS* 92a), «à quelque nation, race, ou culture qu'ils appartiennent» (*GS* 92a; cf. 40b).

La *Relatio* de ce n. 13 du Schéma de 1964 expliquait, en résumant: «Cette universalité ou catholicité répugne à l'uniformité: elle sert la diversité dans l'unité, en procurant la communion et la coopération entre des peuples divers et des ordres divers dans l'Eglise»[153].

---

[152] Cf. K. WOJTYŁA, *Alle fonti del rinnovamento*, 132; 137). A propos de différentes dimensions de la catholicité de l'Eglise, Wojtyła parle de la «*communio Ecclesiarum*», de la «*communio munerum*», et de la «*communio personarum*» qui fonde les deux autres et s'exprime à travers elles. La conscience que l'Eglise a ainsi pu prendre d'elle-même est celle d'un mystère qui trouve son point de départ en la réalité de Dieu qui se manifeste lui-même (cf. *DV* 3), et son point d'arrivée en la réalité de l'homme qui s'en remet librement et tout entier à Dieu (cf. *DV* 5), dans une réponse qui n'est pas seulement intellectuelle, mais existentielle, qui est aussi une réponse à sa vocation dans la communauté et à la communauté qu'est l'Eglise (cf. K. WOJTYŁA, *ibid*., 130-131; 133-134; 136-137).

[153] «Haec universalitas seu catholicitas uniformitatem respuit: diversitatem in unitate servat, procurando communionem et cooperationem inter diversos populos

3.4 *Edification-construction eschatologique*

Dans le même sens de la construction universelle de l'Eglise, le Concile affirme très clairement, en appliquant un texte paulinien sur la diversité et le besoin réciproque des charismes (1*Co* 12,12-27), que dans la communion entre l'Eglise en pèlerinage sur terre et celle du ciel s'accomplit un échange des dons ou des biens spirituels et que «les habitants du ciel» aident de multiples façons l'Eglise «à se construire plus largement» («*amplior aedificatio*»; *LG* 49)[154]. Cette spécification de *LG* 49, – en écho à «*amplior aedificatio*» de *LG* 12b qui décrivait le but des charismes en leur dimension «opérationnelle», mais aussi en une universalité *ad intra* et *ad extra*, qualitative et quantitative, comme l'explicite davantage *LG* 13c que nous venons de voir, – démontre une fois de plus que l'édification ecclésiale qui s'opère au moyen des charismes, peut dépasser le sens des services visibles, intraecclésiaux, quantifiables, y compris en leur dimension extensive «horizontale» ou «spatiale» tournée vers l'extérieur, et ceci par une dimension qui traverse également le temps (cf. aussi *LG* 9a; 13a). Dans cette «communion qui existe à l'intérieur de tout le Corps mystique de Jésus Christ», la place propre des apôtres[155], des martyrs, de ceux qui ont imité de plus près la virginité et la pauvreté du Christ, des saints avec leur propres «*divina charismata*», énumérés tous en *LG* 50a, est présentée non comme relevant d'un monde passé ou à venir, mais comme celle des membres toujours vivants d'une seule «Eglise des saints tout entière» (*LG* 51b), où tous «se tiennent mutuellement comme un tout dans le Christ» (*LG* 49) dans un «*vitale consortium*» (*LG* 51a). Dans le mystère de l'Eglise, une place particulière est occupée par la Vierge Marie, et son rôle est spécifié par «le don et la charge de sa maternité», ainsi que par «les grâces et les fonctions singulières qui sont siennes» (*LG* 63; cf. 53; 56).

L'évocation de l'optique universelle de l'édification de l'Eglise, dans les dimensions que nous venons d'évoquer, dans l'espace (activité intra-

---

et diversos ordines in Ecclesia» (*AS* III/I, 201, n. 3). La traduction en français est nôtre.

[154] Alors que *LG* 49 n'emploie pas le mot «*charisma*», la note qui y est jointe, nt. 3, renvoie à la doctrine paulinienne rappelée par PIE XII, l'enc. *Mystici Corporis*, 200s., sur la construction d'un même corps ecclésial à travers les charismes et les dons divers.

[155] La «grâce accordée aux apôtres» tient la première place parmi les charismes (cf. *LG* 7c, en référence à 1*Co* 12,28; *Ep* 2,20).

ecclésiale et missionnaire) et dans le temps, voire au-delà (communion du ciel et de la terre), nous a déjà fait entrer «de soi» dans une perspective plus grande encore, qui est celle de sa visée ultime, eschatologique. Aussi, la fonction des charismes au service de l'édification-croissance universelle («*amplior aedificatio*, cf. *LG* 12b) de l'Eglise, portant sur la collaboration de ses différentes parties et membres à travers l'échange des propres dons, sera à comprendre de façon qu'on pourrait appeler «horizontale» ou «synchronique», – qu'elle soit *ad intra*, pour «opérer sa propre croissance» (cf. *LG* 30), ou *ad extra*, pour s'étendre aux «dimensions de l'univers entier» (cf. *LG* 13c), – tout autant qu'en ses dimensions qui transcendent les limites de l'espace et du temps, pour s'ouvrir à «toute la suite des siècles» (*LG* 13a; cf. 9b.c), et donc de façon qui pourrait être appelée «verticale» ou «diachronique». Ceci est conforme à l'origine, à la raison d'être, à la vraie nature et à la destination définitive de l'Eglise dans le projet de Dieu, dont le but ultime est à la fois salvifique et eschatologique (cf. *GS* 40b; *LG*, ch.VII, surt. 48a). De même, la perspective missionnaire mise en lumière par le Concile a déjà permis, par sa nature, comme nous l'avons vu, de faire apparaître une fonction plus large des charismes dans l'annonce du salut, au service de l'édification extensive du Règne (cf. *LG* 30; cf. *AA* 3)[156]. Si l'activité missionnaire ecclésiale est un moyen pour Dieu de conduire l'histoire selon son dessein, à son terme, pour en faire l'histoire du salut (cf. *AG* 7c; en *AG* 9b), les dons et les charismes sont justement ce par quoi l'Eglise est équipée par son Fondateur (cf. *LG* 5b) et par l'Esprit Saint, en vue de sa mission, rendue apte à toute bonne œuvre et prête à assumer l'œuvre de son ministère (cf. *PC* 1b; *LG* 12b)[157].

Il est vrai que la description des charismes de *LG* 12 et *AA* 3 insiste, semble-t-il, sur leur dimension visible et ministérielle (au sens large) dans l'édification de l'Eglise. Cependant l'ensemble de l'ecclésiologie conciliaire, basée sur la théologie paulinienne «intégrale» de l'Eglise, mais aussi sur l'ensemble des écrits néotestamentaires, comme sur les

---

156 Cf. «l'activité missionnaire tend vers la plénitude eschatologique», en *AG* 9b; «fin salvifique et eschatologique» de l'Eglise, en *GS* 40b.

157 Le card. R. Silva Henríquez fait remarquer dans son *Animadversio scripta* au Schéma *De Ecclesia* de 1963 que les charismes sont donnés et tendent proprement à ce que l'Eglise devienne docile à l'Esprit Saint qui l'envoie pour qu'elle croisse et avance vers le dernier jour (cf. *AS* II/III, 407). Pour mgr H. Westermann, dans son *Animadversio scripta* au Schéma de 1964, les charismes servent explicitement «ad populi dei incrementum, et ad regni Dei adventum magna cum virtute» (*AS* II/III, 565).

Pères de l'Eglise, que nous n'avons pas pu traiter ici, fait retrouver aux charismes la pleine lumière ainsi que leur sens dernier dans cette édification ecclésiale qui tourne son regard vers plus haut et plus loin, et notamment à travers la figure du Corps du Christ qui grandit vers Celui qui est son Chef[158]. La même dimension eschatologique apparaît également à travers deux autres images de l'Eglise, celle du Temple de l'Esprit (cf. *LG* 7; 9; 17) et même celle du Peuple de Dieu telle que nous la donne le Concile, dès qu'il est considéré non *in se*, comme une cité établie, permanente, mais à la recherche de la Cité à venir, de sa patrie céleste (cf. *LG* 8d; 44c; 50b; *SC* 2; *GS* 57a; *UR* 2e; 6a), de façon dynamique, comme un peuple en marche-exil-pèlerinage (cf. *LG* 6e; 7e; 21a; *LG* 48c; 49a; 50a; *DV* 7b; *GS* 45a) vers le Royaume de Dieu (cf. *LG* 9b)[159]. En effet, la destination ultime de l'Eglise est à comprendre non seulement dans son extension à toutes les parties du monde, dans l'histoire, mais aussi dans sa transcendance «aux limites des peuples dans le temps et dans l'espace» (*LG* 9c), dans sa dimension eschatologique, ce qu'illustrent proprement ses liens avec l'Eglise du ciel (cf. *LG*, ch. VII). Si la première perspective, fonctionnelle, immédiatement perceptible et horizontale, apparaît dès la première approche empirique de l'Eglise, faisant émerger l'activité multiple du Corps du Christ pris *in se* ou *in extenso* (cf. *LG* 12); la seconde se comprendra davantage dans la foi (cf. *GS* 40c), à partir de la révélation du «mystère» (cf. *LG* 3; cf. aussi *Ep* 1,9) et sera accueillie dans la foi, et néanmoins – pourrait-on dire aujourd'hui, – elle est confirmée par l'expérience concrète et par la relecture spirituelle que

---

158 Comme nous l'avons vu, cette compréhension de l'édification reflète l'évolution sémantique de la notion de l'Eglise chez s. Paul, et elle correspond peut-être aussi à une évolution à vivre par tout chrétien. Ces deux perspectives se dégagent dès que l'on pose Jésus Christ non comme un simple fondateur ou initiateur humain de l'Eglise, mais comme fondement ou «pierre maîtresse» de la construction, donc comme son point «visible» de départ, et aussi comme la Tête «invisible» du Corps, réalisation du dessein mystérieux de Dieu, en qui se récapitule et vers qui tend toute la construction, et donc comme son point d'aboutissement: l'Alpha et l'Oméga (cf. notre ch. I, 2.1.4 et ntt. 160-161 avec le texte relatif). C'est aussi la perspective que donne à l'Eglise le Concile.

159 Selon K. Wojtyła, c'est la théologie du Peuple de Dieu, basée sur une utile et féconde relecture de la réalité de la Révélation et de la Rédemption, qui a permis au Concile de donner une nouvelle ampleur et une ouverture plus large à la théologie de l'Eglise (cf. K. WOJTYŁA, *Alle fonti del rinnovamento*, 119). Sur le rééquilibrage des images de l'Eglise dans le Concile, par l'intégration de diverses images complémentaires, cf. O. SEMMELROTH, «L'Eglise, nouveau Peuple de Dieu», surt. 400-402.

l'Eglise fait d'elle-même au long des siècles et dont les documents conciliaires expriment l'étendue. Parmi les textes qui traitent explicitement des charismes, *LG* 4a-b situe les dons hiérarchiques et charismatiques dans le contexte de l'action de l'Esprit «acheminant l'Eglise à l'union parfaite avec son Epoux. L'Esprit et l'Epouse, en effet, disent au Seigneur Jésus: "Viens" (cf. *Ap* 22,17)», ce qui leur donne d'emblée une visée eschatologique. En *AA* 3b, les charismes, en servant à «l'édification du Corps tout entier dans la charité», sont tournés aussi vers la gloire de Dieu à travers leur travail pour «la venue de son Règne»[160]. C'est donc la même perspective, qui suit la révélation paulinienne du mystère du Christ (donc christologique) et de son Corps (donc, davantage ecclésiologique), qui ouvre à la destination ultime de l'Eglise, et qui oriente aussi la finalité dernière des charismes qui servent son édification.

Cependant, il faut se souvenir que cette destination «mystérique» et eschatologique que le Concile présente, n'est pas indépendante des autres, mais qu'elle traverse toutes les dimensions déjà considérées de la construction de l'Eglise au moyen des charismes. Ces divers aspects, distincts logiquement, ne sont pas séparables, mais complémentaires et immanents l'un à l'autre, dont les contenus s'entrecroisent, tant que dure l'ici-bas. Plusieurs textes conciliaires complètent en effet et motivent l'aspect de l'édification ecclésiale «interne» portant sur la «diversité de membres et de fonctions» et leur «connection intérieure» (*LG* 7a-h), par la perspective eschatologique ouverte à travers le regard tourné simultanément «vers celui qui est la Tête, le Christ» (*LG* 30, cf. *Ep* 4,15-16; cf. *LG* 7d, cf. *Ep* 1,18-23; *LG* 7f, cf. *Ep* 4,11-16), afin que, emplie de «ses dons divins», «l'Eglise qui est son Corps et sa plénitude (cf. *Ep* 1,22-23)», «tende et parvienne à la plénitude totale de Dieu (cf. *Ep* 3,19)» (*LG* 7h). Ainsi, non seulement la perspective missionnaire ou *ad extra* fait partie de cette dimension eschatologique, mais déjà celle *ad intra*, et l'édification ou l'universalité qualitative se réalise en effet à travers et à partir la catholicité quantitative.

---

[160] Le I^er^ Schéma *De Ecclesia* (1962), en son envergure eschatologique, liait en effet les charismes dans l'Eglise au mystère du Verbe Incarné, Christ Chef, et à celui de l'Esprit du Christ, Ame de l'Eglise, «ut parta per Christum salus simulque beneficia omnia quae inde proficiscuntur, in omnes homines atque ad omnes aetates propagentur» (*AD* II/II,I, 136-137, nn. 5-6). Sur l'application, par le Concile, de la dimension eschatologique aux différentes fonctions, états, vocations dans l'Eglise, qui confirme cette manière de voir, cf. P. MOLINARI, «Caractère eschatologique de l'Eglise», 1209-1215.

De cette façon, le but ultime, eschatologique des charismes rejoint leur but d'utilité «ordinaire», quotidienne et immédiate, et c'est ce but ultime, traversant en définitive toutes les dimensions de la construction ecclésiale, qui dégage, comme il semble, le vrai sens des charismes dont la fonction est déterminée par *LG* 12b comme «renouvellement» et «développement [ou édification] de l'Eglise».

3.5 *Les charismes et le rôle de l'Esprit Saint en ces temps*

Cette édification eschatologique du Corps du Christ, qui s'accomplit au moyen des charismes, a effectivement une visée très large, étant manifestation des «ressources multiples de la sagesse de Dieu» (*PC* 1b; cf. *Ep* 3,10) et de son dessein (cf. *AG* 7c; 9b). Grâce au Christ, donné comme la Tête du Corps, les différents dons présentés par le Concile, à manière des écrits pauliniens de captivité, et à celle des *Actes*, sont compris comme effets de la résurrection et de la glorification du Seigneur (cf. *LG* 5b), en vue de la «croissance en Dieu» vers «celui qui est notre Tête (cf. *Ep* 4,11-16)» (*LG* 7f; cf. 30; 32). Ils font déjà partie de la plénitude de celui qui «comble des richesses de sa gloire le corps tout entier (*Ep* 1,18-23)» (*LG* 7d), et de sa domination «sur les choses du ciel et celles de la terre» (*LG* 7d; cf. *LG* 7a-h)[161].

Cependant, l'activité de la Tête et l'activité de l'«Ame» de l'Eglise (cf. *LG* 7d.g) vont de pair en vue de la réalisation des projets de Dieu (cf. *AG* 9b): les charismes divers sont également effets et signes de l'effusion de l'Esprit promis par le Père (cf. *LG* 5b), effusion à laquelle est liée la constitution-manifestation de l'Eglise elle-même (cf. *LG* 2; *LG* 21b). Plus encore, l'abondance de ces dons trouve sa source dans la libre action de l'Esprit, et il semble que l'insistance conciliaire à poser l'Esprit Saint comme Auteur ou Donateur des charismes à chaque fois qu'il en est question, encore plus systématique que chez saint Paul, n'est pas fortuite (cf. *LG* 4a; 7c; 12b; 25c; *AA* 3d; 30f; *AG* 4; 23a). Elle correspond sans doute à l'effort de combler une lacune importante dans les textes proposés au début du Concile[162]. En effet, les charismes, avec

---

[161] *LG* s'appuie ici sur la riche doctrine du Corps du Christ des épîtres de captivité, mais aussi de *Mystici Corporis* de Pie XII, où les dons et charismes de l'Esprit découlent de la *gratia* ou *plenitudo Capitis* (cf. PIE XII, enc. *Mystici Corporis*, 208).

[162] Cf. le reproche de mgr I. Ziadé, archevêque maronite de Beyrouth, d'un manque quasi-total de l'Esprit dans le Schéma sur *Le Peuple de Dieu*, en session de 1963, et son rappel de l'Ecriture et de la Tradition constante de l'Eglise d'Orient, selon laquelle il n'y a pas de théologie de l'Eglise qui ne soit pneumatologique, l'Eglise étant le mystère de l'effusion de l'Esprit dans les derniers temps (cf. *AS* II/III, 211).

les autres effets de l'Esprit, apparaissent comme partie de sa manifestation et de son activité spécifique, en ces «temps qui sont les derniers» (*LG* 2), temps de l'histoire du salut confiés en particulier à son action visible et invisible: les «temps de l'Eglise» sont aussi les siens, «temps de l'Esprit»[163]. Le Concile a rappelé ainsi que l'Esprit Saint remplit et dirige l'univers (cf. *PO* 22c; cf. *GS* 11a), conduisant le cours des temps et renouvelant la face de la terre (*GS* 26d). Il remplit de même, rassemble et unifie l'Eglise, l'équipe, l'anime, l'organise et la dirige, non d'une manière vague mais aussi, en répartissant ses dons à son gré en chacun (cf. *GS* 40b; 92c; *AG* 4; *UR* 2b)[164], au moyen des charismes, fonctions, ministères, services, avec une incidence sur l'organisation pratique de l'Eglise, sur sa structure vivante. Il est ainsi le principe de la diversité autant que de l'unité interne de l'Eglise (cf. *LG* 4a, en référence à 1*Co* 12,11; *LG* 32; *AA* 29c; *UR* 2b). En tant que l'Ame de l'Eglise, il vivifie jusqu'à ses institutions (cf. *AG* 4). A travers la variété des «dons hiérarchiques et charismatiques», il pousse l'Eglise à s'étendre, prévenant visiblement, accompagnant, dirigeant aussi l'action apostolique, selon ses desseins à travers toutes les époques, jusqu'à la consommation dans la gloire, l'achèvement du Royaume (cf. *LG* 4a; 5b; *AG* 4).

Les charismes se situent alors non seulement à l'intérieur de la mission de l'Eglise mais, et avant tout, à l'intérieur de la mission propre de l'Esprit Saint lui-même, dont ils sont constitutifs, en continuité avec la mission et la glorification du Christ, et ils déterminent en quelque sorte la mission de l'Eglise: les temps situés entre les deux avènements étant aussi appelés par le Concile «temps d'activité missionnaire» (*AG* 9a). L'Esprit s'en sert pour exercer sa direction et son action souveraine sur les cœurs des fidèles et sur l'Eglise (cf. *LG* 4a; *AG* 4; 28a), sur le mon-

---

[163] Poursuivant son intervetion conciliaire, mgr I. Ziadé a rappelé: «Aetas Ecclesiae in historia salutis vocatur a Patribus "Oeconomia Spiritus"» (*AS* II/III, 211); selon le card. L.-J. Suenens, «Tempus Ecclesiae quae peregrinatur [per saecula] usque ad Parusiam Domini tempus est Spiritus Sancti» (*AS* II/III, 175-176). Mgr P. Gúrpide Beope, dans son *Animadversio scripta* au Schéma de 1963, affirmait: «charismata ab apostolo Paulo in 1*Cor*. 12-13-14 enumerata, in Ecclesia existere semper et maiori abundantia quam saepe vulgo creditur. Anima non potest non seipsam manifestare» (*AS* II/III, 479).

[164] A la demande de substituer «dirigit» par «instruit» dans ce numéro n. 4 du Schéma *De Ecclesia* de 1964, et à la crainte de certains pères de mettre au même niveau «dona hierarchica» et «charismatica» et de diminuer par là le rôle de direction de la hiérarchie, la *Relatio* répond qu'on dise l'un et l'autre, car l'expression correspond à la manière de parler de s. Paul (cf. *AS* III/VI, 80).

de et sur l'histoire, pour manifester et réaliser le projet définitif du Père (cf. *AG* 9b). Ainsi la liberté de l'Esprit dans la distribution des charismes se mesure-t-elle en dernière instance sur le dessein eschatologique définitif de Dieu[165].

3.6 *Les charismes dans l'Eglise signe et moyen: «sacrement»*

C'est donc l'œuvre particulière de l'Esprit Saint en ces temps, son *proprium*, une espèce d'«appropriation», pourrait-on dire, que de rassembler et d'unir tous les hommes en un seul Peuple de Dieu, de l'animer et de le conduire vers la plénitude eschatologique (cf. *AG* 15a; *AA* 29c; *GS* 11a). Le «mystère sacré de l'unité de l'Eglise» qui se réalise, entre autres, à partir et à travers la «variété des ministères [*munera*]» (*UR* 2f; «*gratiae et ministrationes*», en *UR* 2b), «dans le Christ et par le Christ, sous l'action de l'Esprit Saint», trouve son modèle suprême et son principe dans la Trinité des Personnes – unité d'un seul Dieu Père-Fils-Esprit Saint (cf. *UR* 2f). La Trinité est présentée par le Concile comme le point de départ (*LG* 2-5, surt. 4b; 13a; *GS* 40b; *AG* 2-5; *UR* 2f) et aussi le point d'aboutissement de cette communion (cf. *GS* 22e; cf. *LG* 17; *AG* 7c). En effet, si cette unité est comprise par le Concile comme le but originaire du projet de Dieu le Père dans la création (cf. *GS* 23a), elle est aussi le but final du rassemblement «dans l'unité des fils de Dieu dispersés» (*LG* 13a; cf. *LG* 9b). Dans l'entre-deux, c'est le but des deux missions divines: celle du Fils, et celle de l'Esprit, et de leur travail conjoint (cf. *LG* 13a; 7c.g; *AG* 2a; *UR* 2b.f), ainsi que le but de l'Eglise, équipée des dons de son Fondateur (cf. *LG* 5b) et envoyée à son tour «dans le monde et son histoire, dans laquelle Dieu conduit clairement à son terme, au moyen de la mission, l'histoire du salut» (*AG* 9b; cf. *GS* 92a).

C'est pour cela que l'union des personnes, créées à l'image et à la ressemblance de Dieu (*GS* 24c; *AG* 7c), appelées à former un tout comme Peuple de Dieu, Corps mystique du Christ, Temple de l'Esprit (cf.

---

165 «Ils témoignent finalement que la liberté absolue avec laquelle l'Esprit Saint, tout en multipliant des dons dont la diversité s'ordonne selon une sagesse cachée, les accorde à qui il lui plaît, et selon des convenances qui ne se mesurent qu'au dessein de Dieu sur l'Eglise entière, saisie dans la durée de l'histoire en vue de la consommation finale» (A.-I. MENESSIER, «Les charismes hier et aujourd'hui», 714-715). Pour C. MOELLER, «Le ferment des idées», 89, la perspective trinitaire, la dimension apostolique et la tension eschatologique sont précisément des éléments principaux de l'*aggiornamento* conciliaire formulés avant le Concile par G. PHILIPS, *Pour un christianisme adulte*, 274.

AG 9b), est déjà sur la terre une certaine image ou «ressemblance» de l'«union des personnes divines» (*GS* 24c; cf. *LG* 4b)[166]. La «nature spirituelle et morale de l'homme» contient déjà en elle-même des «lois de la vie sociale» que le Créateur a inscrites en elle, selon lesquelles elle ne trouve son achèvement que dans la «communauté des personnes» (*GS* 23a). De plus, il a plu à Dieu de sauver, de sanctifier et d'appeler les hommes à participer à sa vie non isolément, hors de tout lien mutuel, mais rassemblés en un peuple (cf. *LG* 9a; *GS* 32a; *AG* 2b). Ainsi, «c'est à l'Eglise qu'il revient en effet de rendre présents et comme visibles Dieu le Père et son Fils incarné, en se renouvelant et en se purifiant sans cesse, sous la conduite de l'Esprit Saint» (*GS* 21e; cf. *UR* 2f). En effet, l'«Eglise comme société constituée et organisée en ce monde», comme «le tout social […] est au service de l'Esprit du Christ» (*LG* 8b.a), car Dieu «appelle la foule des hommes […] pour former un tout non selon la chair, mais dans l'Esprit» (*LG* 9a). L'aspect du mystère complète ainsi l'aspect de société, et les charismes participent à cette redécouverte: la redécouverte du mystère de l'Eglise Corps du Christ animé par l'Esprit fait retrouver les charismes, et inversement, la prise en compte des charismes dans l'ecclésiologie conciliaire, permet aussi de retrouver le mystère de l'Eglise et de ses membres. C'est d'ailleurs une donnée qui revient logiquement depuis XIXe siècle[167].

---

[166] Il semble que la dimension trinitaire des images de l'Eglise n'est pas encore bien exploitée par le Concile, en son assemblage triadique (ce qui ne veut pas dire qu'il manque des références ecclésiologiques trinitaires). Si *LG* consacre un chapitre entier (ch.II) à l'image du «Peuple de Dieu», à celle du «Corps du Christ», un numéro entier (*LG* 7), celle du «Temple de l'Esprit» reçoit une simple mention dans un paragraphe sur la «construction de Dieu» qui est «l'habitation de Dieu dans l'Esprit» (*LG* 6d; cf. quelques mentions en *LG* 4a; 9b; 10a; *SC* 2; *PO* 1; 22b; *UR* 2b). Alors qu'on associe plus facilement les deux images principales: Peuple de Dieu-Corps du Christ (cf., p.ex. *LG* 33a) qui fondent, avec d'autres, l'ecclésiologie conciliaire, le tryptique: Peuple de Dieu-Corps du Christ-Temple de l'Esprit n'est pas encore pleinement mis à profit en tant que tel à propos de la construction *ad intra* de l'Eglise (cf., cependant, *PO* 1; *UR* 2f). Par contre, c'est la perspective *ad extra* ou missionnaire, et celle eschatologique qui amènent cette référence triadique et trinitaire complète des images représentant l'Eglise: «pour que le monde entier dans tout son être soit transformé en peuple de Dieu, en Corps du Seigneur et temple du Saint-Esprit» (*LG* 17; cf. *AG* 7c; 9b; *PO*1; *GS* 21e; 78c). Aussi, pour Y. CONGAR, «Vœux pour le Concile», 695, «retrouver, dans les sources toujours vives de notre tradition profonde, un sens et un visage de l'Eglise qui fussent vraiment ceux du Peuple de Dieu-Corps du Christ-Temple du Saint-Esprit», fait partie de l'effort de rénovation de l'ecclésiologie, encore à accomplir.

[167] Ceci, depuis le modèle ecclésiologique du Concile Vatican I (des documents non promulgués), les encycliques de Léon XIII, les différentes théologies qui retrouvaient l'aspect du Corps du Christ, et enfin *Mystici Corporis* de Pie XII (cf. notre

Les charismes participent à cette manifestation, par un type nouveau de relations typiquement chrétiennes qu'ils occasionnent, y compris (et même surtout) une nouvelle manière d'exercer les fonctions d'autorité. Ceci se réalisera non seulement par le «faire», mais aussi par une qualité d'«être»: par le témoignage de la parole, de l'action et de la vie commune; une fraternité en acte (cf. *GS* 92a). Ainsi, la collaboration effective, différenciée, chacun selon son ministère, son office, sa vocation et sa place dans l'Eglise, réalisée dans une réciprocité, solidarité et sollicitude mutuelle, exprimera cette relation complexe de l'unité dans la diversité découlant des relations trinitaires: la communion ecclésiale qui est le résultat de la construction dans la charité, signe puissant «qui contribue le plus à révéler la présence de Dieu» (*GS* 21e; cf. *GS* 24c)[168]. L'unité visible et sociale (cf. *LG* 9c; *GS* 40b) d'association entre les hommes, mise au service de l'Esprit (cf. *LG* 8a), permet la réalisation de la «communauté spirituelle», et «manifeste ainsi au monde qu'une véritable union sociale visible découle de l'union des esprits et des cœurs, à savoir de cette foi et de cette charité, sur lesquelles, dans l'Esprit Saint, son unité est indissolublement fondée» (*GS* 42c).

De cette façon, la visibilité de l'Eglise, partie inséparable de sa nature spécifique et de sa condition, ne consistera pas uniquement en sa qualité de signe extérieur, renvoyant au mystère de Dieu Un et Trine, mais aussi en sa capacité d'être en même temps et de se faire un moyen ou instrument, donc en son caractère de sacramentalité, de réalisation dans la visibilité de l'«ici et maintenant» d'une réalité invisible que nous attendons

---

introduction au ch. II). Le confirme mgr G. Garrone, qui fait remarquer dans son *Animadversio scripta* au ch. III *De Ecclesia*, au nom de 83 évêques de France: «si notatur etiam quod ipsa doctrina de membris Christi expresse in his exemplis [de divers charismes pauliniens] fundatur» (*AS* II/III, 466). Selon A. ACERBI, *Due ecclesiologie*, 487-8, c'est le passage de l'approche christologique de l'Eglise du tout premier Schéma préparatoire *De Ecclesia*, à celle davantage trinitaire, en sa seconde rédaction, qui fait dépasser la présentation de la visibilité de l'Eglise sous l'aspect purement sociétal vers la considération comme mystère (cf. *AS* III/I, 170), montrant son articulation avec son aspect invisible. Cependant, du moins en ce qui concerne les numéros sur les charismes (nn. 5–6) du Schéma de 1962 (cf. *AS* I/IV, 14-15), tout en étant de nature christologique (par la présentation du Corps du Christ), le texe préparatoire présentait également l'Esprit Saint comme l'Ame de l'Eglise, à côté du Christ Tête, aussi bien dans la spécificité de son action que dans son activité commune avec le Christ, ainsi que nous l'avons pu voir.

168 Pour B. VAN LEEUWEN, «La participation universelle», 452, «les dons de l'Esprit [les charismes] servent à manifester le mystère de l'Eglise; ils sont pour autant un service de l'humanité et manifestent ce prophétisme de l'Eglise par leur collaboration à la réalisation du plan de Dieu pour la paix et l'unité».

encore. L'Eglise est en effet, «dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain» (*LG* 1; cf. *LG* 9c; 48b; *GS* 40b; 42c). Sa mission n'est donc pas seulement de signifier et d'annoncer le Royaume à venir, mais aussi de l'instaurer (cf. *LG* 5b), de l'étendre, «faisant participer tous les hommes à la rédemption et au salut» (*AA* 2), ainsi que l'Eglise ne peut se comprendre définitivement que dans ce dessein de Dieu pour l'humanité (cf. *GS* 92a). Si elle est déjà un «petit troupeau» initial (cf. *LG* 9b), ce par quoi le Royaume de Dieu «prend corps» (*LG* 13b), en tant que «le Règne de Dieu déjà mystérieusement présent [qui] opère dans le monde, par la puissance de Dieu, sa croissance visible» (*LG* 3)[169], son but se trouve en même temps au-delà d'elle-même. Ce Royaume, lié à la présence et à la personne même du Christ (*LG* 5a), qui commence, germe et croît à partir de l'Eglise, son Corps, et qui, en même temps, la transcende, est encore en quelque sorte devant elle, étant sa destinée (cf. *LG* 5b; 9b; *UR* 2e).

Ainsi rassemblée elle-même en un Peuple de Dieu-Corps du Christ-Temple de l'Esprit (cf. *AG* 2b), l'Eglise a une tâche à double direction: un «office de rassembleur» (*LG* 13b), mais c'est en vue d'un éclatement, d'une «dispersion» (*LG* 13b): «A faire partie du peuple de Dieu, tous les hommes sont appelés. C'est pourquoi ce peuple, demeurant un et unique, est destiné à se dilater aux dimensions de l'univers entier et à toute la suite des siècles» (*LG* 13a). Inversement, ce déploiement quantitatif, dans l'espace et dans le temps, doit aboutir à son tour, qualitativement parlant, dans une seule «fraternité universelle» (*GS* 38a; cf. 92e), «pour faire du genre humain la famille de Dieu, dans laquelle la plénitude de la loi serait l'amour» (*GS* 32c). Cette «nouvelle communion fraternelle», instituée par le Christ dans sa mort-résurrection, et par le don de son Esprit, se réalise justement «en son propre Corps, qui est l'Eglise» (*GS* 32e), «pour qu'elle tende et parvienne à la plénitude totale de Dieu (cf. *Ep* 3,19)» (*LG* 7h), jusqu'à ce qu'elle soit rassemblée à son tour définitivement dans le Royaume de Dieu à la fin des temps, afin que toutes choses soient restaurées dans le Christ (cf. *LG* 9b; *AG* 1b; 9a).

Ainsi l'Eglise, dressée comme un «signal levé pour les nations (cf. *Es* 11,12), comme "la lumière du monde" (*Mt* 5,14), et "le sel de la terre" (*Mt* 5,13)» (*AG* 36b), mais placée elle-même au milieu du

[169] Pour J. Moltmann, l'Eglise est-elle, comme arrhes ou commencement de la nouvelle création, une anticipation eschatologique du Royaume (cf. J. MOLTMANN, *La fonte della vita*, 54).

monde (cf. *GS* 2a), devient en même temps activement «route», «ferment» ou «âme» de la société humaine «appelée à être renouvelée dans le Christ et transformée en famille de Dieu» (*GS* 40b; cf. *LG* 28e). Cette énergie nouvelle que l'Eglise est «capable d'insuffler à la société moderne» lui viennent de la foi et de la charité (cf. *GS* 42c) la rendant «pour tout l'ensemble du genre humain le germe le plus fort d'unité, d'espérance et de salut» (*LG* 9b). Elle contribue en effet à «humaniser toujours plus la famille des hommes et son histoire» (*GS* 40c) qui trouve en elle «une grande vigueur et son achèvement» (*GS* 42a). En outre, en travaillant à l'«édification d'une communauté mondiale pacifique et fraternelle», l'Eglise fait «accroître le sens de l'universel», entre autres à travers différentes associations internationales, grâce à leur insertion dans la société et en même temps dans l'Eglise (cf. *GS* 90a)[170]. Dans ce travail au service de l'Eglise et des hommes, de la construction active de la cité de Dieu à partir de la cité terrestre (cf. *GS* 40b-c), comme son gage, ses arrhes et un début d'une réalité nouvelle, les charismes acquièrent, eux aussi, une certaine dimension «sacramentelle», en tant que signes et moyens de sa réalisation.

4. **Attitude à avoir par rapport aux charismes**

De la part de tous, c'est la gratitude («action de grâces») et la consolation qui doivent être éprouvées face aux charismes, «ces grâces […] étant toujours ajustées aux nécessités de l'Eglise et destinées à y répondre» (*LG* 12b). Quant aux dons extraordinaires, le Concile met en garde contre la témérité dans leur recherche et contre la présomption des fruits apostoliques venant d'eux (cf. *LG* 12b).

La perspective de l'apostolat mise en valeur par le Concile, en particulier en ses derniers documents, comme raison principale pour laquelle l'Esprit Saint accorde aux fidèles des dons particuliers (cf. *AA* 3d) en vertu desquels ils sont constitués témoins et instruments vivants de la mission de l'Eglise elle-même (cf. *LG* 33b), fait sienne la perspective néotestamentaire, et en particulier la promesse de Jésus aux envoyés de l'Evangile (cf. *Mc* 16,17-20). Etant donné cette fonction importante, les charismes comportent non seulement le droit de les exercer dans l'Eglise et dans le monde, mais créent une certaine

---

170 Pour R. LAURENTIN, *Bilan du Concile Vatican II*, 44, le «dialogue interne» de l'Eglise «a donc été le moteur de la réforme qui a conduit à son tour à un dialogue plus universel».

obligation morale: leur porteur devra en rendre compte à Dieu en bon intendant de la grâce (*AA* 3d; 25a; *AG* 28a, «devoir»; cf. aussi 1*P* 4,10). Si l'Esprit Saint se sert des dons aussi bien hiérarchiques que charismatiques pour agir non seulement dans la profondeur des cœurs (cf. *AG* 23a), mais aussi pour équiper et diriger l'Eglise selon ses desseins (cf. *LG* 4a; 7c), selon les «nécessités de l'Eglise» (*LG* 12b), et qu'il les distribue selon sa volonté (cf. *LG* 12b; *AA* 3d), «à la mesure du don du Christ» (*LG* 33b), la question de la fidélité aux charismes sera par conséquent celle de la fidélité à l'Esprit Saint, à l'appel particulier du Christ, et de l'ajustement au projet et à la volonté de Dieu, personnellement et ecclésialement[171]. Ainsi le Concile indique la qualité de réponse de l'homme à Dieu qui appelle: «sans consulter la chair ni le sang (cf. *Ga* 1,16), il s'attachera tout entier à l'œuvre de l'Evangile» (*AG* 24a). A la liberté de l'Esprit qui donne devra donc correspondre celle de l'homme et celle de l'Eglise qui reçoivent et répondent, libres d'arguments ou raisonnements humains de convenance, d'organisation, de schémas préétablis, mais dociles dans la foi, selon les critères surnaturels[172].

La pratique des charismes et des fonctions respectives «dans la liberté de l'Esprit qui "souffle où il veut"» (*AA* 3d; cf. *Jn* 3,8), doit avoir en outre pour chacun, comme son pendant, la «communion avec ses frères dans le Christ et très particulièrement avec ses pasteurs» (*AA* 3d). Ainsi, la liberté quant aux formes diverses de la vie spirituelle et de la discipline, ou des rites, est liée à la charité dans l'unité, comme une manifestation de la catholicité et de l'apostolicité de l'Eglise (cf. *UR* 4g; *GS* 92b). De même, si l'apostolat est indiqué comme activité charismatique

---

[171] De toutes ces considérations conciliaires que la question de la reconnaissance «des» dons de Dieu est celle «pour» les dons de Dieu, question alors de vérité de ce qu'est Dieu, et de ce qu'est l'homme, respectivement. Sans voir Dieu partout, il s'agira pour le fidèle et pour l'Eglise, comme pour le peuple d'Israël, d'une confession de foi: reconnaître sa présence agissante et ne pas oublier ses bienfaits et ses merveilles: une question de mémoire et de fidélité à l'Alliance déjà conlue, mais aussi d'ouverture à sa conduite actuelle, en vue de la réalisation de ses projets plus larges.

[172] En *PO* 9b, le texte latin précise: «*cum sensu fidei*», pour leur évaluation (pour s. Paul, en 1*Co* 2,14: «c'est spirituellement qu'on en juge»). Cf. aussi notre ch. I, 2.6.2. Si Paul a un discours sur les charismes circonstancié selon les situations des communautés – il a dû modérer le zèle de certains Coritnhiens, mais mettre en garde certains Thessaloniciens de ne pas éteindre l'Esprit par des attitudes trop prudentes et humaines, – l'Eglise d'aujourd'hui, s'adressant simultanément à des conditions, cultures, milieux, problèmes quelquefois contraires et étapes très différentes des communautés ecclésiales, est appelée également à avoir un langage très nuancé.

caractéristique et comme mission principale de l'Eglise, et «afin que la charité fraternelle éclate dans tout apostolat de l'Eglise», l'harmonie et la coopération apostolique exigent la collaboration et l'estime mutuelle de tous, «des deux clergés, des religieux et des laïcs» (*AA* 23c), car la charité est définie comme «l'âme de tout apostolat» (*AA* 3a), comme «le don premier et le plus nécessaire» (*LG* 42).

Le même principe doit informer le lien réciproque des fidèles avec les pasteurs. Dans cette communion de tous, «la grâce accordée aux apôtres tient la première place: l'Esprit Saint lui-même soumet à leur autorité jusqu'aux bénéficiares des charismes (cf. 1*Co* 14)» (*LG* 7c)[173]. La relation et la soumission à «ceux que l'Esprit Saint a constitués pour paître l'Eglise» est à considérer comme «un élément essentiel de l'apostolat chrétien» (*AA* 23a). Leur ministère disposant du pouvoir sacré, comporte en effet une responsabilité pour le bien de tout le Corps, le vrai bien commun de l'Eglise, et une compétence spéciale vis-à-vis de l'ensemble des dons, en vue de leur organisation harmonieuse en un «effort commun, libre et ordonné, vers une même fin» (*LG* 18a; cf. *AA* 23; 24a)[174]. Cependant, la coordination de toutes les formes apostoliques de l'Eglise demande aussi le respect du caractère particulier de chacune (cf. *AA* 23b; être «*gratiae speciales*» fait partie de leur nature,

---

[173] J.M. Rovira Belloso remarque qu'en *LG* 7 ce ne sont pas les pasteurs qui soumettent les charismatiques, mais c'est Esprit lui-même qui les soumet à la grâce de l'apostolat (cf. J.M. ROVIRA BELLOSO, «Los carismas», 79).

[174] L'*Animadversio scripta* du card. R. Silva Henríquez au Schéma de 1964 *De Ecclesia*, demandait d'expliciter dans le Schéma un double principe. D'un côté, la pluralité de vocations dépend de l'Esprit Saint, au service de l'ensemble du Corps, ainsi que l'initiative de vie dans l'Eglise n'appartient pas en propre à la hiérarchie, mais à l'Esprit, Ame de ce Corps, qui souffle où il veut. Ainsi, le rôle de la hiérarchie est de scruter de façon attentive et aimante les dons de l'Esprit et les spiritualités variées issues d'eux, de façon à non seulement les reconnaître, mais aussi à les aider à vivre en fidélité aux initiatives de cet Esprit. «Dicatur ergo in schemate quod etiam ex parte hierarchiae debet adesse maior sensibilitas pluralitatis vocationum et charismatum in Ecclesia». De l'autre côté, l'organisme ecclésial est doué d'une «tête». De par la volonté du Christ, il y a dans l'Eglise institutionnelle une certaine «capitalité» («capitalitas»), à travers le collège des évêques uni au Pontife romain. Ainsi, tous les dons d'activités dans l'Eglise doivent être organisés sous la présidence des évêques. «Dicatur ergo in schemate aliquid magis concretum de collaboratione in activitate pastorali ("de coniuncto" seu "d'ensemble") cum omnibus christianis sub ductu hierarchiae, de concretis relationibus cum Clero diocesano et cum laicis». Ceci a d'importantes conséquences pour la vie de l'Eglise, dont la pastorale des vocations où l'on doit éviter un manque de sincérité réciproque et la lutte de pouvoir, comme si l'édification de l'Eglise ne consistait pas en la collaboration de tous (cf. *AS* III/VII, 572).

cf. *LG* 12b) et le respect de la nature propre et de l'autonomie de chacune des initiatives apostoliques ou associations (cf. *AA* 26a)[175]. Si donc «c'est à ceux qui ont la charge de l'Eglise de porter le jugement sur l'authenticité de ces dons et sur leur usage bien entendu» (*LG* 12b; cf. *AA* 3d)[176], le Concile donne aux pasteurs d'autres indications en vue de leur tâche:

1° découvrir et discerner «dans la foi» (*PO* 9b) les charismes des fidèles sous toutes leurs formes, des plus modestes aux plus élevées» (*PO* 9b parle ici plus spécifiquement des laïcs), «éprouver les esprits pour savoir s'ils sont de Dieu» (*PO* 9b) ou «porter un jugement sur l'authenticité de ces dons et sur leur usage bien entendu» (*LG* 12b),

2° et ceci non pour éteindre l'Esprit, mais pour retenir ce qui est bon (cf. *AA* 3d, en référence à 1*Th* 5,12.19.21; cf. aussi *LG* 12b) et reconnaître les dons avec joie (cf. *PO* 9b)[177],

3° les «développer avec ardeur» (*PO* 9b; *AA* 24a parle, p.ex., de la tâche de «favoriser l'apostolat des laïcs»),

4° avoir aussi assez de confiance dans les laïcs pour leur laisser la liberté, l'initiative et une marge d'action, ainsi que de leur remettre des charges au service de l'Eglise (cf. *PO* 9b),

5° coordonner les charismes et initiatives apostoliques sous toutes leurs formes, dans le respect du caractère particulier de chacune (cf. *AA* 23b).

En effet, selon *LG* 30, les prêtres n'ayant «pas été eux-mêmes institués par le Christ pour assumer à eux seuls tout l'ensemble de la mission salutaire de l'Eglise à l'égard du monde», leur tâche magnifique consiste «à comprendre leur mission de pasteurs à l'égard des fidèles et à reconnaître les ministères et les grâces propres à ceux-ci, de telle sorte

---

[175] Le card. L.-J. Suenens, en Congrégation gén. LIII, II[e] période conciliaire (cf. *AS* II/III, 177), a relevé le respect et l'obéissance dûs non seulement aux pasteurs de la part des fidèles, mais aussi «*viceversa*», en référence à 1*Th* 5,19-22 («Spiritum nolite extinguere»), le respect dû aux charismes et aux implusions de l'Esprit qui se sert de plus en plus souvent des laïcs et des personnes non investies d'une dignité particulière.

[176] Alors que *LG* 12b le précise pour les dons extraordinaires, *AA* 3d semble élargir ce principe à tous les charismes.

[177] Il sera donc question des initiatives diverses sous toutes leurs formes provenant du «libre choix» (*AA* 24c) des fidèles. Ces initiatives peuvent être louées ou recommandées par la hiérarchie (cf. *AA* 24c) ou explicitement reconnues par elle; être entreprises à l'invitation de la hiérarchie (cf. *AA* 24d), ou encore être choisies et promues d'une façon spéciale, sous une responsabilité particulière de l'autorité ecclésiastique et unies à sa propre charge apostolique, par un «mandat», ou encore par une «mission», sous la direction du supérieur ecclésiastique, pour l'exercice d'une charge spéciale (cf. *AA* 24e-f).

que tout le monde à sa façon et dans l'unité apporte son concours à l'œuvre commune».

Il semble donc que le souci et le travail de la communion qui est présentée par le Concile comme la clé des relations entre les membres de l'Eglise, compris de façon personnelle ou plus largement, entre parties ou composantes de l'Eglise (cf. *LG* 13), sont ainsi confiés par le Concile aux deux côtés simultanément: aux bénéficiaires des dons «charismatiques» et des dons «hiérarchiques» (pour utiliser le langage du Concile), ensemble, dans une commune responsabilité les uns pour les autres, dans la reconnaissance et le respect des charismes, des places et des compétences de chacun, afin de porter et de réaliser ensemble cette autre commune responsabilité, pour l'œuvre de l'Evangile, dans le large et urgent projet de Dieu pour l'humanité[178].

5. **Conclusion**

Au terme de cette investigation, quelques réflexions s'imposent. Si la récupération du vocable «charismes», – dont l'expression littéraire plus explicite a quelquefois été freinée au Concile Vatican II pour des raisons pastorales et à cause du contexte ecclésial du moment, – ne peut être considérée que partielle, nous pouvons constater toutefois un effort indéniable d'ajustement de la description conciliaire des charismes à celle biblique et patristique, de même qu'à celle du Magistère plus proche précédant le Concile. Ainsi, le regret portera davantage sur une non disponibilité immédiate de ces données pour un lecteur «commun» des documents définitifs, et donc sur les motifs de l'intelligence du texte, plus que sur l'absence ou non d'une réalité charismatique au Concile. Ce regret d'une lisibilité non complète de la présence des charismes à certains endroits-clés de la description de l'Eglise, de ses membres et de ses institutions, par le Concile, peut toutefois être partiellement compensé par la conscience de la similitude du procédé conciliaire avec la démarche paulinienne se servant du vocabulaire varié pour décrire les mêmes dons de l'Esprit. De même que chez Paul et dans toute l'Ecriture, la théologie des charismes qui ressort de Vatican II ne peut être considérée à partir du terme seul, mais elle relève d'une réalité charismatique ecclésiale complexe

---

[178] C. HEGGE, *Il Vaticano II e i movimenti*, 57, parle joliment de «rapporto reciprocamente trinitario dei membri arricchiti dei doni dello Spirito». Pour l'auteur, c'est l'Esprit qui détermine clairement la forme de relation entre le ministère et le charisme, qui est une relation dans l'Esprit Saint, et donc trinitaire. Cette relation, par conséquent, ne peut se comprendre autrement qu'en tant qu'un service mutuel.

qu'il s'agit de déceler derrière des appelations diverses, à partir de l'ensemble de sa pensée, des textes dans leur contexte et du cheminement rédactionnel, possible à connaître plus que pour l'Ecriture, car nous sommes en possession de la documentation de l'*iter* qui a amené à une formulation donnée.

Si donc la récupération par le Concile Vatican II du mot biblique semblerait être confirmée seulement partiellement, la récupération de la théologie biblique des charismes par le Concile, pourrait trouver une affirmation plus prononcée. Comme nous l'avons vu, le discours sur la réalité charismatique de l'Eglise fait précisément partie de l'interrogation conciliaire sur la nature et la mission de l'Eglise, en elle-même et en sa relation au monde, *ad intra* et *ad extra*, le fait qui aura ensuite sa pertinence aussi en droit canonique, comme nous le verrons. La description qui ressort des textes majeurs sur les charismes (cf. *LG* 12b; *AA* 3d; *AG* 23-24, etc.) et de ceux qui traitent de façon plus générale des divers dons de l'Esprit dans le contexte du Corps du Christ et de son édification (cf. *LG* 7; 30; 32, etc.), contient plusieurs affirmations fondamentales.

1) D'abord, Vatican II lie directement les diverses charges et offices à assumer dans l'Eglise à une grâce, un don, à des charismes variés, ainsi qu'il les décrit essentiellement comme «grâces spéciales qui rendent apte et disponible pour assumer les diverses charges et offices» (*LG* 12b). De façon semblable, quoique moins directe, mais tout de même paradigmatique, car appliquée au cas de la vocation missionnaire qui est le type de la vocation chrétienne, il met en lien un charisme et une vocation, ce qui indique le caractère, le nature et le fondement spécifiques des services ecclésiaux. Il désigne ainsi l'ordre dans lequel ils doivent être assumés et exercés, en respectant l'initiative de Dieu (l'appel ou la vocation, et le don offert correspondant; cf. *AG* 23a) et exigeant une réponse de l'homme (une disponibilité; cf. *LG* 12b; cf. *AG* 24a), en vue d'une charge-office d'Eglise. Toutes ces étapes ou éléments de la cristallisation des dons sont décrits comme relevant de la grâce et des charismes. De cette façon, la réalité charismatique est présentée comme une réalité complexe, que l'on peut contempler, à la manière paulinienne, sous ses différents aspects: du côté du Donateur, du côté de l'appelé, du côté de l'appel ou du don lui-même dont il est muni, du côté de la charge ou tâche qu'il comporte, comme du côté de sa réalisation dans un service ecclésial précis et quelquefois établi d'une façon plus stable, demandant une certaine mise à part (office, ministère, fonction, œuvre, mission), etc. (cf. *AG* 23).

Cependant, on peut regretter que lorsqu'on traite par la suite des différentes charges, offices, états ou ordres dans l'Eglise, p. ex. de la vie con-

sacrée, le ministère sacré, le mariage, le laïcat, etc., leur lien au charisme ne ressorte pas de façon assez évidente aux yeux du lecteur de ces textes. Leur interprétation comme réalité charismatique dans l'Eglise n'est en effet disponible qu'au prix d'un long et patient travail de synthèse de l'ensemble de l'œuvre conciliaire et sur l'origine des textes, alors que nous y trouvons une application de fait de la théologie des charismes par des renvois fréquents à la théologie pauliennne et pétrinienne des charismes, par l'application aux différentes réalités ecclésiales de la description fondamentale qu'en fait le Concile lui-même (surt. en *LG* 12b et *AA* 3d) et par des renvois à la théologie du Corps du Christ et au Magistère précédent.

2) En précisant que ce sont des «grâces spéciales», le Concile soutient une origine particulière (l'Esprit Saint), et un type particulier de dons dans l'Eglise, différent en soi des autres grâces ou des sacrements, et indique aussi une spécialisation, et donc une diversité des dons et des tâches correspondantes («charges et offices»). Puis, en affirmant que l'Esprit Saint les distribue «à chacun», «parmi les fidèles de tous ordres», et que ces grâces peuvent représenter toute une gamme, «des plus éclatantes aux plus simples et aux plus largement diffusées» (*LG* 12b), «des plus modestes aux plus élevées» (*PO* 9b), il libère les charismes de l'enfermement en une stricte catégorie des dons extraordinaires ou exceptionnels où ils sont restés des siècles durant, ou en une étroite catégorie des personnes, qu'elles soit de type «hiérarchique», ou «charismatique», si l'on comprend encore cette dernière dans un certain sens restreint qui n'est ni néotestamentaire, ni donc conciliaire. Vatican II reconnaît, au contraire, la variété de sujets et la diversité «matérielle» des dons: «*charismata* […] *multiformia*» (*PO* 9b).

A l'intérieur de cette diversité charismatique, et selon ce qui nous a été donné de voir, en considération d'une nature sociale ou collective spécifique de l'Eglise, Peuple de Dieu-Corps du Christ-Temple de l'Esprit, elle-même pourvue des dons de son Fondateur en vue de la mission qui est la sienne (cf. *LG* 5b; 7-8), il semblerait également que le Concile étende les dons charismatiques non seulement aux individus, mais aussi aux divers «corps partiels», constitutifs de son universalité, à savoir les composantes ou parties de l'Eglise (cf. *LG* 13), de même qu'instituts, ordres, associations, etc. (cf. *AG* 23a; *PC* 8a). Tous ces dons sont considérés dans leur aspect dynamique, dans l'espace et dans le temps, en leur adaptation aux étapes de l'histoire de l'Eglise et de la fondation de ses parties (cf. *AG* 28; *PC* 1), et en leur rôle actif dans un dessein plus large de Dieu, eschatologique (cf. *LG* 4; *AG* 4).

3) Le Concile met aussi en valeur le lien entre les dons charismatiques et les dons hiérarchiques, en tant qu'appartenant à la même catégorie des dons de l'Esprit Saint: la grâce accordée aux apôtres, avec sa place éminente, est située à l'intérieur de cette catégorie commune (cf. *LG* 4a.7c; *AG* 4), dans la diversité des grâces, des ministères et des opérations (cf. *LG* 32c; *UR* 2b). Il souligne ainsi leur racine et leur fonction commune de moyens dont l'Esprit du Christ se sert, de façon différenciée, pour équiper et diriger l'Eglise, en vue du même dessein de Dieu, en prolongement de la mission du Christ (cf. *LG* 5b; 7; *AA* 3). A travers la variété des membres, places, fonctions, services, vocations, modes de vie, ressort la volonté conciliaire de repréciser la notion de charisme et de la refonder sur ses plus solides bases bibliques, en la référant à la notion paulienne large des charismes, avec l'inclusion autant des ministères stables, que des dons hors du commun, et d'autres, tout simples. L'ensemble des affirmations met en lumière une ministérialité fondamentale, vitale et organique du Corps tout entier (cf. *LG* 7; 32; *AA* 3d). Le rôle de l'autorité dans le discernement et le jugement des charismes est décrit davantage de façon positive, dans une commune soumission à l'Esprit et à sa conduite (cf. *LG* 4a; 12b; 30; 32; *AA* 3d): porter un jugement sur l'authenticité des charismes et leur bon usage, non pour éteindre l'Esprit, mais pour retenir et reconnaître dans la joie et la consolation ce qui est bon, voire aider avec ardeur à développer les charismes conformément à leur destination (cf. *LG* 12b; *PO* 9b et *AA* 3d; 1*Th* 5). L'exercice des charismes que le Concile décrit comme une réalité non optionnelle, comportant non seulement le droit, mais aussi le devoir moral pour les fidèles de les employer au service de l'Eglise (cf. *AA* 3d), présente ainsi deux volets: la liberté de l'Esprit (cf. *AG* 4; *AA* 3d; *Jn* 3,8) et la communion avec les frères et «très particulièrement» avec ses pasteurs (cf. *AA* 3d). Ainsi, la soumission elle-même à la «grâce accordée aux apôtres» (*LG* 7c) et le soin de ces derniers pour la place et les dons de leurs frères, sont expliqués et inclus dans la communion, relation caractéristique de l'Eglise, ce qui aide aussi à la récupération par le Concile de l'unité entre ce qu'on appelle, de façon commune et toutefois trop simplifiée, le charisme et l'institution.

Si donc d'un côté les charismes redeviennent au Concile un lieu de distinction entre les membres de l'Eglise, posant au point de départ le fondement de leur différence, établie en amont à partir d'une vocation divine différente, et déterminant aussi ce qui leur est propre et particulier par rapport aux autres (le «*proprium*»), de l'autre côté ils sont un lieu de leur unité, fondée sur l'œuvre du même Esprit (cf. *LG* 4a), à travers la dynamique de l'interaction: quelques-uns – tous, et inversement. Le Con-

cile rappelle fortement la connexion intérieure des membres et la nécessité d'un échange vital de dons respectifs. Au moyen des charismes-fonctions différentes, la diversité même, loin d'empêcher la cohésion de l'ensemble, est plutôt constitutive de cette dernière. L'apparente contradiction ou tension qui peut en résulter, semble se résoudre encore une fois dans la notion de communion, posée par le Concile comme clé de toutes les relations et de la manière d'exercer tous les charismes et les ministères dans l'Eglise (cf. *LG* 4a.7; 13c; 32; *AG* 3d), et explicitée aussi par deux autres concepts bibliques, charité et service. Ces notions, ainsi que le fait de dissocier les charismes extraordinaires et les fruits apostoliques (cf. *LG* 12b), font comprendre la nécessité de l'exercice subséquent des dons et des offices en dépendance, non seulement initiale mais constante, de la grâce, conformément à l'intention du Donateur et leur source qui le reste à toutes les étapes. Dans tout cela peut-on voir, à la manière paulinienne, une certaine mise au point et une prise de distance par rapport à la conception commune, mais non authentique des charismes, comme dons uniquement extraordinaires, exceptionnels, réservés aux débuts de l'Eglise, et séparés du reste de la vie chrétienne, individuelle ou communautaire.

4) En déterminant que ces grâces sont utiles au renouvellement et au développement de l'Eglise» ou même «ajustées aux nécessités de l'Eglise et destinées à y répondre» (*LG* 12b; 1*Co* 12,7), le Concile souligne le rôle, instrumental, mais réel et nécessaire des charismes, en tant que constitutifs de la vie et de l'activité normale, quotidienne de l'Eglise, plus conformément au message néotestamentaire.

On pourrait se demander si cet important effort du Concile de montrer l'impact des charismes dans la vie et la structure de l'Eglise, les faisant décrire comme ordonnés aux charges et offices dans l'Eglise, ne les restreindrait pas à un rôle fonctionnaliste, opérationnel, et si telle était l'intention du Concile en les présentant. En réalité, l'inclusion des dons extraordinaires, des dons cachés des membres souffrants, ainsi que de ceux des instituts voués à la contemplation, dans la description de la coopération de tout le Corps du Christ, comme aussi l'indication du «renouvellement» de l'Eglise comme fin des charismes (cf. *LG* 12b), permet de leur attribuer d'autres fonctions, aussi intérieures, qualitativement comprises, ou bien celles, concrètes, mais qui ne sont cependant pas toujours immédiatement mesurables. Sans que le Concile développe donc l'aspect personnel, intérieur, spirituel des charismes, et de la vie chrétienne en général, du fait d'un autre point d'attention qui était le sien, à savoir la formation du corps social de l'Eglise, cet aspect n'y est pour-

tant pas absent, dont témoignent de précieuses indications disséminées dans l'ensemble de la doctrine conciliaire, selon la déclaration de Paul VI lui-même[179].

La description conciliaire des charismes, notamment en *LG* 12b, fait donc sortir les charismes de plusieurs enfermements: de celui qui les considérait communément, pendant une longue période de l'histoire de l'Eglise, dans leur unique dimension intimiste, personnelle, mystique, comme de celui qui les reléguerait uniquement à une utilité immédiatement quantifiable et visible «opérationnelle». Elle ouvre aussi au-delà du regard qui les considérerait dans leur seule fonction interne de l'Eglise ou, pire encore, en vue d'un certain bien commun refermé sur soi (cf. *LG* 12b; *AA* 3d). Les textes conciliaires en leur ensemble conjuguent plusieurs dimensions de l'utilité des charismes dans le travail d'édification de l'Eglise (*LG* 12b), celle *ad intra*: communautaire, de service, à travers les fonctions, ministères, œuvres, états et modes de vie (ministère sacré, mariage et virginité ou vie religieuse, ou laïque, cf. *LG* 13c; 31b, etc.); celle *ad extra*: à travers l'apostolat chrétien général et la vocation missionnaire spéciale (cf. *AA* 3d; *AG* 23-24); et enfin celle eschatologique, qui traversera et donnera le sens aux deux autres. Ceci est un grand acquis conciliaire ou plutôt une grande mise au point d'«*ad utilitatem*» paulinien (cf. *LG* 12b; 1*Co* 12,7), un réajustement biblique et théologique capital, en adhésion au sens intégral des charismes dans l'édification du Corps du Christ. Cette ouverture et ce souffle qui présentent les charismes dans leur fonction «dans l'Eglise», mais aussi «dans le monde», en vue de «l'édification de l'Eglise», mais aussi du «bien des hommes» (*AA* 3d), en donnant non seulement à la seconde fonction, mais également à la première, une dimension universelle (cf. *LG* 13c), semblent être une nouveauté de Vatican II, mais en réalité représentent une donnée fondamentalement biblique et patristique. Leur rôle dans cette ouverture de l'Eglise au monde n'est plus abordé de façon apologétique, mais dynamique, en tant que partie de sa nature, constitutionnellement tournée en dehors d'elle-même en vertu de son origine, de son sens, ainsi que de sa destination ultime ou sa vocation divine: de ce qu'elle est et de ce qu'elle est appelée à être, au service du projet plus large de Dieu pour l'humanité.

5) Ainsi, à travers les charismes, entre autres, le Concile «opère» une réinsertion plus globale de l'Esprit Saint et de ses dons dans l'histoire. En présentant, à la suite de saint Paul, l'Esprit lui-même comme Auteur des charismes, le Concile met en avant la liberté, la présence agissante

[179] PAUL VI, aud., 26 mars 1969, 897; 898.

dans le cours des temps et la souveraine initiative de Celui qui, soufflant où il veut (cf. *AA* 3d; *Jn* 3,8) et «répartissant ses dons à son gré en chacun" (1*Co* 12,11)», dirige l'Eglise (cf. *LG* 4a), prévient, accompagne et guide l'action apostolique (cf. *AG* 4). Si le temps actuel de l'histoire du salut, temps de l'Eglise, est le temps de l'Esprit Saint, confié à son action invisible et visible, les charismes sont reconnus par le Concile précisément comme une «*manifestatio Spiritus*», selon une expression paulinienne (cf. *LG* 12b; 1*Co* 12,7). Circonstanciés, «ajustés aux nécessités de l'Eglise et destinés à y répondre» (*LG* 12b), ils sont pour l'Esprit un moyen pour conduire l'Eglise et l'histoire des hommes, à travers les époques (cf. *AG* 4), pour rassembler le genre humain tout entier en un seul Peuple de Dieu-Corps du Christ-Temple de Dieu dans l'Esprit (cf. *AG* 7c; 9b). Ils sont ainsi ordonnés au service de la dimension ultime de l'Eglise: croissance-édification eschatologique du Royaume, aux dimensions du dessein salutaire de Dieu pour l'humanité.

6) Instruments de la collaboration et du dialogue dans la charité, du dedans vers l'extérieur (cf. *LG* 13; *GS* 92), les charismes renvoient ainsi, à travers le déploiement d'une fraternité universelle, par l'unité dans la diversité, réalisée par l'action et par la vie, à la communion dans la Trinité des Personnes divines, origine, sens et aboutissement de la vocation de l'Eglise, de l'homme et de la communauté humaine (cf. *LG* 4b; *GS* 22-24; 40b; *UR* 2f). Ainsi, ils deviennent signes et moyens au service de la construction de l'Eglise-signe-et-moyen «de l'union intime avec Dieu, et de l'unité de tout le genre humain», en vue d'une seule famille de Dieu qui ne pourra se réaliser définitivement que dans le temps à venir (cf. *LG* 1; *GS* 40b; 42c). De cette façon, la redécouverte des charismes va de pair avec la redécouverte de la sacramentalité de l'Eglise: ils l'aident à comprendre sa propre nature de don de Dieu pour l'humanité, et son appel à réaliser la tâche qui lui incombe à ce titre. Aussi, ils reçoivent, par et dans le Christ Chef et à travers le don de l'Esprit, l'Ame de l'Eglise, Celui qui la dirige et équipe de ses dons, selon les desseins de Dieu (cf. *LG* 4a; 5b), leur vraie destination définitive, qui aboutit dans la «demeure céleste», le mystère de Dieu lui-même, Un et Trine, grande famille où il y a de la place pour «beaucoup de demeures».

CHAPITRE III

Les charismes dans le Magistère pontifical postconciliaire

Nous aurions pu entreprendre une étude du Magistère postconciliaire à partir de deux grandes périodes distinctes: celle d'«avant» et celle d'«après» la promulgation du *Code de Droit canonique*, avec donc une ligne de partage située en 1983. Cependant, plusieurs facteurs sont à considérer. Si le travail de la dernière codification se répartit sur deux Pontificats, celui de Paul VI et celui de Jean-Paul II, et si la promulgation elle-même du *Code* advient en plein Pontificat de Jean-Paul II, la doctrine des Papes à notre sujet ne représente qu'un aboutissement d'un long chemin d'explicitation et d'enrichissement constants de la compréhension conciliaire des charismes dans l'Eglise. Aussi, la division en deux périodes trop distinctes ne pourrait que faire ombre à la clarté de ce développement dans la continuité, où Benoît XVI et le Pape François auront ensuite également leur part. Ainsi donc, nous avons choisi de respecter plutôt cette unité et ce déploiement qui, de cette manière, se dégagent davantage, et d'exposer la situation des charismes dans *CIC* et durant son élaboration, seulement après notre présentation de ces dons dans le Magistère pontifical. Mais, arrivés à cette étape, il ne faudra cependant pas perdre de vue le rôle des enseignements pontificaux sur les charismes, comme faisant partie de la réception de ce Concile avec lequel ils font corps et qu'ils interprètent de façon autorisée à la lumière de la Révélation et de la Tradition de l'Eglise. Ils nous serviront de lampe avec laquelle il nous faudra interpréter également le *Code* lui-même, sur le propos qui nous occupe.

1. **Les charismes dans le Magistère de Paul VI**

De façon générale, la pensée de Paul VI sur les charismes exprimée dans ses différents documents magistériels et dans ses allocutions, suit fidèlement celle du Concile dont l'héritage, selon ce que déclare le Pape lui-même, détermine et qualifie les aspects principaux de son Pontificat[1]. Cependant, étant donné le contexte historique et les problèmes ecclésiologiques caractéristiques de son temps on peut noter de sa part, à certains moments, une particulière prudence dans l'utilisation des termes «charismes» et «charismatique». Face aux ferments dans l'Eglise faisant appel à ces notions, on observe une insistance à tenir l'équilibre par un fort pendant «hiérarchique», surtout dans plusieurs interventions de la fin des années 60 et du début des années 70, pour une nouvelle ouverture vers le milieu de ces dernières. Quoi qu'on en dise, après la contribution du Concile à rétablir d'abord la réalité elle-même des dons spirituels et leur bien-fondé dans l'Eglise, le Pontificat de Paul VI amènera une explicitation de la pensée de Vatican II à leur sujet, aidant à un plus grand rapprochement de la réalité des charismes et du vocabulaire théologique qui est censé de la rendre.

1.1 *Typologie des charismes chez Paul VI*

Quel est le sens des charismes et à quelle réalité sont-ils appliqués dans l'enseignement de Paul VI?

Par fidélité à son saint Patron, saint Paul, et à l'héritage du Concile, ainsi qu'à cause du contexte que nous venons d'évoquer, Paul VI utilise d'une part le terme «charisme» dans une grande diversité de ses acceptions, et d'autre part, il emploie également des expressions différentes pour désigner la même réalité. La variété de son vocabulaire, sans s'astreindre à un usage uniforme, permet encore une fois de refléter la complexité du phénomène spirituel charismatique. Les charismes peuvent signifier chez lui des réalités très diverses, depuis les dons extraordinaires, prophétiques ou mystiques, les différents services plus ou moins

[1] Cf. PAUL VI, *Angelus* du 20 juin 1971, 543. Le card. G.B. Montini a été membre de la Commission Centrale Préparatoire du Concile, nommé par Jean XXIII, puis membre du Secrétariat des Affaires Extraordinaires (cf. J. GROOTAERS, *Actes et acteurs à Vatican II*, 33; 42). Selon O'Connor, «the work or the Council cannot be conceived as distinct from that Pope Paul, since he had a major hand in shapping it» (E.D. O'CONNOR, *Pope Paul*, 60). Paul VI a présidé les trois dernières sessions de Vatican II; c'est à lui aussi qu'est revenu de mettre en route l'application de ses décisions (cf. PAUL VI, m. p. *Ecclesiae Sanctae*, 6 août 1966, 757-787).

visibles de la communauté ecclésiale, et même jusqu'aux diverses attitudes, vocations, voire certaines vertus, dons (au sens scolastique) et fruits de l'Esprit, sans une distinction trop rigoureuse. E.D. O'Connor recense ainsi chez Paul VI quatre acceptions de «charisme», dans leur usage contemporain, en référence à 1*Co* 12,4-31[2]. Nous appuyant au départ sur les analyses de cet auteur, nous élargissons ensuite le regard vers d'autres sens possibles reflétés, comme il semble, dans l'enseignement pontifical[3].

1.1.1 Charismes comme dons extraordinaires

Dans le premier sens invoqué par O'Connor, nous pouvons comprendre les œuvres, miracles et signes évangéliques, évoqués par Paul VI dans le ministère de Jésus, comme objet de la stupeur des foules (cf. exh. ap. *Evangelii nuntiandi* 6b; 12). S'y rattachent d'autres expériences surnaturelles, faits prodigieux et miraculeux, dont le don de guérison, sans que le Pape s'attarde toutefois sur leur sens au début de son Pontificat, et sans qu'il utilise pour ces miracles le terme «charisme»[4]. C'est cependant le sens commun et connu de ceux-ci.

1.1.2 Charismes comme dons inspirés, libres et imprévisibles

Paul VI parle aussi, dans le deuxième sens relevé par O'Connor, du charisme de révélation ou d'inspiration, de l'animation charismatique, de la sagesse mystérieuse, des visions, révélations, extases, de l'esprit d'intelligence, ou des pluies de sagesse céleste, parmi des «*gratias quoque speciales*» données par l'Esprit Saint à certains disciples bien-ai-

---

[2] Cf. E.D. O'CONNOR, *Pope Paul*, 247; 249. On pourra reconnaître avec facilité, dans ces quatre acceptions, et respectivement, ἐνεργέματα, πνευμάτικα, διακονίαι, χαρίσματα pauliniens (cf. *ibid*., 245-246). O'Connor donne ensuite des exemples de l'application de ces quatre sens de «charisme» dans des allocutions de Paul VI (cf. *ibid*., 245-249), quoiqu'ils peuvent être aussi associés les uns aux autres (cf. *ibid*., 248).

[3] Cf. E.D. O'CONNOR, *Pope Paul*, 31; 246-248, en particulier pour une bonne partie des énumérations qui suivent, que nous avons toutefois completées, avec nos propres références, développements, regroupements et conclusions. Notre but n'étant pas une étude statistique, exhaustive de l'ensemble du Pontificat de Paul VI en ce qui concerne «charisme», mais davantage une estimation théologique et ecclésiologique de la notion, nous donnons simplement des exemples représentatifs de ces différentes manières de la comprendre.

[4] Cf., cependant, audd. 9 sept. 1970, 855; 29 nov. 1972, 1212. Toutes les audiences citées par nous sans autre spécification, sont des «audiences générales».

més du Christ pour l'édification de l'Eglise[5]. Ainsi, dans l'annonce de l'Année Sainte 1975, le Pape invite les chrétiens à une nouvelle mise en marche sous la conduite de l'Esprit: «pneumatique» ou «charismatique»[6].

Les deux premières façons de concevoir les dons spirituels à peine exposées, sont pour ainsi dire classiques et ont été retenues vraies même dans des périodes d'une apparente pénurie des charismes ou de rétrécissement de leur concept. Présents chez les grands saints et les mystiques, ces dons ne posent pas de difficulté dans leur classification parmi les charismes dans l'Eglise, voire comme charismes par excellence, même en l'absence du vocable, de par leur côté extraordinaire et souvent spectaculaire qui renvoie à la puissance de Dieu lui-même. Aussi Paul VI, sans s'étendre outre mesure sur le sujet, démontre une compréhension de fond de ces phénomènes importants et riches, en tant que conséquences, dans l'Eglise, de la Pentecôte qu'il qualifie elle-même d'événement prodigieux, de miracle permanent[7], en même temps qu'il mesure à certains moments leur possible ambivalence. Il faut donc apprécier ces phénomènes à leur juste valeur, sachant qu'ils ont fait partie de la Révélation, en complétant et confirmant la manifestation que Jésus a fait de lui-même (cf. exh. ap. *Evangelii nuntiandi* 12). Selon le Pape, les miracles et l'inspiration de l'Esprit Saint se trouvent encore aujourd'hui parmi les formes dont Dieu se sert pour entrer en contact avec nous[8].

1.1.3 Charismes: sens très large

Il peut être aussi question, – et c'est en réalité le quatrième sens des charismes présenté par O'Connor, mais que nous considérons, selon notre optique propre, à la troisième place – dans les discours différents de Paul VI, du charisme de la joie, de celui du sacrifice, de l'illumination ou de l'inspiration, de la prière ou de la contemplation. Il est un don ou un fruit de l'Esprit, un charisme qui est ensemble une attraction vers la présence vivante de Dieu, son effusion et sa sécurité, dans le silence in-

---

[5] Cf. lettre ap. *Multiformis Sapientia Dei*, 27 sept. 1970, 185; 187, où ces dons sont attribués à sainte Thérèse de Jésus, en référence à 1*Co* 12,11 et à *LG* 12b. Dans sa typologie des charismes, E.D. O'Connor ne compte pas dans la catégorie de l'inspiration celle qui est liée à un office (cf. E.D. O'CONNOR, *Pope Paul*, 247), cf. cependant notre ch. III, texte relatif aux ntt. 19-27. Cf. hom. en présence des séminaristes de Rome, dimanche de Pentecôte, 25 mai 1969, 309: «animazione carismatica» de l'Eglise.

[6] Cf. aud., 23 mai 1973, 470.

[7] Cf. aud., 17 mai 1967, 776.

[8] Cf. aud., 9 sept. 1970, 855.

térieur des âmes[9]. On peut même rencontrer chez lui l'usage de «charisme» pour désigner la grâce en tant que telle, en son sens de la grâce sanctifiante, de la vie nouvelle, de la rencontre avec Dieu opérée par l'Esprit Saint, et donc profitable également à celui qui la reçoit; elle est présentée comme le premier et le suprême des charismes, à la base de tout autre charisme[10]. Ailleurs encore, il signifie la foi, très souvent, la charité, ou encore l'Esprit Saint lui-même[11]. Toutes ces applications montrent un emploi «paulinien-pontifical» très étendu du vocable, qui replonge ainsi sa racine dans le sens large «paulinien-biblique», mais qui serait peut-être parfois une sorte de métonymie[12], trouvant son illustration dans la diversité des dons, plus intérieurs ou plus extériorisés, discernés par le Pontife également dans l'Eglise de cette fin du deuxième millénaire.

1.1.4 Charismes comme divers ministères et services ecclésiaux

La troisième manière de comprendre les charismes selon O'Connor, en tant que services et ministères en vue du bien commun, demande un peu plus d'explications, et c'est ainsi que nous la traitons en quatrième position. C'est celle qu'a rétablie et sur laquelle a insisté le Concile (cf. *LG* 12b; *AA* 3d), et qui semble être aussi la préférée du Pontife[13]. Selon cette acception et conformément à la description conciliaire, les charismes sont présentés par lui comme les forces suscitées par l'Esprit Saint, en vue de l'exercice de différentes fonctions et responsabilités dans l'Eglise, et qui, à travers leur rôle épiphanique, font apparaître l'Eglise comme une société organique, active et incomparable, comme un corps vivant animé par la vie divine, une communion[14]. Paul VI n'hésite pas

---

[9] Cf. audd., 25 avr. 1970, 386; 27 oct. 1971, 386; 9 sept. 1970, 855.

[10] Cf. hom., 25 mai 1969, 309; audd., 9 sept. 1970, 855; 21 févr. 1973, 144.

[11] Le charisme de la foi inébranlable de Pierre peut en être un exemple particulier, cf. hom., 20 sept. 1964, 550; hom., 29 juin 1973, 671. Cf. hom., 19 mars 1966, 113: «il carisma della carità»; cf. aussi audd., 7 juin 1972, 613; 29 août 1973, 803; hom., 29 juin 1975, 702. Cf. hom. de Pentecôte, 18 mai 1975, 532: «lo Spirito è luce, è forza, è carisma, è […], è capacità di oltrepassare i limiti dell'attività naturale».

[12] Pour la description métonymique des charismes et de l'action de l'Esprit, chez s. Paul, dans les Evangiles, dans les *Ac*, en *He*, cf. notre ch. I, ntt. 75; 90; 96; 104; 111; etc.; au Concile, cf. ch. II, 2.2, le paragraphe que concernent les ntt. 81 et 80.

[13] D'après E.D. O'CONNOR, *Pope Paul*, 247. C'est celle des grandes épîtres de s. Paul.

[14] Cf. audd., 12 nov. 1969, 1113; 1117 (en référence à 1*Co* 12,4, à *LG* 9, à Y. CONGAR, *Cette Eglise que j'aime*, 37, etc); 14 oct. 1964, 963; aud., 26 juin 1974, 596 (en référence à 1*Co* 12,4-11; *S. Th*. I-II, q. 111); et hom., 13 févr. 1972, 138 (en référence à 1*Co* 12,4-6; 14,26-33.40).

à appliquer ensuite expressément le mot «charisme» à différentes fonctions, conditions et états de vie dans l'Eglise, ce qui est une mise en pratique et une confirmation de l'enseignement conciliaire sur les dons charismatiques et hiérarchiques compris plus largement que ce que ne permettait la recherche du vocable seul dans Vatican II, et peut donc être considéré comme une explicitation de sa part de la pensée du Concile. Ainsi est-il question en toutes lettres et selon le contexte, de divers charismes des laïcs et de ceux des fidèles[15], de la famille chrétienne bénie par leur «charisme sacramentel»[16]. Les prêtres et les évêques ou ceux qui ont dans l'Eglise une fonction de responsabilité, ont eux aussi leurs charismes, et la hiérarchie sacrée en général, a été constituée, selon Paul VI, par un charisme particulier[17]. Le charisme de la diffusion de l'Evangile dans le monde a été confié de façon spéciale à l'épiscopat, qui est aussi équipé, selon l'expression de Paul VI, du charisme de pouvoir pastoral, afin de paître la portion du Peuple de Dieu confiée à l'évêque[18]. Un charisme singulier revient au Pape, celui de la foi sans défaillance, offert à Pierre et à ses successeurs, et qui est un don de certitude: «*confirma fratres tuos*»[19]. Le charisme du Pape et des évêques exerçant ensemble la collégialité pastorale est, entre autres, celui de l'enseignement authentique de la Parole de Dieu, et du principe de l'unité[20]. Aussi, le Magistère ecclésiastique est équipé du charisme de l'assistance de l'Esprit Saint[21], et le charisme de vérité est exercé par l'Eglise dans les canonisations des

---

[15] Cf., pour les premiers, aud., 11 janv. 1975, 47; et pour les seconds, hom., 13 févr. 1972, 137: «particularia christifidelium charismata».

[16] Cf. hom., 19 mars 1975, 235: «famiglie benedette dal carisma sacramentale».

[17] Cf. disc., 28 janv. 1971, 139; aud., 11 janv. 1975, 47; audd., 26 mars 1969, 900; 11 janv. 1975, 47.

[18] Cf. homm. d'ordinations épiscopales: 19 mars 1966, 113; 13 févr. 1972, 113 (en réf. à *Ac* 20,28 et 1*Co* 12,4-6). Cf. ch. III, ntt. 142 et 146.

[19] Cf. hom., 20 sept. 1964, 550; cf. aussi disc., 25 févr. 1974, 194; aud., 24 nov. 1965, 1105;1107; hom. *In Coena Domini*, 4 avr. 1971, 275; hom. d'ordinations épiscopales, 29 juin 1973, 671. Pour ce don particulier de Pierre, cf. notre ch. III, nt. 136.

[20] Cf. aud., 11 janv. 1975, 47: «il carisma dell'insegnamento autentico della Parola di Dio, e del principio dell'unità».

[21] Cf. aud., 7 août 1974, 718; disc. au Congrès Intern. sur la Théologie du II[e] Concile œcuménique du Vatican II, 1 oct. 1966, 893 (en *AAS*): «charisma assistentiae Spiritus Sancti». Fait curieux, la trad. italienne du même discours (en *Ins. di Paolo VI* 4 [1966] 453), omet «charisma» du texte latin, ne parlant que de l'«assistenza dello Spirito Santo». Cf. aud. solennelle, 24 juin 1967, 791: «il carisma d'una perenne ed operante assistenza dello Spirito animatore della Chiesa e Maestro di ogni rivelata verità», reconnu au Magistère.

saints[22]. Il y a de même dans l'Eglise le charisme de Révélation de ceux qui l'ont transmise, ainsi que le charisme de l'inspiration de la théologie et de ses différentes branches, adapté à leur tâche, dont la théologie pastorale ou l'exégèse[23].

Pour Paul VI – ce qu'il exprime en différentes occasions – il est clair que toutes les fonctions dans l'Eglise, même celles qui requièrent une préparation et un certain professionalisme, comme celle de professeur de religion, doivent s'appuyer sur des charismes: le charisme du savoir, de la vertu et de l'art pédagogique, puisqu'elles doivent être conçues comme témoignages[24]. Il semble qu'on peut en conclure que si le charisme n'est pas incompatible avec les dons naturels et les compétences humaines, le travail ou service ecclésial doit se baser toujours et en premier sur la grâce, sur les dons de l'Esprit: pour Paul VI, un office dans l'Eglise postule en effet un charisme correspondant[25] et doit garder en vue sa finalité propre, la mission ecclésiale.

C'est précisément à partir de cette interprétation pontificale des ministères et des services comme charismes dans l'Eglise, destinés en définitive à l'annonce de l'Evangile, thème et objectif chers au Concile, que l'on peut lire ce que Paul VI dit en particulier dans l'exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* [*EN*]. Celle-ci est en effet, selon Jean-Paul II, la «*magna charta*» de l'évangélisation de la fin du siècle et un des textes plus remarquables du Magistère de Paul VI[26]. Paul VI y donne des exemples, parmi «tous les ouvriers de l'évangélisation», des ministères variés «de prédicateurs», «de catéchètes, d'animateurs de la prière et du chant, des chrétiens voués au service de la Parole de Dieu ou à l'assistance des frères dans le besoin, ceux enfin des chefs de petites communautés, des

---

[22] Cf. disc. de canonisation de E.A. Seton, 14 sept. 1975, 927, la partie en italien.

[23] Cf. disc. au Congrès Intern. sur la Théologie du II[e] Concile œcuménique du Vatican II, 1 oct. 1966, 893. Cf. disc., 6 sept. 1963, 119: «la teologia pastorale, […] arricchita di particolari poteri e carismi, di salvare le anime». Cf. disc., 23 sept. 1966, 417, pour le charisme des exégètes.

[24] Cf. disc. aux participants du Cours de pédagogie catéchétique, 28 juil. 1965, 1001.

[25] Cf. disc., 23 sept. 1966, 417.

[26] Cf. JEAN-PAUL II, disc., 10 juil. 1980, 948. L'exhortation de Paul VI (du 8 déc. 1975) honore une triple occasion: 1) le terme de l'Année Sainte, dont un des points essentiels a été la «prédication de l'Evangile à tous les hommes»; 2) le dixième anniversaire de la clôture du Concile, dont les objectifs, selon Paul VI, se résument en un seul: rendre l'Eglise du XX[e] siècle plus apte à annoncer l'Evangile à l'humanité; 3) un an après le Synode des Evêques sur l'évangélisation (cf. *EN* 2). Cf. aussi la première et programmatique lettre enc. *Ecclesiam Suam* [6 août 1964], où Paul VI livre ses priorités pour l'Eglise (cf. surt. son ch. III, ici 648).

responsables de mouvements apostoliques ou autres responsables» (*EN* 73)[27]. Il développe à ce propos le sujet de la diversité des ministères aussi bien ordonnés que non ordonnés, les référant tous explicitement à la diversité des charismes, selon la grâce. Cette distinction qui est aussi un rapprochement éclairant, qu'il introduit dans un document officiel, permet de saisir en même temps la différence et la racine commune de ces deux types de services dans l'Eglise. Par les ministères ordonnés, certains deviennent pasteurs, consacrés d'une façon particulière au service de la communauté, et par les ministères non ordonnés, d'autres assurent des services spéciaux de l'Eglise (cf. *EN* 73). Il fait ressortir ainsi et encourage ce que nous avons appelé la «ministérialité de l'Eglise» tout entière, où les uns collaborent avec les autres, de façon différenciée et complémentaire, au même but de sa croissance et de sa vie, y incluant aussi des «laïcs qui acceptent de consacrer une partie de leur temps, de leurs énergies, et parfois leur vie entière, au service des missions» (*EN* 73). Dans cette lumière, par leur capacité de «rajeunir et de renforcer son propre [de l'Eglise] dynamisme évangélisateur», tous les ministères, et par conséquent aussi les charismes posés en amont de ceux-ci, mis «au service de la communauté», reçoivent leur sens et leur orientation ecclésiale dans la «mission évangélisatrice», avec ses deux volets ou étapes: l'annonce de la Parole et l'implantation de l'Eglise (cf. *EN* 73), vécues dans une «universalité sans frontières» (*EN* 49).

1.1.5 Charisme comme vocation

A ces quatre différents sens des charismes proposés par O'Connor, à partir de 1*Co* 12, on peut en rajouter un autre qui souvent n'a pas été pris en compte par des auteurs dans la tractaction des charismes, trouvant son fondement biblique plutôt en 1*Co* 7,7, de même que conciliare en *LG* 11b, et qui reçoit sa pleine expression dans la deuxième partie du Pontificat de Paul VI[28]. Par son importance, cette cinquième acception de charisme mérite qu'on s'y arrête un peu plus longuement.

Certains auteurs considèrent en effet, comme point-charnière des deux périodes du Pontificat, l'exh. ap. *Evangelica Testificatio* [29 juin 1971], à partir de laquelle «Paul VI a recours assez souvent à la notion de cha-

---

[27] Sans le mentionner, le Pontife semble s'appuyer sur *AG* 15i, et sur plusieurs interventions des pères lors des discussions conciliaires, qui avaient indiqué clairement ces divers services ecclésiaux comme charismes. Pour l'énumération de ces services-charismes, cf. le texte relatif à la nt. 92 de notre ch. II.

[28] Cf. notre ch. I, nt. 28; ch. II, nt. 58, qui cite également son fondement patristique.

risme en traitant des diverses vocations et de la vocation à la vie consacrée en particulier»[29]. En effet, si auparavant, pour parler p. ex. de la vocation au sacerdoce et de celle qui fait choisir le célibat comme état de vie, le Pape n'utilise pas le mot «charisme», mais plutôt «don»[30], les années qui suivent *Evangelica Testificatio* lui permettent d'appliquer le terme et de développer le sujet en ses différentes dimensions. Paul VI s'exprimera sur un terrain préparé déjà par le Concile, tout en faisant par rapport à ce dernier un pas de clarification. Il mettra en lien direct, sans l'ombre d'un doute, explicitement, le «charisme» et la «vocation», les diverses vocations dans l'Eglise, autres que la vocation missionnaire reconnue déjà expressément parmi les charismes en *AG* 23a: le sacerdoce, le célibat consacré ou la virginité, et plus spécifiquement la vocation religieuse (avec d'autres éléments de la réalité de l'état religieux), ainsi que le mariage[31].

---

[29] F. VIENS, *Charismes et Vie consacrée*, 85; cf. aussi 65; 80-81. C'est le travail de F. Viens qui nous a servi de guide pour cette partie, avec nos propres développements.

[30] Dans la lettre enc. *Sacerdotalis caelibatus* [24 juin 1967], il est question, à propos du célibat des ministres sacrés, de: «peculiare Dei donum» (n. 5); «donum divinae ad sacerdotium invitationis idem esse atque donum perfectae castitatis cum statu Dei administri coniunctae» (n. 7; cf. n. 15); ou «donum […] quo quis ad caelibatum uti vitae condicionem Deo sacratam, eligendum movetur» (n. 15); «donum» (n. 22); «sacri caelibatus donum» (n. 62). Il est intéressant de voir au passage que la trad. fr. (cf., respectivement, 1251; 1252-1253; 1252-1253; 1256; 1268) rend «don» par «charisme» à ces endroits: «charisme spécial» (n. 5); «charisme de la vocation sacerdotale» (nn. 7; 15); «charisme de la chasteté parfaite» (nn. 7; 15), «charisme qui fait choisir le célibat comme état de vie consacrée» (n. 15); «charisme divin» (n. 22); «charisme du célibat sacré» (n. 62). On peut remarquer aussi que l'encyclique utilise «sacra virginitas» (n. 6; cf. n. 22) aussi bien à propos du don de la chasteté parfaite comme état de vie du ministre de Dieu (cf. n. 7; parlant évidemment de l'Eglise latine), qu'à propos du don qui fait choisir le célibat comme état de vie consacrée (cf. n. 15), donc comme réalité commune aux deux états de vie. Tous deux, fondés sur un don semblable et un appel plus général de Dieu, sont référés aux mêmes paroles bibliques d'appel et de réponse (cf. *Mt* 19,11-12; *Lc* 18,39; *Mc* 10,29; *Mt* 19,29) à ne pas se marier à cause du Royaume des cieux, de l'Evangile et du nom du Christ, en vue d'une «participation plus intime au destin du Christ» (n. 22), mais qui se réalise différemment en raison des vocations particulières différentes.

[31] Pour «charisme» utilisé encore à propos d'une vocation à la pratique des conseils évangéliques au Schéma de 1963 de *LG*, alors que les documents définitifs du Concile portent «don», «grâce», «don de grâce», etc. (à partir de la *Vulgate*), à propos de l'épiscopat, du sacerdoce, de la vie religieuse et du mariage, et de leurs différents éléments constitutifs (cf. ch. II, ntt. 48-59, et surt. 55 et 60, avec le texte relatif). Pour le développement sur l'application de «charisme» à la vie religieuse, cf. ch. III, 1.1.5 et 1.6, notre cinquième et notre sixième type de charismes repéré chez Paul VI.

Paul VI resitue en effet toutes les vocations de fidèles dans l'Eglise sur la base d'un don, d'un charisme. Dans le message pour la X^e^ Journée Mondiale des Vocations de 1973, il présente la vocation, en son sens typiquement chrétien, à l'intérieur du mystère de la foi et de l'appel de tous au Règne. Comme un appel très personnel de l'Esprit du Père et de Jésus, adressé à certains pour participer plus directement à la mission du Christ, elle fait partie des dons dispensés par l'Esprit aux fidèles de tout ordre: au début du message Paul VI s'était adressé en effet à toutes les catégories de fidèles. Sans en utiliser le terme, mais à l'appui du texte principal paulinien sur les charismes (cf. 1*Co* 12; ici vv. 7.11), le Pape décrit ainsi la vocation comme don, comme grâce spéciale ou manifestation de l'Esprit, qui rend apte et prompt à assumer diverses charges et œuvres au service du renouvellement et du développement de l'Eglise, ce qui reprend *ad litteram* la description-définition des charismes de *LG* 12b, en y joignant cependant la vocation comme fondement tant des dons que des tâches[32]. Dans une homélie de 1975, il parle explicitement de la «vocation» tout court, comprise comme une impulsion, une inspiration intérieure de l'Esprit, comme charisme, sans la restreindre à un seul type de personnes[33]. Dans le message pour la XIII^e^ Journée des Vocations de 1976, en présentant l'unité de la mission de l'Eglise dans la diversité des offices, ministères et services, il fait découler cette mission de la diversité des vocations, en les rapportant aux charismes, ministères et opérations pauliniennes de 1*Co* 12,4-7. Il l'illustre en énumérant ensuite non seulement les vocations des prêtres, mais celles des diacres, des personnes consacrées, des laïcs, des personnes appelées à des services différents, à la vie missionnaire, et réunies aussi en communautés ecclésiales: diocèses, paroisses, séminaires, instituts, familles religieuses, groupes laïcs[34].

Il semble donc que la vocation chrétienne plus générale, et celle plus particulière de chaque croyant, à être membre du Corps du Christ d'une façon propre, peut exprimer la nature et la signification intégrale de tous les dons de l'Esprit ou charismes. Ils ne sont pas uniquement des formes visibles de vie et d'action, mais sont à référer d'abord à une mo-

---

[32] Cf. mess. pour la X^e^ Journée Mondiale des Vocations, 10 mars 1973, 258.

[33] Hom., 2 févr. 1975, 186: «Vi sono nell'uomo, insegna S. Tommaso, delle attitudini superiori, per le quali egli è mosso da un influsso divino, sono i "doni", i carismi, che lo guidano mediante un interiore istinto di ispirazione divina (cf. THOMAS D'AQUIN, *S. Th.* I-II, q. 68, a. 1). È la vocazione». En citant ainsi s. Thomas, le Pontife rapproche non seulement les charismes et la vocation, mais il montre aussi que les charismes peuvent relever des inspirations intérieures de l'Esprit Saint, autant que des attitudes opérationnelles, ce qui concorde également avec *LG* 12b.

[34] Cf. mess. pour la XIII^e^ Journée des Vocations, 3 févr. 1976, 334; 335.

tion plus profonde de l'Esprit Saint. Ils ont un sens voulu par Dieu, correspondant à un appel qui part ainsi de l'intérieur vers l'extérieur, à une tâche à accomplir et à une place active dans le dessein de Dieu pour chacun, pour l'Eglise et pour l'humanité.

1.1.6 Charismes des instituts, de la vie religieuse, des fondateurs; charismes de l'Eglise

Dans l'exhortation apostolique *Evangelica Testificatio* mentionnée apparaît en outre pour la première fois dans un document magistériel (29 juin 1971) une nouvelle expression: «*charismata cuiusque instituti*», le terme étant appliqué expréssement non plus à des personnes, mais à un groupe de personnes, une collectivité, une communauté (cf. *ET* 32)[35]. Si, en *ET* 12, la variété des formes d'instituts a sa racine dans la plénitude de la grâce du Christ, en référence à 1*Co* 12,12-30, *ET* 32 lie ensuite ces formes de vie à la fidélité aux «charismes des divers instituts». Ce «nouveau» genre de charismes émergeant ainsi, le sixième dans notre classification typologique issue de celle de E.D. O'Connor, n'est pas en réalité une invention de Paul VI. Il serait plutôt une explicitation de la pensée du Concile qui, se référant à toute une tradition dans l'Eglise, a parlé plusieurs fois des dons divins, des dons de grâce, des dons tout court, de l'impulsion ou inspiration de l'Esprit Saint, en lien avec la vie religieuse en ses divers aspects et composantes: vocation religieuse, conseils évangéliques, état de vie, fondateurs des familles religieuses, et enfin, instituts eux-mêmes et leur variété dans l'Eglise. *AG* 23a, selon ce qu'explique sa nt. 2, a même employé «charismes» en référence directe à la vocation missionnaire des instituts, des congrégations, des ordres et des associations diverses.

Les documents conciliaires ont souvent fait, à ces occasions, référence à la théologie paulinienne des charismes, sans jamais nommer ces derniers pour des raisons plus générales que nous avons évoquées plus haut et en employant d'autres désignations pour en parler, le mot avait cependant été présent dans des Schémas et dans plusieurs interventions particulières en *Aula* conciliaire à propos des religieux[36]. Si donc la théo-

---

[35] J. Beyer parle déjà au moins en 1963 du charisme propre des différents instituts (cf. J. BEYER, «La vie consacrée dans l'Eglise», 50; cf. *infra*, notre ch. III, nt. 40, sur d'autres expressions), comme principe de distinction entre eux, en plus de leur statut canonique (cf. F. VIENS, *Charismes et Vie consacrée*, 136-137).

[36] Cf. notre ch. II, ntt. 28-33 et ntt. 55-56. Le m. p. *Ecclesiae Sanctae* [6 août 1966], en vue de l'application des quatre décrets conciliaires (dont *PC*), ne contient pas non plus ce terme.

logie des charismes, sans être toujours reconnaissable au terme lui-même, a été bien présente dans la description non seulement de l'Eglise, mais aussi de la vie religieuse par le Concile, cette dernière reçoit maintenant, sous la plume du Pontife, également une deuxième formule nouvelle: «*charisma vitae religiosae*». Ce don est présenté comme «fruit de l'Esprit Saint toujours agissant dans l'Eglise», et non issu d'une impulsion «de la chair et du sang», ni d'une mentalité qui «se modèle sur le monde présent» (*ET* 11; cf. 12)[37]. Pour dissiper tout doute au sujet d'une telle attribution, Paul VI, dans son discours aux Modérateurs suprêmes des Instituts religieux, réunis par la S. Congrégation pour les Religieux et les Instituts séculiers le 25 mai 1973, va clairement interpréter l'intention du Concile Vatican II de déclarer le caractère charismatique de la vie religieuse. Il affirme aussi que les conseils évangéliques sont un don de Dieu («*donum divinum*») que l'Eglise avait reçu de son Seigneur (cf. *LG* 43), et que par ce don («*quo dono seu charismate*»), ils sont liés de façon spéciale au mystère de l'Eglise[38].

A travers *Evangelica Testificatio*, Paul VI fait encore un autre, et troisième pas en avant, en parfaite continuité avec Vatican II[39], par une clarification du rôle dynamique ou diachronique, pour ainsi dire, de l'Esprit vis-à-vis de ces instituts. Le Concile a parlé de l'action de l'Esprit Saint à l'heure de la naissance de ces derniers, dès les débuts de l'Eglise, aussi bien à travers des hommes et des femmes fondateurs des familles religieuses à côté d'autres formes plus solitaires de cette vie de conseils et d'imitation plus fidèle du Christ: aspect mis en relief davantage par *Perfectae caritatis* (cf. *PC* 1b), qu'à travers l'autorité de l'Eglise qui les a accueillis dans l'Eglise: aspect présenté davantage par *Lumen gentium* (cf. *LG* 43a; 45a). Vatican II a démontré ainsi, dans l'ensemble de ses affirmations, et non sur la base d'un seul document, l'action d'un même Esprit Saint non seulement aux origines de la vie religieuse, mais aussi

---

[37] *ET* 11, référé à *Jn* 1,13 et à *Rm* 12,2, est aussi à lire à la lumière de *ET* 12, référé à 1*Co* 12,12-30.

[38] Cf. Paul VI, disc. aux Modérateurs Suprêmes des Instituts religieux, 25 mai 1973, 331. La nature charismatique a été affirmée par Paul VI de façon programmatique, quoique moins directe, dès l'Introduction de l'exh. ap. *Evangelica Testificatio* (cf. *ET* 1), en rapportant la force du témoignage de la vie religieuse – en tant que telle, et donc *genus*, et non *species* – devant les hommes, à une grâce de l'Esprit Saint.

[39] Pour B. OLIVIER, «Il carisma della vita religiosa», 330-331 et 338, le document de Paul VI, dans le contexte des doutes et de la désorientation de l'après-Concile, reprend clairement l'enseignement conciliare, avec d'excellentes formules de synthèse, grâce au sens précis qui est donné aux réalités religieuses à travers le «charisme», relevant ainsi ce qui est commun à la vie religieuse.

en ses mises en formes ecclésiales, ses développements, et jusqu'en sa rénovation et son adaptation aux temps (cf. *PC* 2a). Le point de référence premier pour tous et à toutes les étapes a été indiqué justement dans ce «don divin» référé aux conseils évangéliques, reçu par l'Eglise de son Seigneur, qu'elle doit conserver fidèlement par sa grâce, en tant que «germe semé par Dieu» (cf. *LG* 43a). Tout en reprenant les expressions semblables du Concile: «l'esprit des fondateurs», «leurs intentions évangéliques» et «l'exemple de leur sainteté», parmi les principes de rénovation de la vie religieuse, et rappelant aux religieux l'obligation d'y être fidèles (cf. *ET* 11, en lien avec *PC* 2b), Paul VI utilise pour la première fois une troisième expression inédite dans un document officiel de l'Eglise: «*charisma Fundatorum*» (*ET* 11)[40]. Affirmant que ces hommes et femmes ont été suscités par Dieu dans l'Eglise, et donc l'origine divine de ce don et se référant à cette expérience particulière, première, fondamentale et fondatrice pour un institut, il indique un caractère particulier, diachronique, de ce don, que rendent déjà les expressions conciliaires, par leur renvoi aux origines, aux fondateurs et au patrimoine.

Dans les diverses allocutions et en des occasions variées de la suite de son Pontificat, Paul VI ne cessera d'encourager et d'exhorter les religieux, dans leur vie personnelle et dans l'effort de la rénovation de la vie religieuse en tant que telle, à la fidélité au charisme de leur fondateur

---

[40] Selon F. Viens, jusque là, Paul VI aurait utilisé une seule fois le mot «charisme» à propos de la vie religieuse, dans son disc. au Chapitre Général des Monfortains et des Frères des Ecoles chrétiennes de Saint Gabriel, 31 mars 1969, 266-267, en référence au don de leur fondateur, L.-M. Grignion de Monfort (cf. F. VIENS, *Charismes et Vie consacrée*, 80, nt. 130; cf. aussi A. ROMANO, «Carisma» [in *DES*], 426). A part la mention de «charisme du fondateur» durant les discussions conciliaires (cf. notre ch. II, nt. 56), parmi d'assez nombreuses autres applications de «charisme» à la vie religieuse, J. Beyer a parlé déjà en 1963 du «charisme de fondation» (cf. J. BEYER, «La vie consacrée dans l'Eglise», 50; cf. F. VIENS, *Charismes et Vie consacrée*, 136-137). Selon Y. SUGAWARA, «Concetto teologico e giuridico», 244, J.-M. Famerée aurait utilisé, comme premier auteur, l'expression «charisme de fondateur» dans un long texte publié par un bulletin de liaison lassalien dont nous avons pu trouver des références (cf. J.-M. FAMEREE, «Le charisme de fondateur», *Lassalianum* 6 [1966] 5-106). Y. Sugawara indique chez F. Ciardi une synthèse théologique des premiers auteurs traitant du sujet explicitement (cf. F. CIARDI, «La riscoperta del carisma dell'istituto», 185-189). On pourrait rajouter que l'année suivante (1967), G. Lafont mentionne «charismes d'initiateurs», «charisme de fondateur», «de fondation» ou même «d'institution» en application à la vie religieuse et associative (cf. G. LAFONT, «L'Esprit Saint et le droit», I, 480, 483-485, etc.).

ou de leur institut. En effet, base de l'identité ou du caractère propre de chaque institut et source d'une richesse multiforme dans l'Eglise, le charisme de la vie religieuse est intimement lié au mystère de l'Eglise. Le Pontife trouvera même quelquefois d'autres expressions intéressantes, toujours dans la ligne du Concile, applications du caractère charismatique à d'autres formes de la vie de conseils[41].

Si en soi une simple utilisation d'une expression peut ne pas être décisive, elle pose cependant ici une pierre milliaire sur le chemin de l'énonciation progressive d'une pensée déjà présente dans l'Eglise et suggérée par le dernier Concile, sans que celui-ci aille toutefois jusqu'à utiliser le mot «charisme», vers une nouvelle sensibilité et une ouverture nouvelle à la dimension charismatique de l'Eglise en ses différents éléments et formes de vie. Alors que Paul VI a gardé dans la première partie de son Pontificat la prudence conciliaire quant au vocabulaire, avec *Evangelica Testificatio*, il franchit cette nouvelle étape dans l'explicitation de la doctrine des charismes. Par l'emploi des trois formules originales que nous venons de voir, en référence à la réalité charismatique de la vie religieuse, à savoir «charisme des fondateurs», «charisme de la vie religieuse» et «charismes des divers instituts», concentrées toutes dans l'Exhortation de 1971, le Pape a frayé le passage, sans s'arrêter toutefois longuement sur le sujet, à une réflexion plus approfondie à ce propos, aussi bien de la part de différentes instances de la Curie romaine, que de la théologie, et même du droit ecclésial, selon ce que nous verrons[42]. En outre, on peut retenir, semble-t-il, qu'il affirme par là de façon officielle que ces charismes sont donnés en vue de l'édification de l'Eglise, non seulement à des personnes particulières, mais aussi, à travers elles, ils contribuent à créer un état de vie, et des formes collectives précises de réalisation des vocations personnelles dans l'Eglise, à savoir des divers

---

[41] Cf. disc. aux Instituts séculiers à l'occasion des 25 ans de la const. ap. *Provida Mater*, 2 févr. 1972, 208: «carisma di secolarità consacrata», base de l'identité distinctive des instituts séculiers, en référence à *PC* 11a où il était question du «caractère séculier qui leur est propre et spécifique». Cf. disc. aux membres du XXI[e] Chapitre général de la Société Salésienne, 26 janv. 1978, 177: «carisma originario del Fondatore», une autre qualification qui désigne en ce charisme du fondateur l'origine de l'institut, et que le Pontife identifie clairement avec «spirito primitivo degli istituti» de *PC* 2 (traduit en français par «inspiration originelle des instituts»).

[42] Pour l'énumération des documents de la Curie romaine qui ont ensuite appliqué ces expressions, cf. Y. SUGAWARA, «Concetto teologico e giuridico», 244, nt. 9. Quant aux implications canoniques, cf. notre ch. IV.

instituts – porteurs eux aussi, dans leur dimension communautaire, d'une vocation et d'un don de Dieu, d'un charisme, pour répondre à leur appel. Dans ce cas, ce don semble revêtir un caractère particulier diachronique, qu'on pourrait lier à sa réception et à sa transmission fidèle, en vue de la réalisation d'une tâche spécifique par tout un peuple, un groupe, dans le temps et dans l'espace, de façon analogue quoique partielle, à celle de l'Eglise. On peut trouver en effet, dans l'enseignement pontifical de Paul VI et à la suite du Concile (cf. *LG* 5b; 13), un usage de «charisme», attribué à l'Eglise elle-même, en tant que telle, en son ensemble, et non seulement en ses membres en particulier, p. ex. le charisme de l'indéfectibilité, lié à sa vocation et à sa mission vis-à-vis des hommes, qui lui a été confiée par son Fondateur, de même que d'autres charismes vivifiants, liés à la résurrection du Christ, conférés à l'Eglise dès sa naissance, par l'Esprit Saint, selon le dessein de Dieu[43]. Paul VI explicite ainsi, pour sa meilleure intelligibilité, la pensée du Concile, mais aussi la tradition et la foi de l'Eglise qui n'ont cependant pas toujours utilisé le même mot de «charisme» pour signifier les mêmes dons.

1.2 *Charisme et institution*

Toutes ces significations énumérées de «charismes» que nous avons regroupées en cinq-six catégories principales sont extrêmement positives et utilisées de façon riche, nuancée et souple dans l'enseignement de Paul VI. Les charismes y sont compris de façon très générale comme résultats de la grâce divine au service de l'édification du Corps mystique du Christ et comme constitutifs de son unité qui se réalise à travers la diversité organique des fonctions, elle-même conséquence de la distribution des dons et de la distinction des membres, en référence à 1*Co* 12,4[44].

Il y a cependant une acception négative des charismes que nous pouvons y trouver, et que nous avons mentionnée au passage. Exprime-t-elle vraiment la manière de les voir par le Pape?

Il semble qu'elle resurgisse plutôt lorsqu'il s'agit de rectifier une manière erronnée de comprendre l'action charismatique de l'Esprit ou le rôle de la hiérarchie dans l'Eglise, et donc comme une citation des points de vue des autres, ce qui est rendu davantage par l'adjectif ou le substan-

---

[43] Cf. disc. au Congrès Intern. sur la Théologie du II[e] Concile œcuménique du Vatican, 1 oct. 1966, 443; aud., 17 avr. 1968, 770.

[44] Cf. aud., 14 oct. 1964, 963.

tif adjectival «charismatiques»[45]. C'était aussi la manière de faire de saint Paul, comme nous l'avons vu, et même du Concile. Elle serait ici expression de souci pastoral du Pape pour certaines de ses brebis, dans un contexte historique ecclésial précis, surtout dans la première partie du Pontificat[46]. Le plus souvent, il est question des tendances apparues déjà bien avant le Concile dans l'Eglise, mais devenues davantage visibles dans certaines de ses interprétations, développements théologiques et pratiques ultérieures, allant dans le sens d'une idéologisation des concepts, des abus d'un certain charismatisme, des déchirements internes et des dissensions créées par quelques revendications, arbitraires et inconciliables. Il s'agit encore d'une sécularisation ambiante envahissant non seulement le monde environnant, mais également le sein de l'Eglise, qui s'insinue même parmi les ministres et les personnes consacrées[47], et jusque dans certaines mises en œuvre du renouveau de la vie religieuse, qui n'ont pas toujours suivi les vrais principes du Concile, devenant plutôt une conformation au monde (cf. exh. ap. *ET* 2). Tout ceci se caractérise par un esprit de contestation et surtout par une volonté de l'opposition de l'Eglise «charismatique» ou celle «de l'Esprit», à l'Eglise «institutionnelle» ou «hiérarchique» et «juridique»[48]. Ce dernier pro-

---

[45] Cf. E.D. O'CONNOR, *Pope Paul*, 248. Cf., p. ex., hom., 13 févr. 1972, 137.

[46] Selon O'Connor, cette attitude «reflects the Pope's long-standing concern with those who, under pretext of reforming the Church "charismatically", follow their own whim, in disobedience to pastoral authority and without regard for the discord caused by their idiosyncrasies» (E.D. O'CONNOR, *Pope Paul*, 52; cf. aussi *ibid*., 34; 49; 258). En effet, si l'on suit la périodisation du Pontificat de Paul VI proposée par J.-M. MAYEUR, «La papauté», 131; 134, on pourrait situer ces mises en garde sévères surtout dans la deuxième des trois phases: 1) fin de Vatican II et les réformes liées au Concile (1963-1968); 2) «repli face à la montée de la contestation et à la crise de l'Eglise» (1968-1972); 3) période mystique (1972-1978, avec l'Année Sainte de 1975 au centre), où le Pape est confronté aussi à une «double contestation», «progressiste» et «traditionaliste». Pour le contexte historique du Pontificat, cf. *ibid*., 127-138. Pour un regard sur cette «mutation socio-culturelle dont l'ampleur, la radicalité, la rapidité, le caractère cosmique n'ont d'équivalent à aucune autre époque de l'histoire», cf. aussi Y. CONGAR, *Le Concile*, 68-69.

[47] Cf. disc. aux Supérieures Générales réunies à Rome, 29 oct. 1970, 766. Pour cette analyse de la situation de l'Eglise et du monde par Paul VI lui-même, outre les audiences citées dans les notes qui suivent, cf. celle du 29 nov. 1972, 1212.

[48] Il est question de ceux qui opposent l'autorité dans l'Eglise et l'effusion de l'Esprit sur tout le Peuple de Dieu, de même que les charismes et l'institutionnalisme de l'Eglise (cf. disc. à la Rote Romaine, 28 janv. 1971, 135-137); ou l'Esprit et la hiérarchie (cf. aud., 26 mai 1971, 470; 472); ou les structures de l'Eglise et l'Esprit, ainsi que l'économie de l'Esprit et les structures ministérielles et sacramentelles instituées par le Christ (cf. aud., 24 nov. 1971, 1011; 1012); la religion de l'autorité et la reli-

blème est identifié par le Pontife comme un des plus brûlants en discussion de ces temps[49]. Dans ce contexte, il y a un grand nombre de prises de parole de Paul VI, pour éclaircir les concepts, pour préciser la vraie nature de l'Eglise, et en elle, la relation de l'institution et de l'Esprit[50].

En effet, si l'on peut distinguer dans l'Eglise «deux principes constitutifs: les structures et l'Esprit, ou son corps humain organique et l'Esprit divin qui l'anime, pourrait-on dire», on ne peut pas accuser la structure d'être une dérivation illégitime, abusive, autoritariste, juridique, inutile, voire nuisible, antiévangélique et contredisant l'histoire, au profit de l'Esprit, personnel, charismatique, prophétique et libre[51]. Paul VI nie fermement une distinction substantielle entre l'Eglise institutionnelle et l'Eglise purement charismatique, telle que l'on puisse parler des deux Eglises différentes, aussi c'est un abus que de passer trop facilement d'une distinction logique à celle du vécu, des réalités[52]. Le Concile, en mettant en lumière le concept de l'Eglise, a parlé

---

gion de l'esprit, ainsi que l'Eglise institutionnelle, hiérarchique et l'Eglise démocratique communautaire qui vit de l'Esprit (cf. aud., 17 mai 1972, 510), ou encore l'Eglise de l'Esprit et l'Eglise institutionnelle avec ses structures canoniques (cf. aud., 21 févr. 1973, 144-145).

[49] Cf. aud., 24 nov. 1971, 1011. Cf. aussi aud., 26 mars 1969, 900; hom., 13 févr. 1972, 137; aud., 29 août 1973, 802-804. Sans quil nous soit possible d'approfondir ici le sujet, il semblerait que Paul VI renvoie notamment à une discussion ressurgie dans les années de l'après-Concile en certains milieux catholiques, et qui remonte à une dispute de la fin du XIX[e] s., entre A. Harnack – R. Sohm, tous deux protestants, influencés, l'un par *Aufklärung*, et l'autre, par le romantisme tardif allemand. Le débat se focalise non seulement sur la nature de l'organisation ou de la structure ecclésiale primitive, charismatique ou/et institutionnelle, sur la possibilité du droit dans l'Eglise, sur la place des charismes et des ministères, mais aussi et en dernière instance, sur l'opposition entre charisme et institution. Cf., à ce sujet, avec une bibliographie essentielle, Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, 251-252; pour un bon résumé, J. BUDILLON, «La première épître», 471-476. Pour un approfondissement et une documentation abondante, L. GEROSA, *Carisma e diritto*, 12-30. Cf. aussi notre ch. III, nt. 89; ch. IV, nt. 181, avec le texte relatif.

[50] E.D. O'Connor présente cette position du Pape, mis en face des nouveaux et difficiles problèmes du monde moderne et pris entre «les deux feux», celui des réformateurs imprudents et celui des réactionnaires rigides, et qui a pourtant su interpréter les temps à la lumière de l'Evangile et de la Tradition, appuyé sur le charisme venant de son office: celui du bon pasteur sachant discerner les besoins de son troupeau, de façon vraiment prophétique, même si la critique n'a pas su cueillir la portée et l'originalité de ce Pape extraordinaire, en ces temps de grands désaccords et de tensions que l'histoire de l'Eglise n'a pas connus à cette échelle depuis la Réforme (cf. E.D. O'CONNOR, *Pope Paul*, 59; 63).

[51] Cf. aud., 24 nov. 1971, 1011; trad. fr., 1105.

[52] Cf. aud., 29 août 1973, 803; 804.

plutôt de deux aspects complémentaires de la même Eglise: son aspect charismatique, que le Pape identifie quelquefois avec l'aspect mystique, et son aspect visible, selon le Pontife, l'un et l'autre étant, et hiérarchique et communautaire[53]. Dès lors, «l'Eglise, en tant que société visible et hiérarchique, dogmatique, sacramentelle et canonique», Eglise organisée socialement, et l'Eglise en tant que Corps mystique du Christ où se vivent des «rapports intimes et "charismatiques" de l'âme avec l'Esprit Saint», ne peuvent pas être séparées l'une de l'autre[54], demandant en correspondance une «ecclésiologie intégrale»[55]. En effet, du moment que la Pentecôte célèbre une fusion de l'Esprit Saint avec son Eglise[56], «le juste rapport entre la structure visible, humaine et sacramentelle de l'Eglise, et le mystère de l'Esprit, dont l'Eglise est signe et instrument, et dont découle notre vie chrétienne», étant référé au dessein de l'Incarnation et de la Rédemption, est à voir précisément à la lumière de ces autres mystères[57]. Il faut donc accueillir une «vision totale et spirituelle de l'Eglise», sa physionomie essentielle de «société particulière, à la fois humaine et divine» qui est «animée par une Energie prophétique, surnaturelle, tout spéciale, nouvelle et incoercible, c'est-à-dire par l'Esprit Saint»[58]. Cette nouveauté de l'Esprit et de son inhabitation dans l'Eglise et dans le chrétien, permet un vrai concept de l'Eglise, menacé par le laïcisme et le matérialisme d'aujourd'hui. Elle fait apparaître ce qui est le plus spécifique à la société ecclésiale, et ce qui la distingue de toute autre société, en tant que douée d'une «mystique personnalité»: l'Esprit Saint, qui unit l'Eglise avec le Christ et avec Dieu, et l'Eglise à son intérieur, en ses membres. Principe interne et original de sa vie, l'Esprit est pour elle ce qu'est la respiration pour la vie physique de l'homme: condition même de son existence[59].

On peut remarquer en outre que la plupart des interventions prudentielles et des mises en garde relèvent d'avant 1973. A partir de cette

---

53 Cf. disc. à la Rote Romaine, 28 janv. 1971, 136; cf. aud., 26 mai 1971, 470.

54 Cf. aud., 17 mai 1967, 778; trad. fr., 1068-1069.

55 Disc. à la Rote Romaine, 27 janv. 1969, 175.

56 Cf. aud., 17 mai 1972, 510.

57 Cf. aud., 24 nov. 1971, 1012; trad. fr., 1106.

58 Aud., 5 juin 1974, 526 et 525; trad. fr., 602 et 601. Le Pontife se réfère notamment à l'enseignement biblique (ici, à *Rm* 8,11; 2*Co* 12,9), à la richesse de l'encyclique *Mystici Corporis* de Pie XII, aux documents du Concile, et même à quelques théologiens de son choix, dont H. de Lubac et J. Hamer, après avoir cité s. Jean Chrysostome (cf. aud., 1 juin 1977, 546; 547).

59 Cf. audd., 12 oct. 1966, 870-871; 1 juin 1977, 547.

date, Paul VI n'hésite plus à utiliser un langage d'enthousiasme pour décrire la Pentecôte et ses effets charismatiques[60]. Le discours de l'audience générale du 28 février 1973 pourrait être pour nous indicatif du changement qui s'opère dans l'expression publique de la pensée de Paul VI. Il retrace en effet le passage d'une attitude qui peut sembler quelque peu défensive vis-à-vis des charismes à leur évaluation davantage positive, à travers leur estimation dans la dynamique plus globale de la grâce. Ce qui frappe, c'est l'honnêteté du Pontife, toujours ouvert à considérer toutes les facettes de la chose. En effet, la question part de l'interrogation sur la légitimité de mettre les éléments charismatiques de la religion, selon l'expression du Pape lui-même, au dessus des éléments dits institutionnels[61]. Si pour lui, d'un côté cette manière de faire peut être risquée et fait naître la crainte d'une équivoque spirituelle, étant donné qu'elle touche la matière où entrent en compte des paramètres de la psychologie humaine, de l'autre côté elle relève du domaine qui concerne l'essence même du phénomène religieux, à savoir la communication avec Dieu. Dans ce sens, dans les événements et les manifestations charismatiques contemporains, le Pape voit une possibilité de retrouver la «grande économie chrétienne du contact surnaturel avec Dieu», dans un monde toujours plus sourd et hostile à cette dimension[62].

D'où aussi une place privilégiée, donnée progressivement par Paul VI dans son enseignement, à l'Esprit Saint et à son action dans le mystère de Dieu et de l'Eglise, jusqu'à en faire un thème cristallisant en quelque sorte les autres[63]. Elle est en réalité en harmonie avec l'insistance du Concile sur ce thème: le Pontife lui-même estime à 258 le nombre de mentions continuelles de l'Esprit qui remplissent les pages de Vatican II; c'est aussi ce dernier qui a rétabli, selon le Pape, la position d'honneur qui est due à l'Esprit Saint[64]. C'est pour Paul VI «un des enseignements plus importants, plus caractéristiques et plus féconds», sous son aspect du mystère de l'Eglise Corps du Christ animé par «l'effusion de l'Esprit Saint, Esprit du Christ». Par

---

[60] Cf. E.D. O'CONNOR, *Pope Paul*, 247. Cf. en particulier audd., 5 juin 1974, 526; 26 juin 1974, 595.

[61] On pourrait y voir une allusion à certains théologiens, comme H. KÜNG, «La structure charismatique de l'Eglise» [1965], ou G. HASENHÜTTL, *Charisma* [1970].

[62] Cf. aud., 28 févr. 1973, 168; trad. fr., 253.

[63] Cf. DANIEL-ANGE, *Paul VI*, 21. L'auteur fixe deux dates-seuils dans ce qu'il estime une importance croissante du thème chez le Pape: 1964, la première grande «percée»; 1972, où ces interventions ne sont plus limitées aux approches de la fête de Pentecôte, et où «sa théologie des charismes devient plus positive» (*ibid*., 28; cf. 27).

[64] Cf., respectivement, audd., 23 mai 1973, 472; 17 mai 1967, 777.

conséquent, pour être en vérité fidèle au Magistère conciliaire, il est justement indispensable, selon lui, d'approfondir la doctrine sur l'Esprit Saint. Cet enseignement remonte tout droit au témoignage scripturaire de l'événement de la Pentecôte elle-même, mais correspond aussi à la doctrine des Pères de l'Eglise; il a été repris par les documents des Pontifes des XIX[e] et XX[e] ss., en particulier par ceux de Léon XIII et Pie XII, et développé par les théologiens, dont J.A. Möhler, C. Journet, Y. Congar, de même que H. de Lubac et J. Hamer déjà mentionnés[65], sur lesquels s'appuie Paul VI. Si la catéchèse ordinaire, comme il l'estime, s'était concentrée surtout sur l'aspect visible et social de l'Eglise, – à la suite du Concile de Trente qui l'avait davantage mis en valeur, dans le contexte des controverses du temps et en réaction contre l'idée de l'Eglise diffusée par la Réforme, – «sans nier cet aspect […], le récent Concile a attiré l'attention sur l'aspect spirituel, mystérieux, divin de l'Eglise, sur la "pneumatologie" de l'Eglise», que le Pontife considère comme un «thème extraordinaire et extrêmement fécond». Aussi, ne faut-il pas séparer les éléments, «très divers, mais destinés, selon le dessein de Dieu, à s'unir en une synthèse merveilleusement complémentaire»[66].

Pour mieux comprendre le type de chemin que Paul VI a fait au cours des années de son Pontificat, à propos de cette «pneumatologie de l'Eglise» dont la question des charismes fait partie intégrante, il peut être éclairant de suivre son interprétation progressive du Renouveau charismatique.

1.3 *Renouveau charismatique*

E.D. O'Connor a observé que s'opère dans le temps, dans l'enseignement de Paul VI, un autre passage emblématique, celui d'une grande réserve initiale, reflétée dans sa manière d'éviter les mots de «charisme» ou «charismatique», vers une opinion de plus en plus favorable, en ce qui concerne également le Renouveau charismatique et l'expérience des charismes caractéristique de ce «mouvement» (ou plutôt «mouvance»), apparu en ces années-là dans l'Eglise catholique[67]. Du côté catholique, ce

---

65 Cf. *supra*, ch. III, nt. 58.

66 Aud., 26 mai 1971, 470; 472; trad. fr., 555; 556; cf. aud. 26 mars 1969, 897-898.

67 Cf. E.D. O'CONNOR, *Pope Paul*, 54. Sur les débuts du Renouveau charismatique, cf. ID., *The Pentecostal Movement*, 13-107; F.A. SULLIVAN, *Charismes et Renouveau*, 69-89; et aussi sur ses développements, cf. L. FABRE, «Chances nouvelles et risques anciens». *International Catholic Charismatic Renewal Services* [*ICCRS*], reconnu par le Conseil Pontifical pour les Laïcs, est un bureau qui coordonne les

Renouveau est né à partir de l'expérience d'une effusion de l'Esprit Saint et des charismes qui l'accompagnaient, lors d'une retraite d'un groupe d'étudiants de l'Université catholique de Duquesne (Pittsburgh, Pennsylvanie) aux Etats-Unis, en 1967, prenant par la suite un grand essor, et concernant aujourd'hui plus de cent millions de personnes. Le point d'orgue de cette ouverture progressive du Pape, – les années suivantes, il se serait moins exprimé sur le sujet en reprenant ce qui avait déjà été dit, – serait son allocution aux participants du III[e] Congrès International du Renouveau charismatique catholique, durant l'Année Sainte, le 19 mai 1975, où Paul VI qualifie ce «renouveau spirituel», toutefois en évitant encore le mot «charismatique», d'«une "chance" pour l'Eglise et pour le monde»[68].

Si effectivement, une prudence peut être initialement détectée vis-à-vis du mouvement charismatique, c'est parce que ce courant semble jouer sur le même régistre que les contestataires. En effet, étant donné le contexte historique esquissé *supra*, le Pape a souligné deux attitudes critiques contraires dans l'Eglise: celle des libres courants charismatiques, mais aussi de ceux qui contribuent à la sécularisation de l'Eglise et de son droit, les réduisant à leurs aspects extérieurs et formels, à un «juridisme», qui n'intègre pas l'esprit de l'Evangile[69]. Mais en réalité, nous pouvons déjà parler d'une profonde compréhension et d'une estime du Pape pour la réalité centrale pour ce «renouveau»: nécessité d'un authentique renouvellement intérieur pour chacun des croyants, qui est aussi pour Paul VI condition de la vraie réforme ou de l'«*aggiornamento*» pour l'Eglise et qu'il considère comme idée programmatique et maîtresse de son Pontificat, héritée du Concile[70]. Vécue à travers une «effusion de l'Esprit Saint», une autre notion très chère au Pape et très fréquente en sa bouche[71], elle rejaillit souvent en pratique fervente in-

différentes initiatives de ce Renouveau qui dans le monde a pris la forme d'un large courant touchant divers milieux et groupes plutôt que d'un mouvement organisé.

[68] Disc., 19 mai 1975, 365. Plutôt que de «charismes», il parle de «dons spirituels», ou «de l'Esprit», «dons que l'Esprit Saint distribue à qui il veut» (cf. *ibid*., 364-367). Cf. E.D. O'CONNOR, *Pope Paul*, 250.

[69] Cf. disc. à la Rote Romaine, 27 janv. 1969, 176-177.

[70] Cf. enc. *Ecclesiam Suam* 53: cet «*aggiornamento*» est en même temps un «affermissement de la fidélité», avec un sens averti de l'histoire, et une attention aux signes des temps (cf. *ibid*., 49; 52; 53).

[71] Pour ne citer que: «effusione del divino Paraclito» (aud., 12 oct. 1966, 871). Sur cette expérience centrale de ce Renouveau, du renouvellement dans l'Esprit ou du «baptême dans l'Esprit», cf. R. CANTALAMESSA, «Le baptême dans l'Esprit»; *Baptême dans l'Esprit et vocation chrétienne*. Actes du colloque à l'Institut Catholique de

dividuelle et communautaire de la foi et en diverses activités basées sur la redécouverte des charismes, à savoir la prière personnelle et communautaire que le Pontife pose comme fondement même du renouveau religieux pour notre temps[72], la formation chrétienne, la redécouverte de l'Ecriture Sainte, le service, la vie fraternelle, etc. Loin donc de s'arrêter à une théorie, ce «renouveau» trouve son origine dans une réelle expérience vécue d'une nouvelle relation avec Dieu et avec le Christ, et débouche sur un culte renouvelé et une disponibilité aux appels de l'Esprit Saint, sur un don de soi et le service des autres, de l'Eglise. Ce sont des signes qui, pour Paul VI, ne trompent pas sur l'origine de ce mouvement, même si ses manifestations peuvent quelquefois sembler étranges[73]. Paul VI aperçoit en effet, comme peut-être la plus précieuse dans ce renouveau, «une conviction personnelle que, sans Dieu, l'homme ne peut rien, qu'avec lui, par contre, tout devient possible: d'où ce besoin de louer, de le remercier, de célébrer les merveilles qu'il opère partout autour de nous et en nous». Dans le monde sécularisé, idéologisé, tourné vers les valeurs extérieures, cette expérience pentecostale permet que «l'existence humaine retrouve sa relation à Dieu, ce qu'on appelle la "dimension verticale", sans laquelle l'homme est irrémédiablement mutilé». Aussi, «rien n'est plus nécessaire à un tel monde, […] que le témoignage de ce "renouveau spirituel", que Nous voyons le Saint-Esprit susciter aujourd'hui dans les régions et les milieux les plus divers»[74]. En ce sens, si le Renouveau charismatique n'est pas le seul, il fait partie, avec d'autres, de ce large courant dans l'Eglise de ce temps.

Ainsi les charismes, dont «l'épiphanie»[75] rend la Pentecôte visible elle-même, même s'ils sont distincts, ne sont pas séparés de la présence de Dieu. Ils en sont en quelque sorte partie et conséquence, étant des effets sensibles et souhaités de la présence de l'Esprit dans l'homme, expérimentés aussi bien dans la vie de relation avec Dieu, qu'avec les autres, et en faveur de l'apostolat, par le courage de l'annonce de la Bon-

---

Paris (23 mai 1994), avec l'apport d'exégètes, dogmaticiens, patrologues, etc., et publiés par la revue *Tychique*; ainsi que, plus récent et plus documenté, *Du cœur de l'homme au corps de l'Eglise*. Actes du Colloque organisé à St Niklausen (Suisse) par la *Communauté du Chemin Neuf* en collaboration avec *ICCRS* (7-10 mars 2013).

[72] Cf. aud., 22 août 1973, 789.

[73] Cf. audd., 10 oct. 1973, 971-972; 21 févr. 1973, 144; disc., 19 mai 1975, 365.

[74] Disc. au III[e] Congrès Intern. du Renouveau charismatique catholique, 19 mai 1975, 365.

[75] Cf. aud., 26 juin 1974, 596.

ne Nouvelle[76]. En les situant ainsi à l'intérieur de l'événement unifiant de Pentecôte et dans sa signification intégrale pour l'homme, pour l'Eglise et pour le monde, le Pontife explique aussi leur juste place selon l'intention et le dessein de Dieu. Les paroles qui expriment l'attitude du Pontife vis-à-vis de ce renouveau sont: consolation, espoir, joie, enthousiasme, bénédiction[77], tout en le distinguant de certaines autres tendances «charismatiques» dans l'Eglise[78].

On peut remarquer en outre que Paul VI lui-même, comme saint Paul, ne prend pas la parole en théoricien et que, conformément à sa propre formule désormais célèbre, il pourrait être qualifié de maître qui est en même temps un témoin qualifié de ce qu'il exhorte à vivre[79]. Si à certains moments, la préoccupation et l'inquiétude de pasteur ont pu rendre fermes et énergiques ses paroles, à d'autres moments, c'est son cœur de contemplatif qui parle, et nous avons de nombreuses pages de toute beauté révélant en ce Pasteur de l'Egliser un homme spirituel en profonde connivence avec l'Esprit Saint[80]. Pour lui en effet, parmi toutes les expériences de la vie humaine, la plus belle et la plus riche, est celle de posséder l'Esprit Saint, sa grâce et l'infusion de son énergie vitale[81].

1.4 *Besoin du discernement des charismes*

Etant donné que l'action de l'Esprit Saint touche aussi la sphère de l'esprit humain, sujet délicat et d'un possible équivoque, le risque demeure de la confondre quelquefois avec des idées et inclinations propres de l'homme, non toujours ordonnées, avec une utopie, une fantaisie, quelque forme ambiguë de spiritualité voire de spiritualisme, de fo-

---

[76] Cf. hom., 18 mai 1975, 531-533.

[77] Paul VI encouragera ainsi cet enthousiasme pentecostal de la foi: cf. *Regina caeli*, solennité de Pentecôte, 5 juin 1974, 523; aud., 10 oct. 1973, 971-972.

[78] «Ma noi vorremmo che la Pentecoste portasse lo Spirito di verità, di carità, di unità anche negli animi di tanti, che tuttora sono e si dicono cristiani, ma sono languidi e tristi, vegetano nel dubbio e nella critica insipiente, prendono il gusto amaro di contraddire la Madre Chiesa, si illudono di vivere i carismi isolandosi dal suo irrinunciabile organismo gerarchico e comunitario, e si concedono acquiescenze secolariste e pagane col prestesto di avvicinare il mondo, che poi li divora» (*Regina caeli*, 5 juin 1974, 523).

[79] «L'homme contemporain écoute plus volontiers les témoins que les maîtres, ou s'il écoute les maîtres, c'est parce qu'ils sont des témoins» (aud., 2 oct. 1974, 523).

[80] Cf. aud., 29 nov. 1972, 1210-1211; cf. audd., 9 sept. 1970, 854-855; 25 avr. 1970, 385-386.

[81] Cf. hom., 26 mai 1968, 1171.

lie ou d'action de mauvais esprits[82]. Pour éviter des interprétations indues de ceux qui font appel à l'Esprit Saint et à ses charismes comme prétexte pour satisfaire leur propre esprit, et parfois se soustraire à l'obéissance à l'autorité hiérarchique[83], il est important d'opérer un vrai discernement des esprits qui est «l'un des problèmes les plus difficiles et les plus complexes de la vie spirituelle»[84].

Si tous ont à pratiquer le discernement, cet office a été assigné de façon spéciale à la hiérarchie, elle aussi constituée avec un charisme particulier qui excelle parmi tous, celui des apôtres, à l'autorité duquel l'Esprit lui même soumet aussi les charismatiques, et qui est donné en vue du gouvernement pastoral de l'Eglise. Paul VI insiste aussi à plusieurs reprises et très énergiquement parfois, sur le rôle de l'autorité dans le jugement sur l'authenticité des charismes et dans leur modération, selon les critères tirés de la doctrine du Seigneur, et selon l'ordre qui doit être observé, en communion réellement vécue de la société ecclésiale[85], étant donné que ces dons ont été offerts en vue de l'utilité et de l'édification du Corps mystique du Christ[86]. Souvent, il parle plus positivement du «*sensus Ecclesiae*»[87], ou d'une humble et fidèle adhésion à l'Eglise, comme la meilleure et l'indispensable condition pour jouir personnellement et collectivement de la vivifiante circulation de l'Esprit Saint[88].

Si donc toutes ces mises en garde doivent être prises au sérieux, restant toujours vraies et pour tous, on peut facilement retrouver sur leur arrière-fond et surtout dans le ton utilisé l'écho des problèmes ecclésiaux du moment, des cas négatifs précis. Dans certaines interventions, il y a des allusions, semble-t-il, à certaines communautés de base ou à d'autres groupes spontanés, ce qu'il explicite ensuite dans l'exh. ap. *Evangelii nuntiandi*, où le Pape regrette une idéologisation politique et une instrumentalisation de leur inspiration et leur «esprit de critique

---

[82] Cf. disc. à la Rote Romaine, 28 janv. 1971, 139, et aud., 17 mai 1972, 509.

[83] Cf. audd., 29 nov. 1972, 1212; 26 mars 1969, 900; 17 mai 1972, 509. Cf. III, nt. 49.

[84] Aud., 23 juin 1971, 548; trad. fr., 669: le Pape, selon son habitude, n'hésite pas à indiquer toute une bibliographie de maîtres spirituels, pour une meilleure formation des fidèles, dont Ignace de Loyola, card. Bona, *Imitation de Jésus-Christ*. Cf. aud., 10 oct. 1973, 972.

[85] Cf. disc. à la Rote Romaine, 28 janv. 1971, 139; audd., 23 juin 1971, 546-547; 29 nov. 1972, 1212; 10 oct. 1973, 972.

[86] Cf. aud., 26 mars 1969, 900, où Paul VI cite 1*Th* 5,19-22; 1*Tm* 1,18; 1*P* 4,10; 1*Co* 12,28; *LG* 7c; *AA* 3.

[87] Cf. audd., 21 févr. 1973, 145; 29 août 1973, 802; 804.

[88] Cf. aud., 29 nov. 1972, 1212-1213; *Regina caeli*, 7 mai 1978, 338.

acerbe de l'Eglise qu'elles stigmatisent volontiers comme "institutionnelle" et à laquelle elles s'opposent comme des communautés charismatiques, libres de structures, inspirées seulement par l'Evangile» (*EN* 58). Le Pape se serait adressé aussi à certains théologiens, courants ou mouvements de contestation[89]. Qui arrêterait par conséquent son regard uniquement sur ces réactions énergiques se tromperait sur la juste estimation de la vie charismatique dans l'enseignement de Paul VI, et ne ferait qu'entrer lui-même dans l'opposition stigmatisée du charisme et de l'autorité qui s'exprimerait ainsi encore dans l'Eglise. La position de Paul VI est beaucoup plus nuancée, et il faudra considérer ces avertissements dans le contexte de tout son enseignement sur la place de l'Esprit Saint et de ses dons dans l'Eglise. Si donc, pour la clarté de notre exposé, nous avons opéré certains regroupements logiques, les interventions du Pontife sont le plus souvent «à deux volets»: elles pèsent souvent un aspect de la réalité, et son contraire, en présentant la complexité de la question et en conséquence la nécessité de les considérer en leur ensemble. En effet, comme pour saint Paul vis-à-vis de ses fidèles, les réactions de Paul VI sont circonstanciées, adaptées aux cas: il s'agira tantôt de tempérer les zèles, rappeler à l'ordre et à l'obéissance (comme pour les Corinthiens), tantôt d'encourager à libérer les expressions charismatiques de la vie chrétienne et à exercer les dons (comme pour les Thessaloniciens); en tout, garder prudence et charité. Car si d'une part, l'Eglise se montre attentive ou même méfiante face à des illusions spirituelles possibles, elle veut être, d'autre part, «extrêmement respectueuse des expériences surnaturelles accordées à certaines âmes, ou des faits prodigieux, que Dieu daigne quelquefois insérer de façon miraculeuse dans la trame des événements naturels»[90]. Paul VI rappelle fréquemment qu'elle reconnaît la liberté de l'Esprit «qui souffle où il veut» (*Jn* 3,8), et que le rôle de l'autorité n'est pas d'éteindre cet Esprit (cf. 1*Th* 5,19)[91]: «il est tellement fait pour la charité qu'on doit l'appeler service (cf. *Mt* 20,28), un service revêtu d'autorité (cf. 1*Co* 4,21; 1*P* 4,11), mais si généreux, si humain, si paternel et si fraternel qu'il est à l'image de celui du Christ, le bon Pasteur par excellence, qui donne sa vie pour son troupeau (cf. *Jn* 10,11)»[92]. Plus encore, un

[89] Cf. aussi audd., 17 mai 1972, 508 et 509; 21 févr. 1973, 144-145; cf. *supra*, III, nt. 49-50; 61; 69; 78, avec le texte lui-même auquel les notes se réfèrent.

[90] Aud., 29 nov. 1972, 1212; trad. fr., 1105-1106.

[91] Cf. disc. à la Rote Romaine, 28 janv. 1971, 139; audd.., 17 mai 1972, 508; 29 nov. 1972, 1212; 21 févr. 1973, 144; 10 oct. 1973, 972, le salut final en français.

[92] Aud., 24 nov. 1971, 1013; trad. fr., 1106.

tel office, envisagé par Paul VI comme autorité-service, a précisément pour rôle de transmettre et de protéger l'effusion de l'Esprit dans l'Eglise[93]. Ainsi Paul VI met en valeur l'unité des dons hiérarchiques et charismatiques par lesquels l'Esprit instruit et dirige l'Eglise, en la référant aussi bien à l'enseignement biblique paulinien que conciliaire, et surtout à *LG* 4[94].

Ailleurs, dans un langage davantage biblique, le Pontife reprend avant tout les grands critères pauliniens de discernement des charismes. Ce sont principalement la conformité à la doctrine authentique de la foi (cf. *Rm* 12,6, et 1*Co* 12,1-3), le bien commun ou l'utilité de la communauté (cf. 1*Co* 12,7), et l'*agapé* ou l'amour, considéré par le Pape comme le plus important de tous (cf. 1*Co* 12,31-13,13)[95]. Le dernier des trois critères, la charité, tel qu'il est présenté par lui, et qui est déjà selon la tradition patristique une preuve ou une condition de la présence de l'Esprit Saint lui-même jointe à ses dons, et non seulement de ces derniers, nous amène à mieux comprendre une profonde unité, voire nécessité de la présence de la grâce, de ces deux types de la grâce ensemble, pour pouvoir parler d'un usage correct des charismes[96]. Selon ce que nous avons dit à propos des charismes néotestamentaires et qui n'est en réalité que la thèse paulinienne, tournée à l'affirmatif, de 1*Co* 13,1-3, l'amour convertit même les grâces qui ne peuvent apparemment servir

---

93 Cf. disc. à la Rote Romaine, 28 janv. 1971, 135.

94 Cf. aud., 17 mai 1967, 777.

95 Cf. disc. au III[e] Congrès Intern. du Renouveau charismatique catholique, 19 mai 1975, 366-367. S. Thomas trouve des critères semblables, à propos de l'unité de l'Eglise dans la diversité des états, des offices et des grades, référés à 1*Co* 12,7.24-25; *Ep* 1,23; 4,16, où la diversité, nécessaire au Corps du Christ composé de divers membres, loin d'empêcher l'unité, est favorable au maintien de la paix, l'unité étant assurée justement par ces trois facteurs: foi, charité et service mutuel (cf. THOMAS D'AQUIN, *S. Th.* II-II, q. 183, a. 2, ad 1[um]).

96 Le Pape cite ici s. Fulgence de Ruspe (cf. FULGENCE DE RUSPE, *Contra Fabianum*, VIII, XXVIII, in CCSL 91a, 809-810), pour qui l'Esprit Saint peut conférer ses dons sans y être présent lui-même, cependant lorsqu'il accorde l'amour, c'est lui-même qui est aussi présent par la grâce (cf. disc. au III[e] Congrès Intern. du Renouveau charismatique catholique, 19 mai 1975, 366-367). La citation patristique démontre qu'il ne s'agit pas du discernement de l'authenticité des dons, comme lorsque la doctrine de la foi est mise en doute, – car il est ici question de dons que l'Esprit Saint confère lui-même, – mais plutôt de leur usage correct, chrétien. La distinction de Fulgence correspond à celle scolastique, entre la Grâce incréée, et la grâce créée (cf. aud., 26 mai 1971, 471), suivie par s. Thomas (cf. THOMAS D'AQUIN, *S. Th.* I, q. 43, aa. 3 et 5).

qu'aux autres, en grâces qui peuvent être utiles également à celui qui les reçoit.

1.5 *Vivre dans la grâce de Dieu comme critère général du discernement et de l'exercice correct des charismes*

La logique de la grâce pentecostale comporte donc une conséquence pratique pour le discernement et l'exercice des charismes: on ne peut pas considérer seulement leur expression extérieure, visible et fontionnelle, les aspects intérieur et extérieur du don de l'Esprit doivent se correspondre. Selon le Pape, «vivre selon l'Esprit» suppose non seulement «être», mais aussi «agir», et inversement (ce qu'il rapporte à *Jn* 14,23; *Ga* 5,25)[97]. Si donc en face de la liberté de l'Esprit Saint qui «souffle où il veut» (*Jn* 3,8), «nous ne pouvons donc pas tracer, sur le plan doctrinal et pratique, des normes exclusives concernant les interventions de l'Esprit Saint dans la vie des hommes», car «il peut se manifester sous les formes les plus libres et les plus imprévues», toutefois «pour quiconque veut capter les ondes surnaturelles de l'Esprit Saint, il y a une règle, une exigence qui s'impose d'une façon ordinaire: la vie intérieure»[98], nécessaire pour la vie personnelle du croyant, mais aussi pour la commuanuté visible des disciples du Seigneur. Alors que la structure ordinaire, institutionnelle de l'Eglise est selon le Pape la grande voie par laquelle l'Esprit arrive jusqu'à nous (en référence à 1*Co* 4,1; 2*Co* 6,4), il met aussi en valeur une nouvelle signification que la Pentecôte donne à la société «Eglise», qui est ainsi gouvernée par l'appel divin, c'est-à-dire une vocation intérieure de l'Esprit, et par l'autorité pastorale extérieure, comme guide compétent pour rencontrer Dieu[99]. Autrement dit, si l'effusion de l'Esprit a besoin de son périmètre ordinaire qui se trouve dans le visible, dans l'institution ecclésiale, inversement, l'Eglise a un besoin permanent de l'Esprit Saint qui convertit le «corps visible de l'Eglise» en «Corps mystique du Christ»[100]. C'est ainsi que le Pape parle souvent aussi bien de «l'effusion», que de l'«infusion de l'Esprit», pour le croyant, comme pour l'Eglise[101]. Malheureusement, les conditions psychologiques et sociologiques de notre monde ne favorisent pas cette démarche, et l'on expérimente plutôt de violents vents

---

[97] Cf. aud., 23 juin 1971, 546-547.

[98] Aud., 17 mai 1972, 509; trad. fr., 508. Cf. également aud., 29 nov. 1972, 1211.

[99] Cf. aud. du 21 févr. 1973, 145; 1 juin 1977, 546. Cf. aussi notre ch. III, nt. 56.

[100] Cf. hom., dimanche de Pentecôte, 25 mai 1969, 308-310, ici 310; la traduction en français est nôtre.

[101] Cf. audd., 17 mai 1967, 776; 26 mai 1968, 1171; 16 oct. 1974, 937.

contraires. L'homme moderne se retrouve comme un être extraverti, réduit même à l'extériorité. Or, «celui qui n'a pas de vie intérieure, n'a pas la capacité ordinaire de recevoir l'Esprit Saint, d'écouter sa voix ténue et douce, de suivre ses inspirations, de bénéficier de ses charismes». Cependant, loin de désespérer, le Pape jette sur cette situation un regard prophétique: elle devient un motif de supplication-invocation et lui fait plutôt y entrevoir un prélude de «l'épiphanie chrétienne de l'Esprit»[102]. Les charismes, fonctions, services, ministères, vocations, états de vie, ont tous besoin de cette intériorité, pour être des expressions ecclésiales extériorisées de la grâce intérieure de l'Esprit, signes visibles de l'événement de Pentecôte[103], qu'il s'agisse des «dons charismatiques» ou «hiérarchiques»: des évêques, des prêtres, des religieux, des autres fidèles, et même de l'Eglise elle-même en tant que telle, en tant qu'un «nous»[104].

Dans ce contexte, il semble que «vivre dans la grâce de Dieu» comprise en même temps comme «Grâce Incréée», l'Esprit Saint lui-même, et comme «grâce créée», avec tous ses bienfaits et effets, défendant en nous un «état de grâce» en tant que question de vie et de mort[105], est chez Paul VI comme un fil rouge de la compréhension, de la réception et de l'exercice correct des charismes, résumant en quelque sorte aussi bien le mystère lui-même de la présence et de l'animation divine de l'humanité croyante, selon ses propres expressions, que les conditions nécessaires pour le vivre en vérité et cohérence[106]. Le Pape propose ainsi un critère plus général du discernement de l'expérience et de la

---

[102] Cf., d'abord, aud., 23 mai 1973, 470; 471; puis, pour la citation, aud., 6 juin 1973, 478; trad. fr., 602. Pour «epifania cristiana dello Spirito», cf. aud., 26 sept. 1973, 888; trad. fr., 851.

[103] Cf. aud., 26 juin 1974, 596. Dans l'hom. de Pentecôte, du 25 mai 1969, 309, s'adressant aux prêtres et aux futurs prêtres, il invoque la nécessité de vivre personnellement le mystère vivant de l'Esprit en nous, dont dépend le salut, mais aussi «il valore mistico effettivo e anche l'esercizio benefico e fecondo del nostro ministero (salva la sua intrinseca e autonoma efficacia sacramentale) deriva in non piccola misura da questa interiore sorgente». Dans l'hom. et le disc. successif à la II[e] Assemblée générale du Synode des Evêques, du 30 sept. 1971, 842-843; 848, il parle du besoin de l'attitude d'humilité, de liberté de toute sorte de pression et des manières de penser «du monde», des mentalités profanes et séculières (cf. aussi aud., 17 mai 1972, 509), de l'attente confiante propre au croyant, de prière, de l'imploration continue de l'Esprit Saint, pour obtenir l'assistance de l'Esprit Saint et entendre l'Esprit qui parle dans les cœurs et comprendre ce qu'il dit aux Eglises (cf. *Ap* 2,6; *Ac* 1,14; 2,42).

[104] Cf. aud., 29 nov. 1972, 1211.

[105] Cf. aud., 28 févr. 1973, 168; hom., 25 mai 1969, 309; aud., 23 juin 1971, 547.

[106] Cf. audd., 5 juin 1974, 525; 17 mai 1972, 509.

conduite de l'Esprit, qui semble englober en effet tous les autres. Cet «état de grâce» n'est pas selon lui une donnée intérieure abstraite, ni d'abord morale, mais il suppose un art de vivre, toute une suite d'attitudes opérationnelles qui découlent de cette consciente et réelle «animation charismatique», animation par la grâce[107]. Il se situe en effet à l'intérieur de la logique de la Pentecôte qui a inauguré un nouveau mode de communication de Dieu avec les hommes accompli désormais dans l'Esprit, une relation directe et personnelle élevée à la qualité de communion, à travers l'inhabitation de Dieu, Un et Trine, dans l'âme des disciples du Christ[108]. C'est seulement ainsi que l'on pourra parler des «charismes de la spiritualité chrétienne authentique et primitive, de la spiritualité de Pentecôte»[109], qui respecteront en même temps et le don, et le Donateur. Si, comme nous l'avons vu, le contact du bienfaiteur et de celui qui est «grâcié» rentrait dans la signification première biblique de la grâce et dans le concept même des charismes comme dons de la grâce, celle-ci est caractérisée par Paul VI précisément comme la communion de la vie divine en nous[110]. Ainsi, le critère paulinien-pontifical de «vivre dans la grâce de Dieu» qui pourrait résumer tous les autres mentionnés, correspondrerait-il à une vie chrétienne intégrale, qui se rapporterait à la «vie pneumatique» intégrale, paulinienne-néotestamentaire, et inversement, la vie dans l'Esprit ou la conduite de l'Esprit devrait donc intégrer l'ensemble de la réalité chrétienne comme communication et communion avec Dieu, dans son expression plus mystique ou personnelle, et dans son expression plus ecclésiale. Pour le Pape en effet, cette animation ou action intégrale de l'Esprit s'accomplit proprement à travers sa grâce, ses dons et ses charismes. Il réfère souvent cette «synthèse doctrinale» au Concile, et notamment à *LG* 4, qui affirme que l'Esprit agissant dans l'Eglise et dans les cœurs des fidèles, pour réaliser le projet trinitaire du salut, se sert de différents moyens pour guider, instruire, unifier, embellir l'Eglise, dont les dons hiérarchiques et charismatiques, les fruits de l'Esprit, les vertus[111].

Pour pouvoir vivre ainsi dans la grâce, Paul VI indique plusieurs moyens concrets ou «réalités qui découlent de l'action de l'Esprit sur

---

[107] Cf. hom., 25 mai 1969, 309; aud., 23 juin 1971, 546-547. C'est nous qui traduisons ces expressions.

[108] Cf. audd., 26 juin 1974, 596; 28 févr. 1973, 168-169.

[109] Aud., 21 févr. 1973, 145; cf. trad. fr., 252.

[110] Cf. aud., 26 mars 1969, 900.

[111] Cf. audd., 26 juin 1974, 595-596; 17 mai 1967, 776; 16 oct. 1974, 937; hom. de Pentecôte, 25 mai 1969, 308-310.

l'âme humaine» et qui seraient des «véhicules de la grâce en nous»[112]. S'il y a d'une part une action souveraine de l'Esprit qui, soufflant «où il veut», peut se manifester en des formes libres, nouvelles, non prévues[113], il y a aussi d'autre part des canaux habituels, ou ordinaires de la grâce et de l'Esprit que sont la structure institutionnelle de l'Eglise[114], les sacrements, dont le baptême, la confirmation, la pénitence[115], la foi, le silence, le recueillement, la prière, l'écoute. Lors d'une audience générale, Paul VI choisit pédagogiquement, d'une autre manière, trois moyens plus précis pour pouvoir vivre cette animation de l'Esprit, au niveau personnel et ecclésial: besoin de l'invocation de l'Esprit Saint, comme première dévotion, premier culte; culte de l'état de grâce; vie et service de charité[116]. Mais toutes ces manières mnémoniques diverses, qui peuvent sembler parfois contradictoires, de mettre en valeur tel ou tel aspect, selon les occasions, selon les besoins de l'auditoire et du moment, en présentant les éléments et les moyens donnés pour vivre une nouvelle Pentecôte et pour discerner et exercer correctement les charismes de la Nouvelle Alliance, ne seront à chaque fois qu'une parmi tant d'autres explicitations possibles offertes par le Pape, de ce critère plus général des charismes qu'il définit comme «vivre dans la grâce de Dieu», dans «l'état de grâce». Il semble que cette réduction à l'essentiel ne peut que contribuer à mettre davantage en lumière le lien natif des charismes avec la grâce et la nécessité de leur cohérence avec leur propre source, en tant que ses effets ou dons, que saint Paul lui-même a voulu imprimer jusque dans leur nom grec[117].

1.6 *Synthèse de la doctrine des charismes chez Paul VI*

1.6.1 Diversité des emplois et rapprochement des langages théologiques

La diversité des emplois de «charisme» dans l'enseignement de Paul VI, aux cinq-six sens principaux que nous avons relevés (il y a sûre-

---

112 Aud., 17 mai 1972, 508; trad. fr., 508.

113 Cf. aud., 17 mai 1972, 508-509.

114 Cf. aud., 21 févr. 1973, 145.

115 Cf. disc. au III[e] Congrès Intern. du Renouveau charismatique catholique, 19 mai 1975, 367-368.

116 Cf. audd., 29 nov. 1972, 1213; 16 oct. 1974, 939; 6 juin 1973, 477. Paul VI introduira l'invocation «benedetto lo Spirito Santo Paraclito», pour remédier à une lacune dans la piété populaire (cf. aud., 20 mai 1964, 888). Y. Congar parle, dans le même sens, de la nécessité de l'épiclèse dans la vie de l'Eglise «tout entière épiclétique» (cf. Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, 153; 155; 343-352).

117 Pour ce lien des charismes avec la grâce, chez Paul VI, cf. ch. III, ntt. 9 et 10; 127-130; 136-138, avec le texte relatif; et chez s. Paul, cf. I, ntt. 111; 165-169.

ment d'autres manières possibles de voir), témoigne en définitive d'une très grande étendue de sa compréhension du vocable. Paul VI tente en effet un certain rapprochement des deux ou trois langages théologiques divers au sujet de la réalité des dons de l'Esprit Saint: celui du catéchisme classique, héritier de la théologie scolastique, avec celui plus contemporain et pastoral de Vatican II, et ces deux derniers, avec celui de la Bible et des Pères, comme fruit de la recherche d'une meilleure correspondance aux sources, une des priorités du Pape, en accord avec les principes conciliaires[118].

Fidèle à sa formation thomiste, le Pape reprend souvent la subdivision scolastique en deux types de la grâce: celle qui rend «agréable à Dieu» (*gratia gratum faciens*), et celle qui ne comporte pas de soi cet avantage, dont les divers dons spirituels (*gratiae gratis datae*) identifiés avec les charismes[119]. Selon lui, ils recouvrent deux grands domaines de l'action de l'Esprit: dans le cœur des fidèles, d'une part, comme expression de la vie mystique du chrétien, en vue du bien de la relation personnelle avec Dieu (dont les vertus, les fruits et les sept dons de l'Esprit), et dans l'Eglise, d'autre part, en vue du bien du prochain et de la communauté des fidèles (dont les prérogatives spéciales, divers charismes, services et fonctions)[120]. Toutefois, à regarder de près, certaines grâces échappent à un classement trop rigoureux, et nous avons vu Paul VI lui-même énumérer à plusieurs reprises parmi les charismes des dons qui pourraient de soi relever plutôt de la grâce sanctifiante, comme la conversion, la rencontre avec Dieu, la prière ou la contemplation, de même que le contact mystique avec Dieu, l'attrait vers l'intériorité, la vie nouvelle, le sacrifice, ou encore les grâces qui se trouveraient plutôt du côté des traditionnels «sept dons de l'Esprit», ou de ses fruits, ou des vertus, telles la sagesse, la joie et la charité[121]. L'inclusion – ou plutôt le rétablissement, par rapport au sens paulinien des charismes – des vocations parmi les charismes, désormais plus explicite que dans le Concile, poserait de même un problème à ce classement trop exclusif. Serait-ce une incohérence de la part de Paul VI?

Alors que le Concile de Trente s'était concentré sur l'aspect social et visible, Vatican II, selon le Pontife, a pris en compte aussi l'aspect

---

118 Cf. enc. *Ecclesiam Suam* 17; 32; 52; cf. aussi notre ch. II, nt. 25.

119 Cf. notre ch. I, ntt. 27; 137; et ch. III, nt. 234.

120 Cf. audd:, 26 juin 1974, 596; 16 oct. 1974, 939, référé à THOMAS D'AQUIN, *S. Th.* I-II, q. 111, a. 4.

121 Cf. ch. III, 1.1.3, sens très large des charismes.

de mystère et celui pneumatologique, de l'Eglise[122]. Le dernier Concile, sans l'ignorer, n'a pas développé l'aspect intérieur, personnel des charismes dans la vie chrétienne, portant son intérêt davantage sur la formation de la communauté ecclésiale, d'après Paul VI lui-même[123], et par conséquent, sur l'aspect corrélatif, fonctionnel des charismes. En mettant en valeur le but social des charismes, en tant que divers services utiles pour l'Eglise, le Concile rétablissait semble-t-il un équilibre, après de longs siècles où les charismes ont été cantonnés au domaine de l'extraordinaire, de la vie mystique des âmes saintes, ou bien semblaient être employés à propos d'une seule fonction, celle de l'infaillibilité, comme dans l'inachevé Vatican I[124]. Faisant ainsi, Vatican II n'a cependant pas restreint, contrairement à certaines interprétations, la finalité des charismes à la seule fonctionnalité ecclésiale opérationnelle, immédiate et visible[125]. Il semble que Paul VI, en indiquant aussi le côté intérieur, personnel, quelquefois même mystique des charismes, comme une invitation à la communication surnaturelle avec Dieu et donc une «chance» pour notre temps, a voulu palier cette lacune, en en rétablissant à son tour une vision plus équilibrée où les différentes fonctions des charismes se rencontrent et se complètent réciproquement. En ce sens, il est impressionnant de constater le nombre d'interventions où le Pape rappelle avec insistance cette nécessité de predre en compte l'aspect typique de la religion, à savoir spirituel, intérieur, «vertical», devant le danger d'une réduction toute «horizontale», extérieure, philanthropique, sociologique, culturelle et folklorique de certains courants humanistes, dépourvus de la dimension proprement religieuse de grâce, de foi, et face à la sécularisation dominante, jusque dans certaines formes d'action pastorale[126]. Sujet qui

---

122 Cf. III, nt. 64-66, avec le texte relatif auquel les notes renvoient.

123 Cf. ch. II, nt. 179.

124 Nous avons vu que le Concile utilisait cependant d'autres expressions désignant des charismes extraordinaires, et que l'étude des textes de l'*iter* de Vatican I nous ouvrait des perspectives charismatiques beaucoup plus larges que ce que ne nous offraient les seuls textes officiels de ce Concile inachevé, préparant déjà de loin la réflexion du Concile Vatican II, cf. notre ch. II, ntt. 22-23 et 25-26; 38-39.

125 Cf. ch. II, 46 et 73. Sans que nous puissions entrer dans les détails historiques, force est de constater que malgré les précisions thomistes, on a toujours continué à considérer les charismes également dans leur aspect ou fonction personnelle, voire quelquefois les y réduire. Mais Léon XIII attribuait (1897) aux charismes un rôle en même temps dans l'Eglise et dans les âmes (cf. LÉON XIII, lettre enc. *Divinum illud munus*, 645).

126 Cf. surt. aud., 26 mars 1969, 898-899; cf. aussi notre ch. III, ntt. 70; 74; 102.

semble ne pas être périmé, également jusque dans diverses matières théologiques et ecclésiales.

Ainsi, la distinction qui est devenue «traditionnelle» et quelquefois très marquée dans la théologie, au point de signifier une séparation, apparaît dans l'enseignement de Paul VI davantage sous l'aspect de l'unité. Les deux éléments trouvent en effet chez lui leur harmonisation proprement dans la Personne elle-même de l'Esprit Saint; dans la Pentecôte en tant qu'événement déclencheur, avec ses effets d'«effusion» et d'«infusion» de l'Esprit, et dans la notion de «grâce» tout court, qui leur sert de pont, les englobant et les résumant tous deux, à la manière biblique, comme il semble. En évoquant les deux champs préférés de l'action de l'Esprit, dans les cœurs des hommes et dans l'Eglise, et synthétisant par cette «réduction mnémonique» l'action mystérieuse de l'Esprit, alors que l'exposé de son ampleur réelle aurait demandé des traités interminables, Paul VI, poursuit la piste conciliaire, et rend davantage compte de la complexité et de l'unité simultanées de l'action de l'Esprit Saint; de la complexité et de l'unité de la Pentecôte; de celle de la grâce de Dieu. C'est en effet de la nécessité fondamentale de la grâce, ni plus ni moins, que découle aussi pour le Pape la nécessité d'une Pentecôte toujours renouvelée dans l'histoire et, avec elle, d'une nouvelle abondance non seulement de la grâce sanctifiante, mais aussi des charismes, représentant de cette façon la double forme sous laquelle le don de l'Esprit Saint est offert aux hommes[127].

Ces deux types de grâce liés à la Pentecôte sont tous deux insérés dans le plan de la rédemption de Dieu, accompli par le Christ, dans la puissance de l'Esprit Saint, et continuent à se réaliser à travers l'animation vivifiante de ce dernier en faveur de l'Eglise et de chacun de ses membres[128]. Les charismes ne sont donc pas isolés, mais présentés comme partie de cette action intégrale de l'Esprit, et de Dieu Un et Trine, qui s'appelle grâce: une intervention divine qui dépasse les possibilités humaines et l'ordre de la nature, mais nécessaire tant pour le salut personnel de l'homme, que pour l'accomplissement du dessein du salut en faveur de l'Eglise et de l'humanité, et que Paul VI met en lien direct avec la doctrine de la grâce et de la justification du Concile de Trente

---

[127] Cf. aud., 16 oct. 1974, 939. Le Pape mentionne (*ibid*., nt. 12) à ce propos un livre du card. Suenens sur le Renouveau charismatique, qui venait de sortir (cf. L.-J. SUENENS, *Une nouvelle Pentecôte?*). DANIEL-ANGE, *Paul VI*, 159, relève l'importance capitale de ce discours de Paul VI pour la question des charismes.

[128] Cf. audd., 22 juin 1977, 633-637; 12 oct. 1966, 871.

(cf. *DS* 1520-1583), avec l'enseignement du Concile Vatican II, ainsi qu'avec la théologie contemporaine, à partir de la doctrine biblique et patristique[129]. Ainsi les charismes, trouvent-ils leur sens dans le concept même de la grâce auquel Paul VI applique aussi des catégories scolastiques: la Grâce incréée, l'Esprit Saint lui-même, et la grâce créée, qui contient tous ses bienfaits ou effets, communiqués en une expérience multiforme et unifiante de l'animation charismatique [130]. Il semble que le Pape rappelle ainsi que, s'il faut honorer les dons, il faut honorer en même temps le Donateur.

Par conséquent, Paul VI invite la théologie à approfondir plus encore le mystère de la présence et de l'action de l'Esprit dans l'histoire du salut, étant donné que sa Personne et son œuvre font partie des vérités essentielles de la foi[131]. Le Pape exhorte à donner la suprême importance au mystère de l'Esprit Saint qui demeure en nous et nous inspire, nous vivifie, nous sanctifie, donc aux divers aspects du même mystère[132]. Ainsi, distinguant, mais sans séparer, il fait apparaître les charismes dans une admirable synthèse doctrinale, cueillie à partir des documents conciliaires, des divers aspects et éléments de l'animation surnaturelle de l'Esprit, tous résultats de cette effusion complexe. L'enseignement sur les opérations, les vertus infuses, les dons et les fruits spirituels enrichissant l'âme, est mis par Paul VI en lien strict avec celui de *LG* 4 basé davantage sur les fondements bibliques, qu'il cite souvent en partie ou même en entier, sur la présence, la conduite, l'activité multiple et unie de l'Esprit dans l'Eglise et dans les cœurs des fidèles, qui inclut aussi bien les dons hiérarchiques et charismatiques, que les fruits de l'Esprit[133]. Cette manière de voir complète aussi, sans la nier, la présentation synthétique semblable des charismes, quoique avec un accent davantage christologique, par Pie XII, qui les situait parmi les divers dons, grâces, vertus, découlant de la plénitude du Chef et communiqués par l'Esprit[134]. Sans doute, le rapprochement plus exact des différents langages théologiques exprimant ces activités de l'Esprit, fait-il partie de ce travail qui reste encore à accomplir et auquel invite Paul VI.

---

[129] Cf. aud., 16 oct. 1974, 938-939. La grâce y est décrite comme l'«azione di Spirito Santo in noi», en référence à *Rm* 5,5; 1*Co* 3,16, etc. (cf. aud., 17 mai 1972, 508).

[130] Cf. aud., 26 mai 1971, 471. Cf. hom. du dimanche de Pentecôte, 25 mai 1969, 309.

[131] Cf. exh. ap. *Marialis cultus*, nn. 26 et 27.

[132] Cf. hom. du dimanche de Pentecôte, 25 mai 1969, 309; audd., 17 mai 1967, 778; 6 juin 1973, 477.

[133] Cf. aud., 17 mai 1967, 776-777. Cf. aussi hom. du dimanche de Pentecôte, 25 mai 1969, 308-310; aud., 26 juin 1974, 596.

[134] Cf. PIE XII, enc. *Mystici Corporis*, 215; 223; 230.

Le Concile a reconnu la dépendance des fonctions et des services dans l'Eglise des charismes, et en continuité avec le Concile, Paul VI a restitué plus explicitement à ces derniers une place constitutive et par là, en quelque sorte nécessaire, basée sur le baptême, dans la vie et l'activité «normale» des chrétiens, car c'est le don de l' Esprit, conféré aux baptisés, qui est le fondement des dons charismatiques que l'Esprit leur offre[135]. Peut-être un des grands mérites de Paul VI vis-à-vis des charismes, en faisant dériver le besoin des charismes du besoin absolu de la grâce de Dieu[136], est-il de les avoir resitués, en complément du Concile, à l'intérieur d'un discours plus ample de la communication de grâce et de la vie de grâce non seulement de l'Eglise en tant que telle, mais aussi de chacun des baptisés, de même qu'en continuité avec le regard du Concile, à l'intérieur de la présence de Dieu dans l'histoire et de son dessein du salut pour l'humanité[137]. Il renoue ainsi avec le sens biblique, étymologique des charismes, le sens sur lequel saint Paul voulait attirer l'attention en leur donnant le nom de χαρίσματα dérivé de la grâce et appelant quelquefois le salut lui-même χάρισμα[138]. De même, à travers l'horizon du Royaume qui sort des logiques purement intramondaines, la «normalité» mentionnée se mesure plutôt sur l'économie «ordinaire» de ce dessein divin, qualitativement supérieure, dans laquelle le Pape reconnaît aux charismes une certaine signification ou orientation eschatologique, par leur ouverture à l'Esprit[139]. En effet, selon Paul VI, la nouvelle navigation ou mise en marche «pneumatique» ou «charismatique» de l'humanité croyante, sans être réduite au relatif et au contingent de l'histoire, au seul aspect utilitaire, ce qui peut être une

---

135 Cf. disc., 17 sept. 1973, 128-129; cf. aud., 24 nov. 1965, 1105; 1107.

136 Paul VI illustre ce besoin absolu de la grâce, par le cas de Pierre dont le nom représente déjà, par grâce et non par ses capacités humaines, un charisme spécial, en tant que rocher, sécurité, stabilité, fidélité. La «force dans la foi […] qu'il a été donné à Pierre de transmettre» ne peut être qu'un don gratuit de la grâce et de la miséricorde de Dieu, un charisme (cf. hom. d'ordinations épiscopales, 29 juin 1973, 671) donné à un homme dont la foi avait proprement vacillé, montrant «quanto la nostra fedeltà sia fragile e volubile, e quanto essa abbia sempre bisogno del carisma» (hom. *In Coena Domini*, 4 avr. 1971, 275). Cf. notre ch. III, nt. 19. Pour le ministère de Paul comme don de la grâce qui se déploie dans la faiblesse humaine, cf. ch. I, ntt. 243-244.

137 Cf. aud., 24 nov. 1965, respectivement, 1105 et 1107.

138 Pour la grâce comme premier des charismes, cf. hom., 25 mai 1969, 308.

139 Cf. aud., 6 juin 1973, 477. La religion chrétienne, la rencontre avec Dieu, est en ce sens un miracle, qui relève du domaine charismatique, mais qui est en même temps, selon Paul VI, «in un certo senso, normale, perché rientra nell'economia del regno di Dio» (aud., 21 févr. 1973, 144).

vraie tentation de l'homme religieux, doit avoir en vue le port eschatologique, en s'intégrant dans la dimension du Règne de Dieu *in fieri*[140].

1.6.2 Dynamique charismatique: de l'intérieur vers l'extérieur

Sans que nous puissions développer davantage en ce lieu des distinctions possibles du travail de la grâce en tant que telle, interne et externe, dans l'homme et dans l'Eglise, il semble que Paul VI nous indique à plusieurs reprises que dans les charismes eux-mêmes s'exprime une logique ou une dynamique semblable, qui unit en eux les deux dimensions: de l'intérieur vers l'extérieur. Paul VI apporte une attention particulière à cette unité entre l'aspect interne et externe de l'action de l'Esprit dans la vie des chrétiens, comme dans celle de l'Eglise, ce qu'il fonde encore dans l'événement même de la Pentecôte. Celle-ci marque, selon lui, le moment où la présence transcendente de Dieu qui, par l'opération invisible de l'Esprit, descend parmi les hommes, prend en quelque sorte forme d'un fait sensible, comme une expérience intérieure et personnelle, mais qui se manifeste et s'exprime extérieurement. La dynamique de Pentecôte rend ainsi l'homme, de timide et d'inapte qu'il était, capable autant de contemplation que d'action extérieure, de même qu'elle fait de l'Eglise une société de type particulier, humano-divine, animée par une énergie prophétique, surnaturelle, nouvelle et incoërcible, et toute spéciale: l'Esprit Saint[141]. Ainsi, en considérant les charismes divers, Paul VI prend en compte non seulement leur aspect opérationnel et visible, mais aussi intérieur, comme p. ex. à propos des charismes des évêques[142], des vocations en général[143], du charisme des instituts, de celui de la vie religieuse ou des fondateurs[144].

---

[140] Cf. aud., 23 mai 1973, 470.

[141] Cf. audd., 26 sept. 1973, 887-888; 5 juin 1974, 525-526; hom. de Pentecôte, 18 mai 1975, 533.

[142] Cf. hom. des ordinations épiscopales, 13 févr. 1972, 219; nous le présentons un peu plus loin, cf. *infra*, III, nt. 146. Cf. aud. du 26 mai 1971, 47: l'Esprit comme «ispiratore interiore dei maestri esteriori».

[143] Cf. hom., 2 févr. 1975, 186, où le Pape se réfère à Thomas d'Aquin Cette description de la vocation-charisme se rapproche de celle des «dons de l'Esprit» au sens scolastique.

[144] Le «charisme de la vie religieuse», «fruit de l'Esprit Saint toujours agissant dans l'Eglise» (*ET* 11) représente un élan intérieur qui est le «dynamisme propre à chaque famille religieuse» lié à l'appel de Dieu, et une forme extérieure d'institution humaine déterminant la «physionomie propre» des instituts (cf. *ET* 12). Cf. III, nt. 41, pour l'identification par Paul VI de «carisma originario del Fondatore» avec ce que rend l'expression conciliaire «spirito primitivo degli istituti» (*PC* 2).

Paul VI expose ainsi la complexité du donné charismatique, qui n'est pas uniquement une question de vocabulaire. Vatican II a déjà été sensible à cette dimension, en définissant les charismes comme ce qui rend apte et disponible à assumer diverses tâches et ministères dans l'Eglise (cf. *LG* 12b), donc non simplement comme dons fonctionnels eux-mêmes, mais aussi comme dons dispositifs, préparatoires, en amont des attitudes opératives. En parlant de la grâce comme charisme qui infuse dans les cœurs un attrait irrésistible vers Dieu, Paul VI aurait aussi suivi et explicité, comme il semble, *PO* 9b, qui rapprochait des charismes «l'attrait de certains pour une vie spirituelle plus profonde»[145]. Ceci réflète la complexité de la grâce elle-même, de l'action divine et de ses effets dans l'homme et dans l'Eglise qui, – partant du Donateur vers celui qui reçoit le don, depuis les plus intimes inspirations jusqu'à leurs réalisations dans une forme de vie ou dans un service ou ministère concret (ceux-ci pouvant comporter à leur tour différentes composantes charismatiques), – peut être contemplée dans toute l'étendue de ses opérations, selon l'aspect singulier que l'on veut considérer. Paul VI l'explique en particulier pour le cas de l'évêque. Pour lui, «le charisme propre de l'épiscopat est la diffusion de l'Evangile dans le monde, un charisme qui exalte et qui consume, comme une flamme», aussi bien une fonction extérieure, qu'un don intérieur spécial correspondant, une grâce d'habilitation et de fortification, qui accompagne sa destination au ministère. Ce don représente aussi plusieurs réalités, selon l'étape que l'on contemple de ce «passage mystérieux et humain, de Dieu, du Christ jusqu'à son ministre, et du ministre aux âmes, au Peuple de Dieu», que la grâce divine doit se frayer pour pouvoir être intégrée, en quelque sorte «humanisée» et pour qu'ainsi un don offert puisse devenir un don reçu, et un don offert à son tour aux autres, à l'Eglise et en Eglise[146]. Il est intéressant de voir que le Pontife considère le charisme non seulement à son point de départ divin, ni seulement à son point d'aboutissement humain, mais aussi en toutes ses étapes de ce passage de la grâce à des réalités humaines. Ainsi, pour le cas de l'é-

[145] Cf. aud., 9 sept. 1970, 855. Pour la description conciliaire des charismes comme dons dispositifs, en *LG* 12b, cf. notre ch. II, ntt. 75.

[146] «Il carisma proprio dell'Episcopato è la diffusione del Vangelo nel mondo, un carisma, che esalta e che consuma, come una fiamma divorante». C'est «una grazia abilitante e corroborante: *Potens est enim Deus, ut augeat vobis gratiam suam*». Il est «carisma della carità, Parola e Grazia e governo, nell'atto del suo misterioso e umano passaggio, da Dio, da Cristo al suo ministro, e dal ministro alle anime, al Popolo di Dio; è il carisma del servizio dell'amore e per amore» (hom. des ordinations épiscopales, 19 mars 1966, 113). La trad. fr. est nôtre.

vêque, Paul VI parle du «charisme de pouvoir pastoral», «charisme intérieur et extérieur», reçu par lui en Eglise par une double com*mission* du Christ et de l'Esprit, et qui se réalise à travers l'exercice du triple *munus*, celui du magistère, du ministère et du gouvernement, que le Pontife réfère à 1*Co* 12,4-6, avec «*divisiones gratiarum*», «*divisiones ministrationum*», «*divisiones operationum*» pauliniens, ce qui peut être, selon Paul VI, considéré du côté de facultés épiscopales, ou bien davantage de celui des dons de l'Esprit Saint, en vue du service[147].

2. **Les charismes dans le Magistère de Jean-Paul II**

Sous le Pontificat de Jean-Paul II, dans sa bouche et sous sa plume en particulier, non seulement le mot et la notion de «charismes» rentrent dans le vocabulaire théologique, mais aussi, semble-t-il, leur réalité même retrouve définitivement sa place dans l'ecclésiologie postconciliaire. Après la redécouverte providentielle par l'Eglise de la dimension charismatique constitutive d'elle-même, grâce en particulier au Concile[148], cet effort ayant été poursuivi et encouragé par Paul VI, et dans la mouvance d'un certain épanouissement charismatique ecclésial qui a suivi, Jean-Paul II reconnaît et confirme non seulement des charismes déjà nommés expressément jusqu'alors, mais s'ouvre à une gamme plus grande encore de dons, de vocations et de ministères divers dans le Corps de l'Eglise pour y reconnaître également une inspiration divine et une action charismatique de l'Esprit Saint. Dans cette large et multicolore application des charismes, telle une symphonie ecclésiale ainsi constituée, nous nous contentons de tracer des grandes lignes, étayées par quelques exemples significatifs, en tâchant de rassembler et d'ordonner de façon rationnelle le contenu essentiel de l'enseignement de Jean-Paul II à notre sujet, sans prétendre en fournir un tableau exhaustif.

---

[147] Il s'agit de «charisma potestatis pastoralis, Episcopis Ecclesiae Dei collatum secundum certam Christi voluntatem et Spiritus Sancti mandatum [en référence à *Ac* 20,28]. Charisma igitur interius atque exterius Episcopi in eo positum est, quod ipse ad regendam vocatur illam gregis dominici portionem, quae est ei commissa et ad unicam Ecclesiam pertinet; quod quidem charisma absolvitur exercitio triplicis muneris pastoralis: scilicet magisterii, ministerii ac regiminis […]: hae sunt pariter Episcopi facultates, pariter Spiritus dona» (hom. des ordinations épiscopales, 13 févr. 1972, 219). La traduction française *supra* est nôtre.

[148] Cf. JEAN-PAUL II, disc. aux Mouvements ecclésiaux et Communautés nouvelles, 30 mai 1998, n. 4.

2.1 *Etendue de la notion des charismes chez Jean-Paul II*

Ainsi, parmi les charismes déjà «consacrés» en leur usage par le Concile et par Paul VI ou tout au plus avec des variantes expressives nouvelles, Jean-Paul II mentionne le charisme de l'apostolicité[149], le déjà traditionnel charisme certain de vérité des évêques et aussi des charismes et des fonctions du Magistère vivant de l'Eglise, différents de ceux de la théologie, dans la poursuite cependant du même but: garder le Peuple de Dieu dans la vérité pour qu'il soit la «lumière du monde», ainsi que le caractère et le charisme épiscopaux, dont sont équipés pour la plupart les responsables des dicastères de la Curie romaine[150]. Il nomme de même le charisme de l'Esprit Saint que les ministres sacrés reçoivent du Christ ressuscité, dans la succession apostolique, à travers le sacrement de l'ordre, le charisme et le ministère sacerdotal dont il revient aux évêques de maintenir la continuité en y associant de nouvelles forces par l'imposition des mains[151]. Pour le Pape, la chasteté parfaite dans le célibat sacerdotal étant un charisme, don de Dieu à l'Eglise, elle porte sa dimension prophétique pour le monde actuel, comme signe du Royaume qui n'est pas de ce monde, mais un signe de l'amour de Dieu pour le monde (cf. *PDV* 29c). Le charisme de la virginité ou du célibat «à cause du Royaume des cieux» (*Mt* 18,12) est caractérisé par lui comme une nouvelle et surprenante possibilité offerte à l'homme par la grâce de Dieu[152]. De même, Jean-Paul II rappelle, en suivant saint Paul (cf. 1*Co* 7,7) et le Concile (cf. *LG* 11b), qu'au mariage ausssi bien qu'au célibat correspond un charisme particulier, une vocation, qui est à discerner dans la vie de chacun[153]. Il évoque aussi des charismes laïcs[154]. Il développe le thème du charisme ou don propre des époux et des pa-

---

149 Cf. exh. ap. postsyn. *Pastores gregis* 43h.

150 Cf., respectivement: lettre ap. *m. p. Ecclesia Dei* 4, même si le document n'est plus en vigueur, depuis que le *m. p. Summorum Pontificum* du 7 juil. 2007 de Benoît XVI l'a remplacé, étant donné qu'il s'agit ici d'un contenu théologique plus général, toujours valide (cf. *DV* 8); exh. ap. postsyn. *PDV* 55; const. ap. *Pastor Bonus* 9c.

151 Cf. ex. app. *ChL* 22a et exh. ap. *PDV* 41c. On peut observer que pour F. SUÁREZ, *De gratia Dei*. III, IV-V, 64-66, aussi bien «*character ordinis*», que «*potestas iurisdictionis*», de même que «*clavis scientia*» donnée au Pontife romain et au Concile général «*ab ipso approbato ad definiendas rei fidei*», de même que «*Apostolos, Opitulationes, Gubernationes*» (en référence à 1*Co* 12) sont clairement *gratiae gratis datae* et *charismata*.

152 Cf. exh. ap. *Familiaris Consortio* 16e et lettre enc. *Veritatis splendor* 22b.

153 Cf. *Lettre aux Prêtres* 5e, 25 mars 1995.

154 Cf. disc. aux participants d'un Congrès de la CEI, 30 août 1984, n. 2d.

rents chrétiens, celui du sacrement du mariage ou même du charisme propre de toute la communauté familiale[155]. Les différents charismes missionnaires sont décrits par lui comme un fruit du dynamisme communiqué par l'Esprit[156].

Cependant, Jean-Paul II discerne encore d'autres charismes originaux, preuve de son attention particulière aux catégories de membres de l'Eglise quelquefois restés dans l'ombre, et que l'on pourrait rapporter à l'enseignement paulinien de 1*Co* 12,21-27. Vatican II avait fait allusion à certains de ces dons, sans les appeler charismes, Paul VI les avait quelquefois mentionnés; en les reprenant et développant, toutefois sur la base de la longue tradition ecclésiale, Jean-Paul II leur apporte une confirmation, semble-t-il, comme charismes qui, dans diverses circonstances de la vie et selon les appels personnels, aident chacun à être aussi bien partie prenante du travail ecclésial, qu'à vivre sa propre «grâce d'état». Le Pape met en valeur le «génie» féminin ou les différents charismes dont l'Esprit Saint a doté les femmes au long de l'histoire du Peuple de Dieu, qu'il explique ailleurs comme «une sorte de "prophétisme" particulier de la femme» ou du «caractère "prophétique" de la femme dans sa féminité», comme accomplissement de la prophétie de Joël: «vos fils et vos filles prophétiseront» (*Jl* 3,1)[157]. Selon Jean-Paul II, une saine influence de ce charisme de la féminité peut être précieuse même, comme dans toute œuvre d'éducation, dans le parcours de formation des futurs prêtres (cf. *PDV* 66e; *ChL* 61-63). Les dons des femmes et ceux des hommes, sont en effet différents et réciproquement complémentaires (cf. *ChL* 49-50; *Propositiones* 46; 47). Jean-Paul II rappelle aussi le charisme des personnes âgées, qui est celui de combler les fossés entre les générations, avant qu'ils ne soient creusés (cf. exh. ap. *Familiaris consortio* [*FC* 27c]), et le charisme particulier de la croix qui est celui des personnes malades (cf. *VC* 83b). Sur la base scripturaire, il décrit encore le don de l'homme âgé comme celui de témoin de la tradition de foi, maître de vie, artisan de charité. Sur la base patristique, le Pontife développe en *ChL* 46a les spécificités de l'appel de l'enfance, de la jeunesse, de l'âge mûr ou encore plus avancé. Sur la base de l'expérience de l'Eglise, *ChL* 47b parle du don absolument gratuit de Dieu qu'est la fécondité missionnaire des enfants dans l'Eglise. Sur la base

---

155 Cf. exh. ap. *Familiaris Consortio* 5e et *Lettre aux familles* 16. Cf. *infra*, notre III, 2.2.1; texte relatif aux ntt. 167-169.

156 Cf. lettre enc. *Redemptoris Missio* 23d.

157 Cf., dans l'odre, lettre ap. *Mulieris dignitatem* 31e; 29f; 16b.d qui est référé à *Jl* 3,1.

conciliaire (cf. *AA* 4), il mentionne en *ChL* 56c-d les qualités, les dons de l'Esprit Saint, les dons de la grâce (à l'intérieur de l'état de vie laïque), adaptés aux états, aux conditions de vie de chacun, telles que vie conjugale et familiale, célibat et veuvage, état de maladie, activité professionnelle et sociale, dans une grande variété de vocations particulières et modalités selon lesquelles chaque membre de l'Eglise est ouvrier de l'édification du Corps mystique du Christ. Sur la base d'une suggestion des évêques (cf. *Propositio* 7), le Pape indique en *PDV* 17c et 31e-f les charismes toujours nouveaux dont s'enrichit le ministère presbytéral, selon les adaptations exigées par les conditions de vie et des temps (cf. aussi *PDV* 31e et 74h). Voilà des sources sur lesquelles s'appuie Jean-Paul II, décrivant ce mode d'être des charismes, plus généraux, qui peuvent en contenir d'autres, plus particuliers et circonstanciés.

Dans ce formidable déploiement charismatique présenté ainsi par Jean-Paul II qui semble développer la pensée du Concile, la diversité des vocations, des charismes et des ministères correspond en effet à une extraordinaire variété des personnes dans l'Eglise, appelées à travailler pour l'avènement du Royaume de Dieu, selon la différence de l'âge, du sexe, des qualités, des conditions de vie, rendant ainsi la richesse de l'Eglise plus vive et plus concrète (cf. *ChL* 45b). Tout cela présente quelque analogie avec *LG* 41, et semble l'expliciter, en posant les charismes en amont des énumérations de différentes catégories ou ordres de personnes selon non seulement les formes de vie et charges diverses (cf. *LG* 13c), mais aussi selon les circonstances ou conditions de vie (cf. *LG* 41a.g)[158]. En effet, dans cette «riche variété de l'Eglise», à l'intérieur de grands types de vocations «communes» et «à l'intérieur de chacun des états de vie», fleurissent de nombreuses vocations «particulières» qui sont des «chemins spirituels et apostoliques différents», dont la «vocation laïque "commune"», avec des «vocations laïques "particulières"», peut être une illustration (cf. *ChL* 56a). De cette façon, l'Eglise peut être vue comme «une communauté de charismes»[159].

2.2 *Une nouvelle spécification: «charismes collectifs»*

Cependant, Jean-Paul II affirme explicitement qu'il peut y avoir non seulement d'«innombrables charismes personnels», mais aussi «communautaires», suscités par l'Esprit de Dieu en vue de l'édification de

[158] Cf. notre ch. II, 2.5.
[159] «La Chiesa è una comunità di carismi» (aud., 24 juin 1992, n. 9).

l'Eglise et du service des hommes[160]. En effet, si les charismes sont habituellement «donnés à une personne déterminée, ils peuvent être partagés par d'autres, de sorte qu'ils se maintiennent à travers le temps comme un héritage vivant et précieux, qui engendre une affinité spirituelle particulière entre de nombreuses personnes» (*ChL* 24b). Dans ce sens, dans l'audience du 28 septembre 1994, à l'approche du Synode sur la Vie consacrée, où la question de ces dons aura sa place, le Pape précisera que les charismes peuvent être donnés aussi bien aux personnes qu'aux communautés, et c'est ainsi qu'il distingue entre les «charismes individuels» et les «charismes collectifs»[161].

Cette manière univoque de se situer, dans la droite ligne de l'emploi direct, par Paul VI (1971) et par les Dicastères, à sa suite, de «charisme» à propos des instituts, des fondateurs, de la dynamique de fondations[162], semble mettre fin au doute qui s'était glissé, dans le temps qui a suivi *Evangelica Testificatio* de Paul VI, en ce qui concerne la possibilité de l'application de «charisme» non plus seulement à une personne, mais aussi aux entités, aux communautés, aux instituts divers. En effet, après l'affirmation claire de Paul VI, nous avons l'impression d'assister à une hésitation, sinon à un recul, et les notes directives *Mutuae Relationes* de la S. Congrégation pour les Religieux et les Instituts séculiers, du 14 mai 1978, utiliseront l'expression «charisme de fondateur», etc., mais n'emploient plus «charisme» à propos des instituts eux-mêmes[163]. Dans le même sens, durant l'élaboration du *Code* de 1983, surgira en ces mêmes années un doute: est-il possible d'attribuer une «vocation» à un «institut»[164]. Cette précieuse clarification du dynamisme communionnel particulier inclu dans certains charismes, ainsi que leur reconnaissance expresse par Jean-Paul II, semblent donc constituer un progrès doctrinal,

---

160 Cf. *Lettre aux femmes* 11c.

161 «I carismi, infatti, possono essere individuali e collettivi» (aud., 28 sept. 1994, n. 4).

162 Cf. notre ch. III, 1.1.6.

163 Certains auteurs signalent de telles interrogations: cf. F. VIENS, *Charismes et Vie consacrée*, 87; A. VANHOYE, *I carismi*, 7 et 8. Or, entre autres G. Lafont utilise «charismes collectifs» en référence à la vie religieuse et aux mouvements dans l'Eglise, au moins déjà en 1967 (cf. G. LAFONT, «L'Esprit-Saint et le droit. II», 594), J. Beyer, «carisma collettivo», en 1972 (cf. J. BEYER, «Una nuova disciplina», 152), et G. Ghirlanda consacre l'expression en 1993 dans le *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, en dédiant à ce type de charismes un article à part (cf. G. GHIRLANDA, «Carisma collettivo di un istituto di vita consacrata»). G. Philips avait utilisé l'expression en 1968, en application au *sensus fidei* (cf. G. PHILIPS, *L'Eglise et son mystère*, I, 38 et II, nt. 117).

164 Comme nous le verrons plus loin, cf. notre ch. IV, nt. 91.

non comme une introduction d'une vérité toute nouvelle, mais explicitation d'un contenu attesté déjà par l'apôtre Paul et rendu dans l'histoire par un autre vocabulaire[165].

Il semble aussi que l'on puisse penser qu'un tel don ait été offert en premier à l'Eglise en vue de sa mission. En effet, celle-ci est appelée à partager dans le temps et dans l'espace le don de son Fondateur (cf. *LG* 5), et ceci de façon toute particulière, car à partir non seulement d'un héritage conservé ou d'un patrimoine humain, mais de la source même de l'abondance de la grâce de celui qui est en même temps et reste pour toujours son Chef, et dont les dons sont aussi ceux de l'Esprit vivifiant. Ce don de l'Eglise pourrait être un exemple, modèle et base, toute proportion gardée, des autres dons ou charismes partagés dans l'Eglise, liés à sa nature même. L'Eglise apparaît en effet non uniquement en ses membres particuliers, mais aussi en tant que telle, en son ensemble, étant «socialement sujet de responsabilité à l'égard de la vérité divine» et, à ce titre, équipée de nombreux dons qui expriment son originalité propre (cf. lettre enc. *Redemptor hominis* [*RH*] 19a). Parmi d'autres, le Pape relève le «charisme prophétique» de l'Eglise (cf. *RH* 19e) qui s'exprime concrètement par des fonctions et des dons très différents, comme le Magistère, la théologie, la catéchèse, l'infaillibilité, le sens particulier de la foi du Peuple de Dieu tout entier, étant participation à la fonction prophétique du Christ, avec l'assistance de l'Esprit (cf. *RH* 19). Un autre charisme dont l'Eglise est douée, de très grand prix pour notre monde divisé et déchiré, est celui de la «réconciliation primordiale»: aller à la racine de la déchirure originelle dans l'homme pour y porter la guérison, puisant à la source même de la réconciliation première, qui devient source de toute ultérieure réconciliation et de l'unité dans l'histoire des hommes[166].

2.2.1 Charismes du mariage et de la famille chrétienne

Le mariage et la famille chrétienne, première communauté de personnes et signe de la communauté d'amour qui constitue le mystère même de la vie intime et interpersonnelle du Dieu Unique et Trine (cf. *ChL* 52c; cf. *Gn* 1,26-28) est dans l'Eglise, comme il semble, un exemple d'un tel charisme «partagé». Ce charisme, propre du sacre-

---

165 Cf. notre ch. I, 2.5.3, et surt. nt. 225 (pour Paul et l'Ecriture); ch. II, 2.8 (pour Vatican II); ch. III, 1.1.3; 1.1.6, et le texte auquel se réfère la nt. 35 (pour Paul VI).

166 Cf. l'exh. ap. *Reconciliatio et paenitentia* 4i-j, et surt. 4g.

ment du mariage (*FC* 5e), est présenté par Jean-Paul II, à l'instar de tout sacrement, comme une prophétie, en même temps que mémorial et actualisation de l'événement du salut, mais où les conjoints participent en tant qu'époux, comme couple, et où le lien conjugal représente «à deux» une communion typiquement chrétienne (cf. *FC* 13h-i). Il est donc, pour ainsi dire, un «charisme à deux» (notre expression est un assemblage des éléments donnés ainsi par le Pape)[167]. Par conséquent, pour que la particularité de ce charisme soit respectée, de même que celle du charisme propre de toute la communauté familiale[168], il faut, selon le Pontife, que leur participation à la mission de l'Eglise se réalise, elle aussi, de façon communautaire: «c'est donc ensemble que les époux, en tant que couple, les parents et enfants, en tant que famille, doivent vivre leur service de l'Eglise et du monde» (*ChL* 52c). Cette belle explicitation de la pensée chrétienne, qui remonte à la tradition biblique et néotestamentaire[169], sur le mariage et la famille, est une originalité propre de Jean-Paul II, particulièrement attentif à cette réalité, et elle peut aider à faire comprendre la nature particulière de ce type de charismes, propres non d'une seule personne, mais d'une communauté de baptisés.

2.2.2 Charismes de la vie consacrée et de ses diverses formes, charismes des instituts

La description de ces «charismes partagés» ou «collectifs» correspond aussi à celle des divers dons de la vie consacrée, spécialement de ses instituts. En effet, depuis le début de son Pontificat, Jean-Paul II déploie dans ses discours et documents la dimension charismatique multiforme de la vie consacrée, déjà posée par le Concile (sans qu'il emploie le terme de charismes) et par Paul VI, et appliquée aussi largement dans différents documents des Dicastères, en particulier par la Congrégation pour les Instituts de Vie consacrée et les Sociétés de Vie apostolique, en qui il trouve des points constants de référence. Dans l'exh. ap. *Vita consecrata* qui, tenant la Parole de Dieu comme guide, à l'intérieur de la tradition vivante de l'Eglise, en enrichit les hautes perspectives théologiques et invite à une réflexion créative[170], il sera question, à plu-

---

[167] B. OLIVERA, «Réflexion sur le défi», 4, parle, en ce sens, du «charisme double» du mariage.

[168] Cf. *Lettre aux familles* 16k.

[169] Cf. les épîtres pauliniennes et les *Actes des Apôtres*.

[170] Selon J. CASTELLANO CERVERA, «La *Vita consecrata*», 37.

sieurs reprises, non seulement des «charismes des personnes consacrées» (*VC* 46; 96b), mais aussi du «charisme de la vie consacrée» (*VC* 49a) et des «charismes des instituts» (*VC* 36c; 83a.b)[171].

Dans le cas des charismes des personnes consacrées, quelquefois il s'agira effectivement des dons individuels, ceux des personnes en tant que consacrées, mais d'autres fois, ce sera plutôt une espèce de «transfert» sur la personne consacrée du charisme de son institut qu'elle porte (cf. *VC* 99a). Quant aux deux autres catégories de charismes mentionnées, Jean-Paul II fait, dans un discours, une distinction importante entre le «charisme général de la vie religieuse», avec ses dimensions essentielles, et le «charisme particulier de chaque famille religieuse», sans le développer, mais toutefois en cohérence avec les documents précédents qu'il cite fréquemment à cet effet[172]. En ce qui regarde «les charismes de la vie consacrée», ils comportent une triple orientation, vers le Père, vers le Fils et vers l'Esprit Saint (cf. *VC* 36)[173]. Le «don de la vie consacrée, avec la variété de ses charismes et de ses institutions» (cf. *VC* 2b), constitue aussi une grande richesse à trois niveaux: d'abord pour la communauté ecclésiale (cf. *VC* 51a), puis comme «signe d'une grâce commune aux disciples du Christ» de diverses confessions chrétiennes (cf. *VC* 2b; 51a), et enfin comme un «*signum fraternitatis*» (titre du ch. II de *VC*) pour le monde d'aujourd'hui déchiré par le retour des nationalismes, la haine, la folie homicide (cf. *VC* 51a).

Quant aux «charismes propres des différents Instituts», ils sont présentés comme ce qui est à l'origine des multiples formes de vie consacrée (cf. *VC* 19e; cf. 25a), donnés par l'Esprit Saint en vue du bien et pour le service du Corps mystique du Christ tout entier (cf. *VC* 47a; cf. 1*Co* 12,4-11), ce qui constitue en même temps pour le

---

171 Pour s'orienter dans la recherche sur les interventions du Pape à propos des charismes des divers instituts peuvent être utiles les volumes de J. BEYER, *Jean-Paul II aux religieuses et religieux*.

172 Cf. disc. aux Evêques du Brésil, Fortaleza, 10 juil. 1980, nn. 6 et 7: «o carisma general da Vida Religiosa», et «o carisma particular de cada família religiosa».

173 Selon J. CASTELLANO CERVERA, «La *Vita consecrata*», 63-64, le thème des charismes, approfondi dans l'Eglise durant les décennies précédentes, apparaît comme sous-jacent à toute l'exhortation. Mais le point d'originalité du document, est justement cette empreinte trinitaire, avec le thème de l'ecclésiologie de communion, et à l'intérieur de la croissance dans l'Eglise et de l'Eglise, mise grandement en valeur à travers les charismes (cf. *VC* 36); c'est à travers ces dons de l'Esprit que l'on découvre la trace de la Trinité.

Pape une occasion pour exhorter à la fidélité à ce charisme[174]. Ceci appelle à prendre en considération la valeur du charisme de l'institut, car le charisme propre authentifié par l'Eglise et refleté dans la Règle, se présente comme un itinéraire à travers lequel se réalise la *sequela Christi* (cf. *VC* 36f; 37b; 66a), confirmé de la sorte comme correspondant à un ensemble de «conditions objectives pour atteindre la perfection évangélique personnelle et communautaire» (*VC* 93e).

Le charisme et le patrimoine spirituel propres («*charisma et proprium spiritale patrimonium*») de chaque institut seront à discerner, à conserver et à actualiser par leurs chapitres, dans les différentes situations historiques et selon les Constitutions, à la lumière de l'Esprit (cf. *VC* 42d). La formation des membres (initiale ou continue) sera également une occasion d'affermir leur adhésion au charisme et à la mission de leur institut (cf. *VC* 65c). Le sens du charisme propre sera aussi à sauvegarder dans l'apostolat exercé par les membres des instituts (cf. *VC* 83a), dans la réorganisation des œuvres (cf. *VC* 63b), dans une inculturation de la vie consacrée et son adaptation au génie des peuples avec lesquels elle est au contact (cf. *VC* 80b.a). En effet, le caractère de groupe, communautaire, ou corporatif de la mission ou de l'apostolat des instituts se présente ainsi en lien strict avec la charisme collectif de l'institut[175].

Enfin, dans des situations nouvelles auxquelles font face les instituts, nombreux d'entre eux sont arrivés à la conviction que leur charisme peut être partagé avec des laïcs (cf. *VC* 54b). Par la participation de ces derniers, ce charisme peut recevoir des approfondissements inattendus et féconds, favorisant le rayonnement du charisme au-delà des instituts eux-mêmes, faisant participer les laïcs à l'esprit des conseils évangéliques, fournissant de nouvelles forces aux activités et œuvres propres des instituts. Fortifiant la communion dans la mission entre les laïcs et les personnes consacrées, ces nouvelles expériences sont estimées dignes d'être encouragées (cf. *VC* 55b.a).

---

[174] Il y en a des variantes, p. ex. dans le disc. aux Supérieurs et Supérieures Majeurs à Loyola, 6 nov. 1982, n. 12, il est question de charisme spécifique de la famille religieuse; dans celui aux Religieuses de Rome, 10 nov. 1978, n. 7, du charisme propre de chaque institut, qui est une expression de la vitalité du Corps mystique du Christ.

[175] Sur cet aspect collectif de la mission des instituts, cf. M. DORTEL-CLAUDOT, «Natura comunitaria dell'apostolato», surt. 57-59; 64-65, qui se base sur le document de la S. Congrégation pour les Religieux et les Instituts séculiers, *Essentials elements*, 31 mai 1983, cf. en particulier nn. 215-219.

Cependant, nous trouvons chez Jean-Paul II l'application de «charismes» non seulement aux personnes consacrées, à la vie consacrée en tant que telle, à chacun des instituts, mais aussi à une catégorie d'instituts ou de vie consacrée, qu'elle soit plus générale, comme c'est le cas de la «vie cloîtrée» et «contemplative» (*VC* 59d)[176], ou de la vie apostolique (cf. *VC* 93e; cf. *Mulieris dignitatem* 21a)[177], etc. En effet, à l'intérieur des grandes catégories de charismes, Jean-Paul II en perçoit d'autres, plus spécifiques, correspondant à une «forme» ou «expression» de vie consacrée plus particulière (mais qui reste encore une catégorie, et non une espèce d'instituts), selon la distinction qu'il propose en *VC* 63c entre la vie consacrée en tant que telle (avec sa mission ecclésiale propre), une forme de vie consacrée, et un institut déterminé, avec son destin historique. Ces formes diverses sont donc titulaires des charismes, et c'est de la part du Pape une explicitation de la pensée du Concile, par une application directe du terme et par là, une reconnaissance du don et de l'action de l'Esprit aussi bien plus générale qu'en ses spécifications ultérieures. Il est ainsi question du «charisme spirituel et apostolique» à propos d'une forme de vie consacrée ou d'un institut (cf. *VC* 93e), ou d'un «charisme spécifique» concernant «de nombreuses expressions de vie religieuse» avec, pour exemple, «les diverses familles de chanoines réguliers, les ordres mendiants, les clercs réguliers et, d'une manière générale, les congrégations religieuses» au service de l'activité apostolique, missionnaire ou de la charité chrétienne (cf. *VC* 9a)[178]. Mais il s'agit aussi de la diversité des charismes que l'Esprit a suscités en notre temps, par de «nouvelles expressions de la vie consacrée» («*nova consecratae vitae genera*»), pour répondre, «selon un dessein providentiel, aux besoins

---

[176] *VC* 59 encourage les Sœurs de vie contemplative à rester fidèles à la vie cloîtrée selon leur charisme propre: il semble que le charisme se rapporte ici aussi bien aux personnes qu'à une forme de vie consacrée. *VC* 42a parle du «charisme contemplatif spécifique» des ermites, une forme individuelle de vie consacrée.

[177] En *Mulieris dignitatem* 21a, Jean-Paul II parle, en général, du charisme des instituts de caractère apostolique; et en *VC* 25a, en particulier, des charismes propres des instituts voués à la mission *ad gentes* ou aux activités de nature apostolique propre, liés à une vocation et à une forme d'action particulière de ces instituts apostoliques.

[178] *VC* 2b énumère dans la variété des charismes et des institutions de la vie consacrée: les ordres et les instituts de contemplation ou d'apostolat, les sociétés de vie apostolique, les instituts séculiers, ainsi que «d'autres groupes de consacrés» et ceux qui se donnent à Dieu dans le secret de leur cœur, par une consécration spéciale.

nouveaux» de l'Eglise et de sa mission dans le monde (cf. *VC* 10a), tels les instituts séculiers, caractérisés par «une synthèse de la vie séculière et de la consécration qui leur est propre» (*VC* 10b), des «formes de vie consacrée […] renouvelées», semblables à celles qui existent déjà, ou bien encore les «nouvelles formes de vie consacrée» («*novae* […] *formae* […] *consecratae vitae*») qui sont des expériences tout à fait originales, dont la nouveauté est «signe de la complémentarité des dons de l'Esprit Saint» (*VC* 12a.b). Ainsi la lettre ap. *Mulieris dignitatem* (*MD* 21b) inclut, dans les «formes de vocation à la virginité pour le Royaume», «les communautés de consacrés qui fleurissent à l'intérieur des mouvements, de groupes et associations». Toutes ces formes font partie de «l'œuvre constante de l'Esprit Saint qui déploie au cours des siècles les richesses de la pratique des conseils évangéliques grâce aux multiples charismes», et dont le Synode sur la Vie consacrée a voulu faire mémoire (cf. *VC* 5b). Le Pape sait lire et confirme, dans cette nouveauté, la continuité de l'action de l'Esprit dans l'Eglise.

2.2.3 Charismes des fondateurs des instituts et leur dynamique

A l'origine des instituts, les fondateurs et fondatrices se sont inspirés constamment des exemples du Christ, de la Vierge Marie et de l'*apostolica vivendi forma*, présents dans l'Ecriture, pour y trouver une réponse à leur vocation et des indications pour le discernement du charisme et de la mission de leur institut (cf. *VC* 94a: «*charisma munusque sui instituti*»). Leurs charismes ont fait d'eux des chercheurs de Dieu et bienfaiteurs de l'humanité, et leur ont permis d'ouvrir des chemins nouveaux et sûrs pour d'autres chercheurs de Dieu (cf. *VC* 94a; 108b). Le «charisme fondateur» («*fundationis charisma*»), né à partir de «l'inspiration des fondateurs et des fondatrices, don de l'Esprit Saint», ce qui est une allusion implicite à *PC* 1 et 2, et à la même occasion, son explicitation, donne lieu au «patrimoine spirituel» de chaque institut («*spiritale cuiusque instituti patrimonium*») (cf. *VC* 36b; *RD* 15b)[179]. Ce charisme fondateur, caractérisé par une orientation trinitaire: vers le Père, vers le Fils et vers l'Esprit Saint, se présente selon la spécificité des diverses formes de vie, dans une conformation plus particulière au Christ, à tra-

[179] En *VC* 36b, la fidélité au «*fundatorum ac fundatricum afflatum, Spiritus nempe Sancti donum*», est posée en équivalent de la fidélité au «*fundationis charisma*». Elle permet de retrouver et de revivre les éléments essentiels de la vie consacrée. Pour «*charisma fundationis*», cf. aussi *VC* 73c; 80b.

vers un aspect précis de son mystère (cf. *VC* 36)[180]. Il trouve une concrétisation et un développement dans la «tradition la plus authentique de l'institut» et dans un mode propre de vie, exprimés dans les règles, constitutions et statuts (cf. *VC* 36b-f). En effet, c'est dans ces documents qu'est tracé un itinéraire pour suivre le Christ, en correspondance avec le charisme propre authentifié par l'Eglise («*proprium charisma ab Ecclesia comprobatum*» (*VC* 37b). Cependant, le patrimoine spirituel ainsi formé (cf. *VC* 36b; 42a) n'est pas une chose morte du passé, mais demande «fidélité et créativité» («fedeltà dinamica», selon le titre original italien, rendu en latin par «*efficiens fidelitas*» dans le titre de *VC* 37). Par conséquent, les instituts sont invités à retrouver l'esprit entreprenant et l'inventivité, tout comme la sainteté des fondateurs et des fondatrices. Cette «inspiration initiale» («*pristinus afflatus*») sera la base pour des adaptations nécessaires aux situations et aux besoins nouveaux, selon les signes des temps (cf. *VC* 37a.b). La fidélité envers l'«esprit» et les «intentions du fondateur» et envers les «traditions forgées ultérieurement» («*spiritum mentemque fundatoris vel fundatricis inque traditiones deinceps effectas*») sera ainsi à garder dans les mises à jour des méthodes et des buts des activités d'apostolat (cf. *VC* 71d). En effet, c'est de cette «l'intention du fondateur et d'une tradition légitime» («*conditoris voluntas vel legitima traditio*»), que dépendent autant le caractère, que la finalité propre des instituts (*VC* 60c). C'est aussi à l'«inspiration des origines» («*primigenia mens et voluntas*») ou «projet initial du fondateur» («*conditoris primigenia mens*») qu'il faudra recourir dans le cas de certaines réformations opportunes de structures ou de formes de la vie consacrée, pour correspondre davantage au «charisme fondateur propre» («*fundationis charisma*», *VC* 61e). Dans ce contexte, il est question de revenir, pour certains instituts mixtes de frères et prêtres, à une forme plus conforme à leur charisme fondateur (cf. *VC* 61e). Ainsi, l'Esprit Saint ne cesse de stimuler les instituts à se renouveler, mais dans la fidélité à leur «charisme des origines» («*primigenium charisma*», *VC* 62a). Ce «charisme originel» («*charisma pristinum*», *VC* 73b)[181] est donc à prendre en compte dans l'élaboration de nouvelles réponses aux besoins des temps. Le «*fundans charisma*», un autre nom donné à ce don des débuts (le français le rend encore par «charisme fondateur»), détermine ainsi le genre des activités de l'institut (cf. *VC* 72c). Les personnes consacrées qui se sont données à la mission, rejoignant différentes cul-

[180] En référence à notes directives *Mutuae relationes* 51.

[181] Par la même expression, *VC* 97b encourage les membres des instituts dédiés à l'éducation selon «*charisma suum pristinum*» à rester fidèles à leur vocation éducative.

tures et annonçant le salut aux peuples divers, ont pu être soutenues par le «charisme de leurs fondateurs et fondatrices» («*fundatorum ac fundatricum auxiliante charismate*», *VC* 79a). La fidélité au «charisme fondateur» (le texte latin parle plutôt du «charisme du fondateur»: «*fundatoris charisma*») permettra aux instituts de s'insérer fructueusement dans la nouvelle évangélisation (cf. *VC* 81c). Veiller à la fidélité des personnes consacrées à leur «*fundatoris consilia*» (traduit de nouveau en français par «charisme fondateur», et non «du fondateur») dans leur collaboration à l'Eglise particulière en pleine communion avec la hiérarchie, se trouve aussi parmi les tâches de l'évêque qui est invité à les soutenir et les aider dans ce sens (cf. *VC* 49a)[182]. La lettre encyclique *Redemptoris missio* (*RM* 66a) parle aussi des évêques comme gardiens de la fidélité des instituts missionnaires au «charisme de leur origine» ou «charisme de l'origine» («*pristinum charisma*» ou «*primigenium charisma*»), et quelquefois les expressions semblent être ainsi interchangeables.

Par ces différents liens entre les charismes personnels des consacrés et ceux de leurs instituts, entre les charismes des instituts et ceux des fondateurs ou de fondation, en leurs différents éléments constitutifs et conséquences, Jean-Paul II indique le strict rapport des dons de la vie consacrée à leurs origines historiques et spirituelles, et donc leur caractère diachronique spécial, appelé à témoigner non seulement de la tension vers le futur, par la dimension eschatologique de la vie consacrée (cf. *VC* 26-27), mais aussi de leur expérience fondatrice, toujours vivante. A la suite de Paul VI, il confirme clairement la correspondance ou les liens étroits entre les différentes expressions conciliaires: «l'esprit et les intentions spécifiques des fondateurs, de même que les saines traditions, l'ensemble constituant le patrimoine de chaque institut» (*PC* 2), et le «charisme des fondateurs», qui doit être gardé dans les communautés auxquelles il a donné naissance, puisqu'il constitue le principe de vie de chaque famille religieuse[183].

2.2.4 Action de l'Esprit dans les associations: charismes des mouvements et des communautés nouvelles

Parmi les formes de participation des laïcs à la vie et à la mission de l'Eglise, mais il semble que ceci est valable plus largement (cf. *ChL* 28-

[182] Le numéro applique l'expression citée aux personnes consacrées elles-mêmes, mais cela semble se référer en réalité au charisme fondateur de leur institut. Cf. aussi disc. à la XXV[e] Assemblée de l'Union des Supérieurs Majeurs, 28 nov. 1981, n. 3e.

[183] Cf. disc. aux Supérieurs et Supérieures Majeurs à Loyola, 6 nov. 1982, n. 12.

29, à la suite de *AA* 16-21), Jean-Paul II distingue les formes personnelles et les formes collectives (cf. *ChL* 28d-e, et 29-31), comme une expression spécifique de l'action en commun, solidaire et responsable, en vue de l'annonce de l'Evangile, source de l'espérance du renouveau pour l'homme et pour la société (cf. *ChL* 29)[184]. Ces formes sont considérées par Jean-Paul II comme une preuve que les merveilles de la Pentecôte non seulement n'ont pas cessé, mais qu'elles trouvent une grande abondance dans l'Eglise d'aujourd'hui[185]. L'essor des «associations, groupes, communautés, mouvements», en ligne continue avec les différentes confréries, les tiers-ordres et les fraternités nées au long de l'histoire de l'Eglise, est invoqué comme un phénomène des temps modernes (cf. *ChL* 29b), avec des nouvelles formes de cette vie associative: «associations nouvelles et certains mouvements nouveaux» (*ChL* 31a). Ces «groupements de laïcs» se présentent chacun comme un «sujet social» à l'intérieur de l'Eglise, et correspondent à des exigences diverses, humaines, évangéliques, missionnaires, théologiques et ecclésiologiques (cf. *ChL* 29d-e; cf. *AA* 18a). Ils sont fondés sur les dons charismatiques qui, ensemble avec les dons hiérarchiques, dont l'Esprit Saint embellit l'Eglise, sont réciproquement complémentaires[186].

Pour *ChL* 31c[187], dans les divers mouvements et associations de l'Action catholique, les laïcs s'associent, d'une manière organique et stable, «sous l'impulsion de l'Esprit Saint», pour travailler «de la manière la plus propre à leur vocation et avec une méthode particulière». *ChL* 31e applique plus explicitement la «richesse des dons et des charismes» aux différentes formes d'associations de laïcs y voyant le don du Seigneur lui-même, pour servir à «l'édification de la maison commune»[188]. *ChL* 64g, un peu moins directement, dans la suite de l'a-

---

184 Dans l' hom. de la messe de clôture du Synode des Evêques sur les Laïcs, le 30 oct. 1987, n. 2c, Jean-Paul II explique que le but du Synode a été de donner une contribution efficace proprement à tous les membres du Peuple de Dieu, afin de les aider à mettre en acte les indications du Concile.

185 Cf. aud., 21 sept. 1994, n. 3.

186 Cf. disc . au II[e] Congrès International des Mouvements ecclésiaux, 2 mars 1987, 3a.

187 Cf. *Propositio* 13.

188 Pour *Instrumentum Laboris* 59-60, proposé à l'attention des pères de la VII[e] Assemblée générale ordinaire du Synode des Evêques, il est clair qu'aux diverses formes d'associations de fidèles laïcs (confraternités, tiers-ordres, Action catholique, organisations catholiques internationales, mouvements et groupements, ainsi que de «nouvelles formes de groupements et de mouvements» appelés aussi «asso-

bondance des vocations, des conditions de vie, des charismes, des ministères, des tâches et des responsabilités, énumère aussi des groupes, des associations et des mouvements de laïcs, appelés tous, à travers un sens vivant de la communion ecclésiale, à collaborer à la commune mission de salut de l'Eglise elle-même, constituant ainsi, selon le Pontife, le premier grand signe de la présence du Christ Sauveur dans le monde et contribuant à l'action apostolique et missionnaire de l'Eglise. Situant la floraison des charismes, des mouvements et des communautés nouvelles après le Concile dans le dynamisme même d'une «nouvelle Pentecôte» dont l'ampleur est proportionnée au besoin d'une «nouvelle évangélisation», le Pape explique clairement qu'il a voulu reconnaître ainsi en ces réalités un motif d'espérance pour l'action missionnaire de l'Eglise, dans le contexte actuel qui ressemble à celui du début de l'Eglise: la foi éteinte, les croyances irrationnelles, etc[189].

Selon *PDV* 31d, de «précieux dons spirituels», parmi lesquels ceux «d'associations ecclésiales anciennes et nouvelles» peuvent enrichir aussi la vie sacerdotale et animer le presbyterium dans sa marche vers la perfection. Parmi ces associations, *PDV* 31d énumère non seulement les sociétés de vie apostolique, les instituts séculiers de prêtres, les ordres religieux, les congrégations religieuses (il semble que dans le contexte, le «genre» s'applique aussi à ces deux dernières catégories), mais aussi «les formes variées de communion et de partage spirituel», ainsi que les «mouvements ecclésiaux».

En plus d'une certaine continuité des «nouvelles» associations avec les «traditionnelles» (comme l'exprime *ChL* 29b; cf. 31a), Jean-Paul II perçoit en effet une ressemblance des premières avec plusieurs traits de la vie consacrée elle-même. *VC* 62 voit une analogie, voire même une continuité, de l'action de l'Esprit Saint qui a suscité de nombreuses formes de vie consacrée dans le passé ou qui renouvelle les instituts déjà existants, et de celle qui prodigue toujours «de nouveaux charismes à des hommes et à des femmes de notre temps, pour

---

ciations nouvelles» ou «nouveaux groupements») correspond la variété «des charismes» (*ibid*., 59b; 60) ou de «dons charismatiques» (*ibid*., 59d). Le mess. final du même Synode, «Sui sentieri del Concilio», n. 4, exprimant la volonté des évêques de reconnaître, de discerner, d'animer et de coordonner des dons divers, affirme en même temps que ces dons et charismes donnent naissance à des associations et des mouvements dont l'Action catholique, les associations traditionnelles et les «nouveaux mouvements».

[189] Cf. mess. aux participants au Séminaire d'études pour les Evêques, 18 juin 1999, n. 3a.

qu'ils fassent naître des institutions répondant aux défis d'aujourd'hui» (*VC* 62a)[190]. Les deux font donc partie de l'assistance incessante de l'Esprit à l'Eglise, trouvant ainsi en lui la même source, et entre elles, une affinité profonde. Ces «nouvelles fondations» (le latin parle de «*novae Institutiones*») portent des marques originales par rapport aux «caractéristiques traditionnelles» qui, loin de contredire l'Esprit, sont plutôt considérées par le Pontife comme un signe d'une intervention divine (cf. 62a). Parmi elles, figurent des «communautés nouvelles», regroupant des femmes et des hommes de différents états de vie (clercs, laïcs, mariés, célibataires), et qui s'expriment en formes diverses de vie évangélique, avec une aspiration intense à la vie communautaire, à la pauvreté, à la prière (cf. 62b). Elles témoignent de l'action de l'Esprit (cf. 62c) qui n'est pas étrangère aussi à certains chemins particuliers de sanctification qui se manifestent en elles, par exemple, des couples aspirant à la vie des conseils, selon leur état de vie (cf. 62d). Ces «nouvelles associations de vie évangélique» ou «formes nouvelles» («*novae hae vitae evangelicae sodalitates*» ou «*novae formae*»), sans qu'elles remplacent les «institutions antérieures», sont considérées elles aussi comme un don de l'Esprit offert non seulement à elles-mêmes ou à leurs membres, mais aussi à l'Eglise, pour qu'elle «suive son Seigneur dans un élan permanent de générosité, attentive aux appels de Dieu qui s'expriment à travers les signes des temps» (62f). En présence d'une telle «profusion de dons et d'élans novateurs» (62e), il sera important d'opérer un discernement des charismes (cf. 62c). C'est aussi ensemble et par le dialogue et l'échange de leurs dons respectifs avec les «diverses institutions de vie religieuse» (de par leur vigueur), que les «communautés nouvelles» (de par leur dynamisme) «entretiendront la fidélité à l'Esprit Saint, […] principe de communion et de nouveauté permanente de vie» (62g et f). De cette façon, Jean-Paul II reconnaît une nouvelle forme de charismes «partagés», «communautaires» ou «collectifs», portant de nombreux traits analogues, mais aussi différents de ceux de la vie consacrée déjà reconnus, et qui contribuent à leur tour à manifester au monde l'Eglise, riche de formes de sainteté et de service, "signe et instrument de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain" (Cf. 62f; citant *LG* 1).

---

[190] «Continuer l'œuvre de l'Esprit» est le titre de la II[e] partie du ch. II (*Signum fraternitatis*) de l'exhortation, où ce numéro 62 sur les «Nouvelles formes de vie évangélique» est inséré. Cf. aussi *VC* 5b.

2.2.5 Charisme des fondateurs des mouvements et des communautés nouvelles

Nous avons ainsi, surtout en *ChL* 31e et en *VC* 62 à peine mentionnés (en particulier en *VC* 62a.c), à côté des charismes des «instituts anciens», une application explicite de la notion de charime, «charismes nouveaux», à ces «nouvelles fondations» ou «institutions» qui naissent à notre époque (cf. 62a.f)[191]. En outre, parlant de la nécessité du discernement de ces charismes qui s'exerce au niveau ecclésial local et universel, «en vue d'une obéissance commune à l'unique Esprit Saint» (*VC* 62c), et d'examiner, outre l'authenticité du charisme des communautés elles-mêmes, également l'orthodoxie et le témoignage de vie des fondateurs et des fondatrices de ces communautés (que *VC* 62c cite en réalité comme premier critère)[192], on met en lien étroit les fondateurs et les charismes, de façon qu'on ne peut s'empêcher de faire une autre analogie avec les instituts déjà reconnus, à travers les «charismes des fondateurs», mais sans que l'expression en tant que telle soit déjà employée[193].

Jean-Paul II a utilisé en 1985, à propos de la famille spirituelle du Mouvement Apostolique de Schönstatt, l'expression «charisme des fondateurs» («*das Charisma der Gründer*»)[194]. Il l'a décrit, citant librement, comme il semble, les notes directives *Mutuae Relationes* 11b (publiées

---

[191] *Instrumentum Laboris* 38 du Synode sur la Vie consacrée auquel se rapporte l'exhortation de Jean-Paul II évoque non seulement l'«*inspiration*» qui a suscité ces groupes, – et qui demande, de par leur nature, l'unité autant d'esprit que de structures, – mais affirme aussi «*leur nouveauté charismatique*».

[192] Des points à évaluer seront aussi leur spiritualité, la sensibilité ecclésiale dans la mission, les méthodes de formation, les modes d'entrée dans la communauté, d'éventuelles faiblesses, la preuve des fruits (cf. *VC* 62c). Sur la nécessité d'opérer un discernement de ces charismes nouveaux, qui suivent la logique de tous les charismes, et de ceux de la vie consacrée en particulier, sans éteindre l'Esprit, mais retenant plutôt ce qui est bon (cf. 1*Th* 5,12.19.21; *LG* 12), et sur la nécessité de l'obéissance confiante des mouvements aux évêques en communion avec le Successeur de Pierre, cf. disc. aux Mouvements ecclésiaux et Communautés nouvelles, rassemblés à Rome, 30 mai 1998, n. 8b.

[193] Cependant, *VC* 62a semble être une paraphrase de *PC* 1b. L'Esprit ne cesse pas d'assiter l'Eglise, en suscitant en effet «de nouveaux charismes à des hommes et à des femmes de notre temps, pour qu'ils fassent naître des institutions répondant aux défis d'aujourd'hui» (*VC* 62a). Dans le disc. aux prêtres de *Communion et Libération*, 12 sept. 1985, n. 1e, Jean-Paul II parlait de la même «energia carismatica di riforma» portée par certains Papes, ainsi que par des prêtres ou des laïcs, «iniziatori e fondatori» des communautés, d'instituts, d'associations, de mouvements.

[194] Jean-Paul II s'y réfère à Paul VI qui s'est adressé aux communautés des consacrés (cf. *ET* 11; 12).

conjointement par la Sacrée Congrégation pour les Religieux et les Instituts Séculiers et la Sacrée Congrégation pour les Evêques, le 14 mai 1978), sans toutefois mentionner sa source, comme une expérience qui trouve l'origine dans l'Esprit Saint, transmise ensuite aux disciples, pour qu'ils puissent la vivre, la garder, l'approfondir et la développer, en vue du bien de la communauté et de l'Eglise, en fidélité à son Divin Fondateur. Ce charisme est lié ici à la personne et au message du père Josef Kentenich, et il constitue son héritage spirituel («*geistliches Vermächtnis*»). En outre, le Pape parle du «charisme de la fondation» («*Gründungscharisma*»), une expérience et un don de l'Esprit, référés au fondateur et à la première génération, dont est sorti le mouvement[195].

Un «charisme précis» est donné à la personne du fondateur dans des circonstances déterminées et permet de trouver une réponse adéquate aux défis et aux urgences des temps et des circonstances historiques toujours diverses, faisant naître ainsi un «mouvement». Celui-ci est défini comme une réalité ecclésiale composée en grande partie des laïcs, un «itinéraire de foi et de témoignage chrétien», à travers une méthode pédagogique, des manières de vivre, d'agir spécifiques[196]. L'«originalité propre du charisme qui donne vie à un mouvement», sans rajouter au dépôt de la foi, se situe plutôt au niveau de la vie de l'Eglise, tel «un soutien puissant, un appel à vivre entièrement, avec intelligence et créativité, l'expérience chrétienne»[197].

Aux mouvements ecclésiaux et communautés nouvelles réunis sur la Place Saint Pierre le 30 mai 1998 pour la clôture de leur Congrès mon-

---

[195] «Denn das *Charisma der Gründer* erweist sich als eine geistgewirkte Erfahrung, die den eigenen Schülern überliefert wurde, damit sie danach leben, sie hüten, vertiefen und ständing weiterentwickeln, und zwar in der Gemeinschaft und zum Wohl der Kirche, die ja selbst aus der immer neuen Treue zu ihrem göttlichen Gründer lebt und wächst» (disc. aux membres du Mouvement apostolique Schönstatt, 20 sept. 1985, n. 2b; cf. aussi nn. 2a et 3a).

[196] Le mouvement «sta [però] ad indicare una concreta realtà ecclesiale a partecipazione in prevalenza laicale, un itinerario di fede e di testimonianza cristiana che fonda il proprio metodo pedagogico su un carisma preciso donato alla persona del fondatore in circostanze e modi determinati» (mess. au Congrès des Mouvements ecclésiaux et des Communautés nouvelles réunis à Rome, 27 mai 1998, n. 4a).

[197] «L'originalità propria del carisma che dà vita ad un movimento non pretende, né lo potrebbe, di aggiungere alcunché alla ricchezza del "depositum fidei" [...]. Essa, però, costituisce un sostegno potente, un richiamo suggestivo e convincente a vivere appieno, con intelligenza e creatività, l'esperienza cristiana. Sta in ciò il presupposto per trovare risposte adeguate alle sfide e alle urgenze dei tempi e delle circostanze storiche sempre diverse» (mess. au Congrès des Mouvements ecclésiaux et des Communautés nouvelles à Rome, 27 mai 1998, n. 4b).

dial, Jean-Paul II explique de manière très concise le passage qui mène de ce qu'il appelle «charisme originaire» au mouvement. Grâce à la «mystérieuse attraction» exercée par le fondateur sur les personnes qui participent à la même expérience spirituelle, sur la base des charismes dont la nature est en effet d'être «communicatifs», une affinité spirituelle se produit entre les personnes (cf. *ChL* 24c), une amitié fondée dans le Christ, qui donne ainsi l'origine aux «mouvements»[198]. Il semble que l'explication de la dynamique de ce passage d'un don confié à une personne à une entité qui en devient dépositaire, livrée à cette occasion, contribue aussi à mieux comprendre, de façon plus globale, la dynamique propre de cristallisation contenue dans les charismes collectifs en tant que tels. Et ceci constitue un progrès doctrinal. Ainsi, le Pape reconnaît que le «charisme des fondateurs» et le «charisme des origines» est propre aux anciennes et aux «nouvelles formes de vie évangélique» («*evangelicae vitae nova genera*», est le titre de *VC* 62), et ces «nouvelles fondations», répondant à leur tour aux défis d'aujourd'hui, sont un signe d'une intervention divine (cf. *VC* 62a).

Parmi les trois caractéristiques communes qui fondent une autre analogie ou un rapprochement entre ces «mouvements contemporains» et «toutes les formes de vie religieuse consacrée», Jean-Paul II nomme la «vitalité charismatique», la volonté de témoigner de l'appartenance au Peuple de Dieu et l'exigence de communion entre les personnes consacrées, les laïcs et les prêtres. Cependant, le propre des mouvements est selon lui de manifester ces traits «plus intensément», de porter en eux de façon particulière l'image de l'Eglise, tels ses reflets ou des espèces de son autoréalisation, vivant sa vie et la reproduisant par l'union et la collaboration particulière des différents états de vie. Ils «se distinguent généralement par un engagement de profonde adhésion au mystère de l'Eglise et de service compétent à sa mission». Il est donc important, selon le Pontife, de reconnaître en ces mouvements «un signe des charismes accordés par l'Esprit Saint à l'Eglise sous des formes toujours nouvelles et parfois même imprévisibles»[199].

---

198 «Per la loro natura, i carismi sono comunicativi e fanno nascere quell'"affinità spirituale tra le persone" (*ChL* 24) e quell'amicizia in Cristo che dà origine ai "movimenti". Il passaggio dal carisma originario al movimento avviene per la misteriosa attrattiva esercitata dal fondatore su quanti si lasciano coinvolgere nella sua esperienza spirituale» (disc. aux Mouvements ecclésiaux et Communautés nouvelles, 30 mai 1998, n. 6a).

199 Aud., 5 oct. 1994, n. 4; cf. disc. aux Mouvements ecclésiaux et Communautés nouvelles, 30 mai 1998, n. 6a.

Les communautés, les associations, les mouvements ecclésiaux, les différentes et nombreuses formes contemporaines de vie et d'apostolat, étant selon le Pape parmi les lieux où Jésus est particulièrement présent (dont aussi les paroisses), représentent la «variété de charismes» donnés au profit de toute l'Eglise et pour le bien de la nouvelle évangélisation, poussant aussi les croyants à offrir leurs dons au service du Seigneur qui est source de salut pour toute l'humanité[200]. Ils sont, selon Jean-Paul II, dans l'affinité profonde avec les diverses formes collectives de la vie consacrée, des «formes nouvelles de vie communautaire», une partie de la «richesse des formes suscitées par la créativité vivifiante de l'Esprit du Christ», «une hymne à l'unité dans la variété des formes voulues par l'Esprit» qui lui rend ainsi témoignage, une expression significative de la dimension charismatique dans l'Eglise[201].

En analogie avec les charismes des instituts de vie consacrée (cf. *VC* 37b), ceux des mouvements reconnus et agissant en lien avec l'Eglise et ses Pasteurs, retracent «des chemins pour approfondir la connaissance du Christ et pour se donner plus généreusement à lui, en s'enracinant toujours davantage, en même temps, dans la communion avec tout le peuple chrétien», et constituent, dans leur nouveauté, une précieuse expérience et une proposition valide de vie chrétienne[202].

2.3 *Finalité des charismes*

Tout en recevant la doctrine déjà posée, et dans la continuité du Concile et de Paul VI qui, à leur tour, comme nous l'avons vu, ne faisaient qu'assumer les meilleurs éléments indiqués par le Magistère précédent, Jean-Paul II précise et développe l'enseignement conciliaire au sujet des charismes et de leur rôle dans l'Eglise, selon les différentes dimensions qu'ils comportent.

2.3.1 Marques des temps de l'Esprit, de la Trinité, de la Pentecôte, de l'Eglise

La diversité des charismes et des ministères qui, considérée à partir de leur source ou origine, est une manifestation de l'Esprit Saint, de l'unique Seigneur, et d'un seul et «même Dieu qui produit tout en tous», constitue

---

[200] Cf. mess. pour la XII[e] Journée mondiale de la Jeunesse, 15 août 1996, n. 5c.

[201] Cf. mess. au Congrès des Mouvements ecclésiaux et des Communautés nouvelles à Rome, 27 mai 1998, respectivement, nn. 3b; 4a; 3b; 5a.

[202] Mess. au Congrès des Mouvements ecclésiaux et des Communautés nouvelles à Rome, 27 mai 1998, n. 4c et hom. de la veillée de Pentecôte, 25 mai 1996, n. 7b.

une sorte de manifestation trinitaire, conformément à la révélation contenue dans l'Ecriture[203]. De même, considéré – à l'opposé – selon sa destination, tout charisme comporte, par constitution, une triple orientation, selon la précision du Pape (cf. *VC* 36c-f). A travers les charismes distribués comme il plaît à l'Esprit, Dieu Un et Trine manifeste aussi son action souveraine et non soumise aux schémas d'interventions préétablis[204]. C'est ainsi que le «temps de l'Esprit Saint» que nous sommes en train de vivre est caractérisé toujours plus, en son déploiement, par une nouvelle variété d'expressions et un pluralisme de formes et de méthodes dans l'Eglise[205].

Pour le Pape, les charismes et les ministères, réalisés dans leur diversité à travers une multitude de personnes et de manières différentes de faire, attestent ainsi que la Pentecôte, loin d'être un fait historique passé, continue toujours. Ses merveilles non seulement n'ont pas cessé, mais elles se renouvellent en abondance dans l'Eglise d'aujourd'hui[206]. En continuité avec les invocations de Jean XXIII et le souhait de Paul VI, Jean-Paul II voudrait que la «spiritualité de Pentecôte» se diffuse davantage encore dans l'Eglise et qu'un grand nombre de personnes puissent redécouvrir les dons de l'Esprit qui trouvent leur source dans la Pentecôte[207]. Lors de ses différents voyages apostoliques, il invoquera encore pour cela une nouvelle effusion ou descente de l'Esprit, afin de renouveler la face de la terre, de différentes terres[208].

Les charismes marquent ainsi la naissance de l'Eglise et inaugurent en quelque sorte le «temps de l'Eglise», comme signes visibles d'un événement invisible de la descente de l'Esprit, réponse aux invocations vétérotestamentaires et constitutifs d'une étape de l'histoire du

---

[203] Cf. hom., Luanda, 7 juin 1992, n. 6. Même si le texte ne rapporte en référence que 1*Co* 12,6, il se réfère visiblement, dans sa portée trinitaire, à 1*Co* 12,4-6. Pour la nouvelle révélation de l'Esprit Saint, à la lumière de la résurrection et de la Pentecôte, dans l'unité des deux missions, celles du Fils et de l'Esprit; pour le «nouveau commencement» à travers le don que Dieu Un et Trine fait de lui-même; pour le salut, dans l'Esprit Saint, par Jésus Christ, cf. lettre enc. *Dominum et Vivificantem* 22-23 et 11-14.

[204] Cf. aud., 9 mars 1994, n. 2b.

[205] Cf. mess. pour la Journée mondiale des Missions 1998, 31 mai 1998, n. 6.

[206] Cf. enc. *RH* 18c; enc. *Dominum et Vivificantem* 66; hom., Luanda, 7 juin 1992, n. 6; l'aud., 21 sept. 1994, n. 3.

[207] Cf. hom. des premières Vêpres de Pentecôte, 29 mai 2004, n. 3a. Jean-Paul II l'exprime en s'adressant à ce moment-là aux membres du Renouveau dans l'Esprit et soulignant le nombre de personnes qui ont pu redécouvrir la Pentecôte comme une réalité vivante dans leur vie de tous les jours, à travers le mouvement charismatique.

[208] Pour la fameuse invocation lors du premier voyage en Pologne, répétée ensuite souvent lors d'autres voyages apostoliques, cf. hom., 2 juin 1979, n. 4.

salut (cf. *Ps* 104,30)[209]. Ils se trouvent de la sorte parmi les éléments typiques qui mettent en valeur la diversité de la nature de l'Eglise par rapport à d'autres sociétés, en tant que fondée non seulement sur des prémisses sociologiques (cf. *RH* 21b), mais comme un peuple constitué par un appel de Dieu, le Corps mystique du Christ animé par l'Esprit (cf. *RH* 18b-c). Ils font partie de la puissance par laquelle l'Esprit unifie l'Eglise de l'intérieur et donne un sens à son activité; ils sont l'expression du souffle de vie qui vient du Christ, et de la plénitude des biens dont celui-ci a doté son Corps (cf. *RM* 18a.c).

A partir de l'événement de la Pentecôte, la dynamique de l'action invisible de l'Esprit dans l'histoire de l'Eglise se rend en quelque sorte perceptible à travers les charismes: l'Esprit Saint non seulement a assuré la conduite des disciples, les a remplis de force et rendus aptes à la mission, mais il continue toujours à diriger l'Eglise et à lui fournir ses moyens d'actions[210]. La finalité définitive sera en effet de parvenir «"tous ensemble à l'unité dans la foi et la vraie connaissance du Fils de Dieu, à l'état d'homme parfait, à la plénitude de la stature du Christ" (*Ep* 4,7.11-13; cf. *Rm* 12,4-8)» (*ChL* 21c), à l'union parfaite avec le Christ, Epoux de l'Eglise (cf. *ChL* 20c; *LG* 4a). En effet, les charismes contribuent à l'avancée du Royaume de Dieu (cf. *PDV* 35e)[211]. Dans sa lettre ap. *Tertio millennio adveniente*, interprétant les charismes comme signes de l'espérance présents en cette fin du XX^{e} siècle dans le domaine ecclésial (cf. *TMA* 46c), le Pape les situe aussi dans la perspective du dessein éternel de Dieu et de l'action de l'Esprit qui «conduit le cours des temps et rénove la face de la terre»[212] et qui prépare le Royaume à partir de l'histoire (cf. *TMA* 45b). Il indique ainsi clairement, en conformité avec l'Ecriture et en suivant l'intuition conciliaire, leur finalité ou orientation eschatologique, qui correspond constitutionnellement à la fin de l'édification-construction ecclésiale.

Ainsi, les charismes participent-t-ils, dans le temps, à la manifestation du «Mystère» du Dieu, Un et Trine, en ce qu'il est en lui-même, et en son action dans l'histoire, dans sa communication à l'homme, à l'Eglise, au monde.

---

209 Cf. enc. *Dominum et Vivificantem* 25d et hom., Luanda, 7 juin 1992, n. 1; le numéro suivant (n. 2) fait remarquer: «La Chiesa nasceva nel dono delle lingue».

210 Cf. enc. *Dominum et Vivificantem* 25d-e. Le Pape ne prononce pas la parole «charismes», mais sa description en rend le sens.

211 Cf. aud., 24 juin 1992, n. 9; cf. de même l'*incipit* et la finale de *TMA* 46.

212 Cf. *GS* 26 cité ici par l'enc. *Dominum et Vivificantem* 26c.

2.3.2 Utilité «directement ou indirectement ecclésiale»

a) *Edification de l'Eglise et la mission du salut du monde*

Jean-Paul II présente d'abord les charismes et les ministères en deux dimensions ou directions principales de leur utilité plus immédiate, à savoir l'édification de l'Église et la mission du salut du monde (cf. *ChL* 21a; cf. aussi *RM* 29c; 34c; *PDV* 12b; *VC* 4b), en correspondance aux deux aspects de l'Eglise suggérés par Vatican II, en elle-même et dans son ouverture vers l'extérieur.

D'un côté, à travers des charismes, ministères divers, offices, tâches et fonctions différentes, l'Esprit fait participer tous les baptisés à la construction et à l'organisation du Corps, dans l'unité (cf. *ChL* 21a-b-c; *TMA* 47a). De l'autre côté, selon la doctrine conciliaire fondée sur le Nouveau Testament, rappelle le Pape, l'Esprit utilise aussi les charismes comme moyens de participation du Peuple de Dieu à la mission messianique. Par les nombreux charismes, en effet, l'Esprit Saint achève la mission du Christ (cf. *VC* 11d) et fait participer tous les chrétiens, selon les ministères et selon des modalités différentes, au ministère de Jésus Christ, Prêtre, Prophète-Maître et Roi (cf. *RH* 18d; *ChL* 14c; 21c). Chacun des baptisés participe ainsi personnellement à la triple fonction-mission du Christ, en tant que membre de l'Eglise, mais en même temps avec d'autres, en tant que l'unique Peuple de Dieu, Corps du Christ, Temple spirituel, royaume des prêtres et sacerdoce royal (cf. *ChL* 14, en référence à 1*P* 2,4-5.9; cf. *PDV* 18d). Cette mission, comme le précise Jean-Paul II, ne s'accomplit donc pas uniquement à travers l'institution ou la structure ministérielle et la vie sacramentelle, mais aussi à travers les dons quelquefois imprévisibles de l'Esprit, au-delà des «canaux établis», contribuant aussi à son tour à la croissance-développement-construction de la communauté ecclésiale elle-même. Par la dispensation de ces grâces spéciales est manifesté le fait que c'est l'Esprit Saint qui guide le sacerdoce universel du Peuple de Dieu, avec toute sa liberté souveraine, qui ne manque pas quelquefois de surprendre (cf. 1*Co* 12,11)[213]. En effet, les dons variés, hiérarchiques et charismatiques, sont un moyen à travers lequel l'Esprit non seulement parle à l'Eglise, aux Eglises, surtout à des moments-clé, comme en cette fin du II[e] millénaire (cf. *TMA* 23; 36)[214], mais aussi la

[213] Cf. aud., 24 juin 1992, n. 1.

[214] Cf. *RH* 20g, pour ce que le Pape appelle «l'Eglise du nouvel Avent». Aussi, à l'approche du grand Jubilé de l'An 2000, dans ce temps de «nouvel Avent», le Pon-

dirige activement selon sa propre liberté, en correspondance avec les multiples exigences de l'histoire de l'Eglise (cf. *ChL* 24a; *LG* 4). Cette manière de concevoir la fonction des charismes, aussi bien dans la construction-structure de l'Eglise que dans la mission messianique du Christ, en lien explicite avec la participation à la triple fonction du Christ, est une explicitation de la doctrine du Concile, déjà présente, mais qui ne laisse maintenant plus de doutes.

Si donc certains auraient voulu voir limiter le but large paulinien des charismes «*ad utilitatem*» (1*Co* 12,7), déterminé en *LG* 12b comme l'édification de l'Eglise, à un certain sens ecclésial interne, les documents conciliaires, dans leur complémentarité, ont éclairé le sens plein des expressions[215]. *LG* 12b interprétait déjà cette utilité comme «*renovatio*» et «*amplior aedificatio*» de l'Eglise, et pour *AG* 23a, les charismes missionnaires étaient précisément une réalisation de cet «*ad utilitatem*». *AA* 3d expliquait ce but selon deux doubles dimensions suivantes: «dans l'Eglise» et «dans le monde» qui, inversées, semblaient correspondre à: «pour le bien des hommes et l'édification de l'Eglise». Mais, dans certaines traductions des textes du Concile, les choses ne sont pas toujours bien évidentes. Ainsi, la version française traduisant «*ad utilitatem*» latin (juste) de *LG* 12b comme «bien commun», et celui d'*AG* 23a, comme «bien de l'Eglise», aurait besoin d'être accompagnée d'une explication pour les hommes d'aujourd'hui. Aussi, les précisions de Jean-Paul II vont dans le sens de cette recherche d'une plus grande clarté. Dans l'exh. ap. *Christifideles Laici* qui constitue, selon certains auteurs, «l'exposé sur les charismes le plus marquant depuis le Concile»[216] de la part du Magistère, le Pape rassemble des affirmations conciliaires éparses en une seule formule succincte qui, dans son génie, présente et unit des multiples aspects en même temps. L'utilité des charismes est en effet qualifiée par lui comme «directement ou indirectement ecclésiale» (*ChL* 24b), les ordonnant à une triple finalité: l'«édification de l'Eglise», le «bien des hommes» et les «besoins du monde» (*ChL* 24b; cf. *LG* 12b; *AA* 3d)[217].

---

tife invite avec insistance à entendre ce que l'Esprit suggère aux communautés, des plus petites, comme la famille, aux plus grandes, p. ex. internationales (cf. *TMA* 23).

[215] Ceci correspond au principe-clé de l'interprétation des documents conciliaires, présenté par le Synode de 1985, qui doivent être vus non seulement en eux-mêmes, mais dans leur rapport les uns avec les autres, afin de dégager le sens intégral des propositions (cf. SYNODE DES EVÊQUES, II[e] Assemblée extraordinaire [1985], *Relatio finalis* «Ecclesia sub Verbo Dei», I, 5).

[216] A.-M. DE MONLÉON, «Les charismes et les dons de l'Esprit», 103.

[217] «Extraordinaires ou simples et humbles, les charismes sont des *grâces de l'Esprit Saint* qui ont, *directement ou indirectement*, *une utilité ecclésiale*, ordonnés

On pourrait se poser une question: les deux derniers membres de l'assemblage seraient-ils une redondance ou une telle présentation est-elle porteuse d'un sens particulier? Il semble en effet que grâce à cette triple précision du Pape et aussi grâce à l'interprétation de l'«utilité commune» de l'Eglise, référée à 1*Co* 12,7, comme celle du salut[218], la distinction discutée de l'«Eglise *ad intra*» et l'«Eglise *ad extra*» trouve également sa meilleure explication, éclairant le sens de la première dimension par son ouverture à la seconde[219]. Si par vocation l'Eglise doit participer à la «libération fondamentale» de l'homme, des hommes, accomplie par le Christ[220], sa mission salvifique par rapport au monde, de nature spirituelle, comprise dans son intégralité, implique proprement, et non contredit, un service concret en faveur du monde, y compris dans le domaine temporel[221]. Bien compris, les deux ou les trois aspects conciliaires des charismes se rejoignent en effet dans cet élargissement qui s'avère être en même temps un approfondissement sotériologique du regard, tourné aussi bien vers l'intérieur que vers l'extérieur de l'Eglise. L'affirmation du triple but des charismes de *ChL* 24b sera reprise telle quelle par le *Catéchisme de l'Eglise catholique* (*CEC* 799), attestant l'importance de cette formule pour la clarté de la doctrine, et pour la compréhension du rôle de l'Eglise elle-même.

b) *Trois aspects personnels de l'utilité des charismes: le bien des hommes, la sainteté et la vocation*

La triple utilité des charismes que nous venons d'indiquer, à savoir l'édification de l'Eglise, le bien des hommes et les besoins du monde, formulée synthétiquement en *ChL* 24b (à partir de *AA* 3d) comme «directement ou indirectement ecclésiale», pourrait être comprise encore

---

qu'ils sont à l'édification de l'Eglise, au bien des hommes et aux besoins du monde» (*ChL* 24b; le soulignement, sauf pour «*directement ou indirectement*», nôtre, se trouve dans le texte).

218 Cf. hom., Luanda, 7 juin 1992, n. 6: «Attraverso molti uomini e diversi modi di agire [le Pape venait de parler de la diversité de charismes et de ministères, à partir de 1*Co* 12,4-5], si realizza "l'utilità comune" (1*Co* 12,7) della salvezza, in cui si manifesta lo Spirito Santo. In questo modo la Pentecoste continua sempre nella Chiesa di questo mondo».

219 Mais déjà «*amplior aedificatio*» de *LG* 12b contenait, semble-t-il, ce même sens.

220 Cf. hom., messe de clôture du Synode des Evêques, 8 déc. 1985, n. 6e.

221 Cf. SYNODE DES EVÊQUES, II[e] Assemblée extraord. (1985), *Relatio finalis* «Ecclesia sub Verbo Dei», II, D, 6. *Ibid*, 3, sur l'ouverture missionnaire pour le salut intégral du monde. Cf. aussi *AA* 5.

d'une autre façon que celle qui correspond aux deux dimensions mentionnées, interne et externe ou missionnaire de l'Eglise. Il semble en effet que la formule ternaire employée à la place des deux binaires évoqués du décret conciliaire qui paraissaient équivalents, attire davantage l'attention sur un troisième élément, «le bien des hommes», sur «l'homme», comme pour le mettre en valeur, le détachant en sa formulation du «bien de l'Eglise» et du «bien du monde». Quelle peut être la portée d'une telle spécification?

En parlant du bien de l'Eglise, comme but des charismes, on a quelquefois réduit l'expression paulinienne de 1*Co* 12,7, qui ne parlait que de l'«utilité»[222], à une sorte de bien commun idéologique, au moins dans certaines de ses interprétations, comme un bien social «intramondain», immédiatement opérationnel, visible et fonctionnaliste, allant jusqu'à l'opposer au bien personnel, et dans le sens d'un sacrifice nécessaire du bien de l'individu à celui de la collectivité, à partir d'une vision réductrice, profane de l'Eglise, calquée sur certains régimes d'Etats. Or, même là, «la société tout entière a comme finalité la personne» (*ChL* 39e). Conformément à la doctrine de l'Eglise, Jean-Paul II met en valeur très fortement l'apport personnel et la dignité de chaque membre du Corps en tant que personne[223], à la différence de quelques systèmes socio-politiques, où l'individu est considéré «comme un simple élément, une molécule de l'organisme social, de sorte que le bien de chacun est tout entier subordonné au fonctionnement du mécanisme économique et social, tandis que par ailleurs, il estime que ce même bien de l'individu peut être atteint hors de tout choix autonome de sa part». Si Jean-Paul II a en mémoire ici le socialisme, pourrait-on parler dans le même sens et parfois même *a fortiori*, d'idéologies plus récentes. Pour le Pape, de la conception chrétienne de la personne et de la vision juste de la société résulte en effet que «le caractère social de l'homme ne s'épuise pas dans l'Etat, mais se réalise dans divers groupes intermédiares», tels que famille, groupes économiques, sociaux, politiques, culturels, etc. C'est ainsi qu'à partir de «la même nature humaine», et à l'intérieur du bien commun, la «"personnalité" de la société» se conjugue avec la «personnalité de l'individu». En effet, «aucun mécanisme social ou sujet collectif ne peut se substituer» à l'homme, à sa libre réponse à l'appel de Dieu, à sa responsa-

---

[222] Cf., notre ch. I, ntt. 120-121, 135-136, pour cette compréhension paulinienne.

[223] C'est une idée relevée déjà par Léon XIII et par Pie XII, cf. l'Introduction à notre ch. II, en particulier le texte contenu entre les ntt. 14 et 15, et aussi ch. II, nt. 123.

bilité, à sa «dignité transcendentale» (lettre enc. *Centesimus Annus* 13a.b.c; cf. *ChL* 37h).

En effet, si l'utilité ou le bien de l'Eglise rejoint le dessein divin du salut de l'humanité, correspondant en ceci au «Mystère» (selon *ChL* 19d), ce bien commun est à comprendre pour l'Eglise, plus encore que pour la société, comme «bien de tous les hommes et bien de tout homme» (*ChL* 42c; cf. *RH* 14a). Si l'homme est la première et fondamentale «route de l'Eglise», il est nécessaire, selon le Pape, que l'Eglise elle-même se rappelle toujours la dignité de l'homme destiné à la grâce et à la gloire (cf. *RH* 18d; 14a). Dans sa spécificité, le mystère de l'Eglise comporte en effet deux dimensions que l'on peut, certes, distinguer, mais non séparer: communion de chaque chrétien avec le Christ, et communion des chrétiens entre eux (cf. *ChL* 19c), l'Eglise étant proprement le sacrement «de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain» (*LG* 1). Le Christ l'a aimée «précisément en tant que communauté, en tant que Peuple de Dieu et, en même temps, il a aimé chacune des personnes de cette Eglise qui est aussi appelée son "Corps" […] (cf. *Ep* 5,23)» (*MD* 25b). Si donc c'est tout le peuple de la Nouvelle Alliance qui forme un «édifice spirituel», c'est parce que chacun fait personnellement «corps avec le Christ» (*PDV* 13e; cf. 1*P* 2,5), et que l'Esprit habite aussi bien dans l'Eglise que dans le cœur des individus (cf. *ChL* 20c). Si l'Eglise comme unité sociale perçoit les impulsions divines, les lumières et les forces de l'Esprit Saint qui sont aussi celles du Christ crucifié et ressuscité, ce qui constitue précisément sa raison d'être (cf. *RH* 18a), c'est parce qu'en même temps l'Esprit Saint se donne à chaque personne, unique et irremplaçable, avec ses charismes, de façon individuelle, différente des autres et irrépétible, complètement gratuite (cf. *PDV* 40b; *RH* 21c). Par conséquent, la contribution de chacun à l'édification de la communion ecclésiale, à travers les charismes, ne concerne pas seulement son «agir», mais également son «être» (cf. *ChL* 28c). Il s'agit en outre d'un «être-en-relation», et d'une relation qui est d'abord trinitaire, c'est ce qui semble marquer un retour à la vision biblique et à la pensée des Pères de l'Eglise[224]. C'est en effet ce que met en lumière, dans son génie, l'image paulinienne du corps rappelée par le Magistère depuis la fin du XIX^{e} s. et le dernier Concile, qui conjugue en

[224] En effet, la vision patristique des charismes, même quand elle distingue, conserve l'unité entre l'aspect de «faire», quantitatif, et celui d'«être», qualitatif, des charismes, entre l'aspect personnel et celui communautaire, entre l'utilité propre et celle des autres, cf., entre autres, notre ch. I, nt. 123; ch. III, ntt. 96 et 225, et surtout 234. Pour la bibliographie quant aux charismes chez les Pères, cf. notre ch. I, nt. 19.

même temps l'unicité de chaque membre à la pluralité d'un tout ainsi constitué, les dons personnels aux dons pour ainsi dire ecclésiaux, le bien de l'individu au bien de l'ensemble, dans une nécessaire réciprocité et dans l'échange de biens respectifs. Mais, si tous les dons des membres sont offerts aussi au corps, les dons personnels peuvent-ils être encore considérés comme non-ecclésiaux? Ici encore, la formule de Jean-Paul II «utilité directement ou indirectement ecclésiale» semble résoudre le dilemme. Dès lors en Eglise, «le bien de tous devient le bien de chacun et le bien de chacun devient le bien de tous»; «chacun est le soutien des autres et les autres sont le soutien de chacun» (*ChL* 28c)[225]. Sans se dissoudre dans une collectivité, chacun y contribue; aussi, c'est pour le bien du corps lui-même que le charisme de chaque membre doit être respecté et valorisé[226].

Ainsi les charismes sont destinés non seulement à la mission ou à la fonction pour ainsi dire «sociale» de chacun mais encore, selon le Pape, ils conviennent aussi à la personne elle-même[227]. A propos de la variété des charismes attribuée en 1*Co* 12,4 à l'action d'un même Esprit, Jean-Paul II précise en effet que l'Esprit manifestant un grand respect pour chaque homme, ne fait pas grandir chacun uniquement en sa dimension de témoignage, mais il promeut aussi le développement ou l'édification individuelle, originale, dans la vie spirituelle de chaque personne[228]. Dans ce sens, le Pape a affirmé à plusieurs reprises, comme pour rétablir une dimension manquante dans la description des charismes (en la développant plus encore que Paul VI), plus exacte et plus proche de l'Ecriture, à savoir leur utilité pour la personne elle-même – ce qui ne fait que reprendre, comme il semble, les affirmations de 1*Co* 13,1-3, – même s'il l'a quelquefois fait dans une forme négative, encore à la manière scripturaire, paulinienne, pour rappeler précisément la nécessité de la charité et de la contribution au service de l'Eglise: les charismes «doivent être accueillis *non seulement* pour une utilité personnelle, mais *avant tout* pour le bien de l'Eglise»[229]. D'autres fois cependant, il re-

---

[225] Le Pape reprend ici s. GRÉGOIRE LE GRAND, *Hom. in Ez*., II, I, 5, in SC 360, 58-59: «in sancta Ecclesia, unusquisque et portat alterum et portatur ab altero».

[226] Cf. aud., 24 juin 1992, n. 3.

[227] Cf. aud., 24 juin 1992, n. 2.

[228] Cette dimension personnelle n'est pas absente du Concile, même si elle n'est pas mise au premier plan, comme nous avons déjà eu l'occasion de le souligner (cf. *AA* 3a; *UR* 6, etc.). Cf. ch. II, ntt. 121 et 124.

[229] Aud., 24 juin 1992, n. 3 (cf. aussi n. 2): «devono essere accolti non soltanto per un beneficio personale, ma prima di tutto per il bene della Chiesa». La traduction et le soulignement sont nôtres.

lève la valeur simultanée de ces deux dimensions ou finalités: «nous avons bien conscience des bienfaits qui procèdent des charismes *à la fois* en faveur de chacun *et* pour toute la communauté» (*ChL* 24e; cf. *RH* 21c). Dans la spécificité du mystère de l'Eglise et du plan de Dieu pour les hommes, est en effet corrigée non seulement la portée propre du «bien commun» ecclésial ou de «l'utilité de l'Eglise», mais également celle du «bien de la personne» ou de «l'utilité personnelle»: Jean-Paul II interprète «*ad utilitatem*» paulinien, comme ayant trait à la contribution constructive pour la communauté et à la communion, mais en même temps à la vie d'union de chacun avec Dieu, ce qui servira même de critère d'utilisation des charismes[230]. Toute voie de sainteté et de mission est en effet une voie individuelle, jamais identique à une autre, chacun étant membre du Corps du Christ «pour sa part» (cf. 1*Co* 12,27) et devant jouer son rôle propre selon le charisme reçu, comme une contribution unique qu'aucun autre membre ne peut fournir à sa place[231]. Pour lui «il ne fait pas de doute qu'ils [les charismes] tendent et servent *aussi* au développement de la sainteté personnelle», même s'il reste vrai qu'ils doivent être exercés «dans une perspective essentiellement altruiste et communautaire, qui s'inscrit dans l'Eglise selon une dimension organique, en ce sens qu'elle concerne la croissance du Corps du Christ»[232]. C'est une très belle explication des charismes, des plus «personnels» aux plus «ecclésiaux»: les «personnels» affectent toujours l'édification de l'Eglise et comme tels doivent être compris et utilisés, et les plus «ecclésiaux» doivent tenir compte aussi de l'édification de l'individu.

Cela semble être une apparente «nouveauté» par rapport au Concile, qui, s'il n'a pas affirmé cet aspect explicitement, a toutefois souvent mis les charismes dans un contexte de sanctification ou de sainteté (cf., p. ex. *LG* 4a;12b; 50a; *AA* 3d) et a parlé de la *renovatio* comme une des deux fonctions principales ecclésiales des charismes (cf. *LG* 12b). Jean-Paul II estime que la vocation universelle à la sainteté et à la perfection de la charité dans l'Eglise a été l'orientation principale du Concile Vatican II, en vue du renouvellement évangélique de la vie de tous les

---

230 Cf. aud., 24 juin 1992, n. 6d. Dans ce sens, cf. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 69-70: «il bene comune nella Chiesa non è solo la realizzazione di circostanze e condizioni oggettive per il raggiungimento di un ordine e di una pace esteriore della vita della Chiesa, ma una realtà interna ad essa, la realizzazione integrale della persona per opera dello Spirito nella comunione verticale con il Padre nel Figlio, e in quella orizzontale con tutti i fratelli».

231 Cf. aud., 24 juin 1992, nn. 2-4. Cf. p. ex. ch. I, nt. 129 et III, nt. 245, pour ce rôle irrépétible de chacun.

232 Aud., 9 mars 1994, n. 2b. C'est encore nous qui soulignons.

chrétiens, quel que soit leur état et leur rang (cf. *ChL* 16b.d; *LG* 40b; 42e). Pour le Pape, aussi bien l'aspect institutionnel que celui charismatique concourent à la vie, au renouveau et à la sanctification dans l'Eglise[233]. Il s'agirait donc plutôt, de sa part, d'un rappel ou d'une question de ramener à de justes proportions la manière d'envisager la fonction des charismes, plus proche des sources bibliques, en les présentant plus explicitement non seulement comme «une merveilleuse richesse de grâce pour la vitalité apostolique», mais aussi «pour la sainteté de tout le Corps du Christ» (*ChL* 24e) qui n'en exclut pas, mais y inclut également le membre porteur lui-même du charisme[234]. A son tour, cette sainteté personnelle est utile non seulement à la vie et à l'édification de chaque chrétien, mais aussi à la vie et au service correct de l'édification de l'Eglise, en

---

[233] Cf. disc. au II[e] Congrès Intern. des Mouvements ecclésiaux, 2 mars 1987, n. 3c.

[234] Comme nous l'avons vu, s. Thomas ne refusait pas aux *gratiae gratis datae* la contribution à la sainteté, mais il s'agissait de celle des autres, du bien d'autrui, et de l'Eglise. Or, il nous faut également prendre en considération toute la complexité de la question, de la pensée de Thomas d'Aquin et la spécificité de ses distinctions (cf. ch. I, ntt. 137; 255; 257). Sans qu'il ne nous soit ici possible de le développer davantage, nous pouvons toutefois relever que des Pères de l'Eglise se sont exprimés en faveur du profit spirituel de celui qui a reçu le don. Ainsi, pour Cyrille de Jérusalem, l'Esprit Saint, en distribuant ses dons, fait du bien en premier lieu en celui qui le reçoit, puis, par celui-ci, dans les autres (CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catechesis* XVI, I, 11-12.16, in PG 33,931-935.939-942; ici 939-941), et Maxime le Confesseur précise pour cela le besoin d'une attitude adéquate (cf. MAXIME LE CONFESSEUR, *Diversa capita*, IV, 81, in PG 90, 1339-1340). Chez les scolastiques plus anciens que Thomas d'Aquin, tel Alexandre de Halès, «quaedam gratiae gratis datae disponunt hominem ad salutem propriam, quae est in gratia gratum faciente, […] quaedam vero ad salutem alterius» (ALEXANDRE DE HALÈS, *Summa theologica*, III, I, II, q. I, c. II, corp.). Si s. Thomas lui-même, après avoir partagé cette même manière de voir, a ensuite cherché d'autres solutions, ce qui a abouti au résultat que nous avons esquissé, ce serait en réaction contre le semi-pélagianisme (sur cette évolution chez Thomas d'Aquin, cf. T.S. CENTI, «Introduzione», 81-99; surt. 84-85). F. Suárez a suivi la distinction de s. Thomas (cf. F. SUÁREZ, *De gratia Dei*. III, IV, 7), mais non en tous ses développements: «Addendum vero est gratiam gratum facientem ita dari in bonum recipientis, ut possit etiam, et debeat in aliorum utilitatem redundare, et exerceri: et ex converso gratiae gratis datae licet ad aliorum utilitatem [ailleurs il précise «per se» ou «de se», cf. *ibid*., 1] dentur, nihilominus qui eas recipit, potest, et debet per earum usum propriam spiritualem utilitatem, et profectum procurare». Peut-être, que, de nos jours et en dehors de tout contexte polémique, s. Thomas ne contredirait-il pas l'affirmation de J.M. Bover: «En suma, el destino social o la ordenación a la santificación ajena no despoja al carisma de su innato valor de propia santificación. No todos los carismas, empero, poseen igual potencialidad de santificación personal, como tampoco la poseen igualmente las gracias no carismaticas» (J.M. BOVER, «Los carismas espirituales», 324). Sur l'opinion de Y. Congar et de G. Philips au sujet de ces distinctions thomasiennes, cf. notre ch. I, nt. 137, *in fine*.

ses deux dimensions, en elle-même et tournée vers l'extérieur. «La vocation à la sainteté est intimement liée à la mission» (*ChL* 17b)[235], étant pour celle-ci «une base essentielle et une condition absolument irremplaçable» (*ChL* 17c), qui constitue déjà «par elle-même une première et fondamentale contribution à l'édification de l'Eglise en tant que "Communion des Saints"» (*ChL* 17b), où tous participent comme «la race choisie, le sacerdoce royal, la nation sainte, le peuple qui appartient à Dieu», «sacerdoce saint» et «pierres vivantes» de la construction du Temple spirituel (cf. *ChL* 14; 1*P* 2,4-5.9). Elle est aussi une conséquence et une exigence de la nature même et du mystère de l'Eglise, qui «doit être considérée aussi comme signe et instrument de sainteté» (cf. *ChL* 16c; cf. 16b-d; *LG* 39-42). Aussi, cette vocation à la sainteté dans l'Eglise ne doit pas être prise uniquement au sens moral «d'obligation exigeante et incontournable», mais plutôt «comme signe lumineux de l'amour infini du Père» à travers des chrétiens régénérés à la vie de sainteté (cf. *ChL* 17b)[236]. Si chaque charisme porte donc en lui une dimension prophétique, la véritable prophétie naît en effet de l'amitié avec Dieu, de la passion pour la sainteté de Dieu, et est proclamée non seulement par les lèvres, mais par toute la vie du prophète. Cette cohérence entre l'annonce et la vie confère à la prophétie une force spéciale (cf. *VC* 84b et 85b). Au fond, la communion avec Jésus, comme un lien du sarment à la vigne, est considérée par Jean-Paul II comme indispensable pour porter du fruit en vérité (cf. *ChL* 32b, référé à *Jn* 15,5), la sainteté n'étant qu'un témoignage rendu avec éclat à la dignité baptismale du disciple du Christ (cf. *ChL* 16).

Ainsi les charismes ne sont pas à détacher de l'ensemble de la vie chrétienne, individuelle et ecclésiale, aussi bien dans sa dimension de l'être que dans celle de l'agir qui, dans sa nouveauté et sa plénitude, est à chercher dans l'Esprit du Christ. Ils font partie de cette «spiritualité de la Pentecôte» qui anime tous les aspects de la vie quotidienne chrétienne, qui porte un nouvel élan de prière, de sainteté, de communion et d'annonce[237], en tant que «vie selon l'Esprit» dont la sanctification est le fruit (cf. *ChL* 16f; cf. *Rm* 6,22; *Ga* 5,22)[238].

---

[235] Le passage s'adresse aux laïcs, mais il n'en concerne pas moins tous les chrétiens.

[236] D. Tettamanzi parle même de la réelle réciprocité ou d'une immanence mutuelle de la sainteté et du mystère (cf. D. TETTAMANZI, «L'Eglise *mysterium*, *communio*, *missio*», 22).

[237] Cf. hom. des premières Vêpres de Pentecôte, 29 mai 2004, n. 3a-b.

[238] Cf. exh. ap. *Catechesi Tradendae* 72d; *Rm* 8,14-17; *Ga* 4,6; *Ep* 5,18. Dans la vie des personnes consacrées, la vie dans l'Esprit est considérée de première impor-

C'est avant tout grâce à la lecture de la «vie chrétienne conçue comme vocation»[239] proposée par Jean-Paul II, que ressort avec force ce lien des charismes au bien de la personne, et à la sainteté personnelle. Il y a d'une part la vocation à la sainteté ou à la perfection de la charité, qui est considérée comme première et fondamentale des vocations, commune, offerte par le Père, en Jésus Christ, par l'intermédiaire de l'Esprit Saint, (cf. *ChL* 16a.b.d; *PDV* 19c; 20b.c), et d'autre part, le témoignage concret de la sainteté, qui est lié à la variété des dons de l'Esprit, en tant qu'il se réalise proprement selon la diversité des charismes, des vocations, des dons, des responsabilités, des conditions de vie, des situations dans l'Eglise[240].

Dans *Redemptor hominis*, qui est la première encyclique de son Pontificat, Jean-Paul II met en lumière la «vision complète» de l'Eglise, de la part du Concile Vatican II, en tant que Peuple de Dieu (cf. *RH* 21b), définie non seulement en tant que société humaine, ce qui ne constitue qu'un critère, sociologique, insuffisant en soi, mais plutôt sous son aspect essentiel du Corps du Christ, celui du mystère: l'essence de l'appartenance à l'Eglise se fonde alors sur une vocation, un «Suis-moi» (cf. *Jn* 1, 43) profondément personnel, adressé de façon différente par le Christ à chacun de ses disciples. C'est la relation ou «la communauté» de chaque membre avec le Christ lui-même qui permet à la société d'être proprement une «communauté» (cf. *RH* 21b). Dans *Pastores dabo vobis* (*PdV* 35d et c), l'Eglise apparaît comme celle qui non seulement accueille toutes ces vocations, mais qui est elle-même par nature «vocation», en son être et en son action, prenant les traits d'un mystère de vocation, reflet du mystère de la Trinité: le Père qui envoie, le Fils qui est envoyé et l'Esprit Saint qui consacre pour la mission. On pourrait rajouter qu'elle est, dans son aspect communautaire, une «con-vocation»[241]. La «communauté "ontologique" des disciples et des témoins» est en effet formée sur la base d'une «grâce singulière, unique et non renouvelable, par laquelle chaque chrétien de la communauté du Peuple de Dieu construit le Corps du Christ» (*RH* 21c), en

---

tance pour la formation de l'être humain intégral en chacun, et la dimension de charisme résume toutes les autres composantes de cette formation (cf. *VC* 71a.b.f).

[239] Disc. au Congrès Intern. de Pneumatologie, 26 mars 1982, n. 4e.

[240] Cf. enc. *Veritatis splendor* 108; disc. aux Evêques de Cuba, 25 juin 1994, n. 2.

[241] Sur l'aspect trinitaire de l'Eglise comme convocation, congrégation ou rassemblement des appelés, cf. G. GHIRLANDA, «Sviluppo dell'ecclesiologia», 11-15, qui en indique en outre les sources conciliaires en *LG* 9c; 13a; *AG* 15b; *PO* 4a; *CD* 11c (cf. *ibid*., 13).

réalisation de la «vocation chrétienne» (*RH* 21a). Celle-ci s'accomplit de manière différente pour chaque membre (cf. *RH* 21b: «chaque membre suit le Christ de manière diverse»), selon une «vocation personnelle» (*RH* 21c).

Jean-Paul II fait en outre un pas ultérieur vers plus de clarté dans le rapprochement théologique et ecclésiologique, voire de l'identification du don-charisme et de la vocation. Comme le précise en effet *VC* 31b, conformément à la doctrine paulinienne, l'édification du Corps du Christ se réalise par la participation de tous, mais chacun selon sa vocation et selon les dons reçus de l'Esprit (en référence à *Rm* 12,3-8; cf. *VC* 14b). La réception des charismes est liée proprement à cette vocation personnelle de chacun, qu'elle soit plus générale ou plus particulière. Dans son discours aux jeunes Néerlandais à Castelgandolfo, le 23 juillet 1984, 119-120, Jean-Paul II distinguait une vocation générale à la foi et à l'amour pour Dieu et pour le prochain, accueillie par le baptême, et une vocation particulière, plus personnelle, en des formes différentes de vie: mariage, sacerdoce, vie religieuse. Dans *Redemptor hominis* (*RH* 21c) ce sont ces trois vocations qui composent la «vision complète du peuple de Dieu», et ailleurs, le laïcat, la vie consacrée, le ministère sacré (cf. *ChL* 56a; *VC* 4b; 31b-c)[242]. Ainsi, de même que la vocation sacerdotale est une réalisation particulière de la vocation chrétienne (cf. *PDV* 35g), ce qui est exprimé à propos de la personne consacrée en particulier ne peut qu'être valide, *servatis servandis*, pour toute autre vocation dans l'Eglise: «à cet *appel* correspond *un don spécifique de l'Esprit Saint*, afin que la personne consacrée puisse répondre à sa *vocation* et à sa *mission*» (*VC* 30c)[243]. La vocation sacerdotale est envisagée elle-même comme une grâce *gratis data*, un charisme (cf. *PDV* 35g), con-

[242] Cf. notre ch. IV, 3.4. En *FC* 11b.d, sous un autre point de vue, si «l'amour est donc la vocation fondamentale et innée de tout être humain», le Pape propose plutôt une distinction bipartite, inspirée visiblement par 1*Co* 7,7, en «deux façons spécifiques de réaliser la vocation de la personne humaine à l'amour, dans son intégrité: le mariage et la virginité», comme «deux manières d'exprimer et de vivre l'unique mystère de l'Alliance de Dieu avec son peuple» (*FC* 16a). Pour des «engagements majeures», dont le mariage, cf. *RH* 21d.

[243] C'est nous qui soulignons les mots. C'est ce que confirme *PDV* 40b. Dans l'exh. ap. *Redemptionis donum* 14c, aux divers dons de Dieu correspondent également des vocations des différentes familles religieuses. Pour les charismes, l'appel, les charges et ministères du fidèle laïc, cf. *ChL* 20d.e. L'instruction *Renovationis causam* 5, de la S. Congrégation pour les Religieux et les Instituts séculiers, promulguée en vertu du mandat du Pape, 6 janv. 1969, affirmait qu'à chaque vocation correspondent des dons personnels, d'où aussi la différence des fonctions dans l'Eglise.

formément à la théologie néotestamentaire. S'il est donc bon et légitime de faire des distinctions, qu'elles soient logiques ou réelles, *Redemptor hominis* témoigne en même temps qu'il ne s'agit pas de trois sphères séparées: toutes ces dimensions, étapes ou composantes énumérées sont constitutives du même «don»[244] qui est caractérisé en même temps comme une concrète «vocation personnelle et une manière de participer à l'œuvre salvifique de l'Eglise, [qui] est aussi utile aux autres, [et] construit l'Eglise et les communautés fraternelles» (*RH* 21c)[245]. Tout ceci constitue une précieuse explicitation des liens variés entre ces réalités qui ne cessent de communiquer entre elles, et de la dynamique vocationnelle-charismatique-ministérielle ou missionnaire de l'Eglise qui demande à être saisie dans son unité.

De cette façon, les différentes vocations principales, selon *VC* 31c:

> à la vie laïque, au ministère ordonné et à la vie consacrée, peuvent être considérées comme paradigmatiques, du moment que toutes les vocations particulières, d'une manière ou d'une autre, les rappellent ou s'y rattachent, prises séparément ou conjointement, selon la richesse du don de Dieu.

Etant donné la signification spéciale de ces vocations ou «engagements majeurs» («*maioris momenti munera*») pour la «construction complexe» ecclésiale, Jean-Paul II met en valeur l'importance de la persévérance et de la fidélité à la vocation de chacun (cf. *RH* 21d). Outre ces grands appels, *PDV* 59c énumérera des vocations aux responsabilités diverses d'ordre pastoral, aux charges de la vie politique et sociale (cf. aussi *RH* 21c), à la recherche scientifique, à l'enseignement, etc. La lettre ap. *Novo millennio ineunte* (*NMI* 46-47), décrivant la variété des vocations qui concourent à la communion, à travers leurs dons propres, mentionne aussi d'autres ministères, à côté du ministère ordonné, institués ou simplement reconnus, la famille chrétienne, les diverses types d'associations, plus traditionnelles ou plus nouvelles, les mouvements ecclésiaux.

Ainsi s'articulent encore une fois «l'aspect profondément personnel» et l'aspect communautaire, ecclésial (cf. *RH* 21b) des charismes, du

---

[244] En *RH* 18c, Jean-Paul II a parlé des «forces de l'Esprit», des «dons de l'Esprit», des «fruits de l'Esprit», comme manifestations de la Pentecôte qui «dure toujours».

[245] Pour l'«unicité irremplaçable» de chacun (cf. aussi *supra*, III, nt. 231) du point de vue de la vocation (de l'appel), cf. *ChL* 28b-c: l'expression, en ses variantes, est répétée trois fois en ces deux paragraphes; cf. aussi *VC* 30c; du point de vue du charisme, cf. *RH* 21c; *PDV* 40b; du point de vue de la mission ou de la tâche personnelle, cf. *ChL* 28c-d; *VC* 30c; aud., 24 juin 1994, nn. 2-4.

point de vue du bien de la personne et du bien de l'Eglise, de l'agir et de l'être, de la sainteté, de la vocation, de la mission, du ministère ou service. Les bienfaits qui découlent des charismes en faveur de chacun et en faveur de toute la communauté (cf. *ChL* 24e) non seulement ne se contredisent pas, mais on ne pourra parler de l'utilité des charismes et des états de vie pour le bien commun de la communauté ecclésiale que dans la mesure où leur identité, leur vocation et leur mission spécifique sera aussi prise en compte (cf. *VC* 4c et *PDV* 40b). C'est en effet dans l'intérêt du Corps lui-même que le charisme de chacun doit être respecté et valorisé[246].

2.4 *Attitude à avoir: reconnaissance et discernement*

Dans une de ses audiences générales, deux principes généraux sont indiqués par le Pape, pour fonder l'attitude de tous vis-à-vis des charismes dans la vie communautaire et dans la pratique pastorale de l'Eglise, à savoir la reconnaissance des charismes et leur discernement[247]. D'autres interventions ou documents apportent aussi leur lumière sur ces exigences qui traduisent le besoin d'un *a priori* positif et en même temps, la nécéssité d'une vérification.

2.4.1 Reconnaissance

Le Pape indique, aussi bien aux Pasteurs qu'aux autres fidèles, le besoin d'«une conscience nouvelle non seulement de la légitimité mais aussi de la richesse que représente pour l'Eglise la diversité des charismes et des traditions de spiritualité et d'apostolat» (lettre ap. *Ecclesia Dei* 5a). Il remarque en effet les différents fruits portés historiquement par les charismes dans l'Eglise, et en particulier le lien qui s'est produit entre leur redécouverte et leur valorisation, et le développement d'«une plus vive communion entre les diverses vocations du Peuple de Dieu», de même que leur contribution, selon ses propres paroles, à un «élan joyeux et renouvelé pour l'évangélisation»[248]. C'est pour cela que la juste place donnée aux charismes, aux ministères et aux différentes formes de participation du Peuple de Dieu, est à considérer comme un vecteur même de la perspective de la communion dans l'Eglise (cf. *NMI* 46a). Aussi, elle fait partie d'un examen de conscience à effectuer vis-à-vis de la réception

246 Cf. aud., 24 juin 1992, nn. 2-4.
247 Cf. aud., 9 mars 1994, n. 7a.
248 Aud., 25 nov. 1998, n. 2a.

même du Concile Vatican II, dans le respect de la vision catholique de l'Eglise et de l'authentique esprit du Concile (cf. lettre ap. *Tertio millennio adveniente* 36e). Dans ce sens, l'accueil positif des charismes, concomitant à la promotion du laïcat est, selon Jean-Paul II, à compter parmi les signes de l'espérance présents en cette fin de ce siècle dans le domaine ecclésial (cf. *TMA* 46c).

L'appel à tenir une place, à accomplir une tâche, et un don offert en correspondance, comportent pour chacun dans le Corps du Christ non seulement un droit (celui-ci exigera en outre une confirmation de l'Eglise), mais aussi une exigence intérieure, «selon la logique même du dynamisme généreux qui les a fait jaillir» (*ChL* 24d), et donc immanente et originaire: un devoir d'y correspondre, et de se mettre au service, en bons intendants de la grâce de Dieu (cf. *ChL* 24b-d; référé à 1*P* 4,10). Jean-Paul II précise ainsi l'origine de ce droit-devoir d'exercer les charismes pour le bien du monde et l'édification de l'Eglise affirmé déjà par *AA* 3d: c'est un droit fondé sur la donation par l'Esprit et la confirmation de l'Eglise, et un devoir motivé par la réception du don, qui crée une responsabilité et exige un engagement[249]. C'est précisément le principe de «service royal» à la suite du Christ, qui impose à chacun ce «devoir d'exiger de nous-mêmes exactement ce à quoi nous sommes appelés, ce à quoi, pour répondre à notre vocation, nous sommes personnellement obligés, avec la grâce de Dieu» (*RH* 21c), car il n'est permis à personne de rester sans rien faire (cf. *ChL* 3b). Le Pape rappelle avec vigueur l'exhortation du Concile à donner une réponse généreuse et joyeuse à l'appel personnel du Christ et à l'impulsion de l'Esprit, auxquels correspond une mission, un envoi (cf. *ChL* 2d-e, référé à *AA* 33 et *Lc* 10,1).

Donnés pour le bien de toute l'Eglise[250], les charismes sont ainsi à accueillir avec ouverture, gratitude et docilité à l'Esprit qui les répand[251], aussi bien de la part de celui qui les reçoit lui-même, que de

---

[249] Cf. aud., 9 mars 1994, n. 7a . Ainsi, en *FC* 11b, à la vocation correspondent une capacité et une responsabilité, et en *CHL* 31f, au don, une relative responsabilité. C'est un des motifs préférés du Pape, qui s'était plu à répéter souvent dans un jeu de mots en polonais: «dar jest dany i *za*-dany» (le don est donné et donné comme une tâche à accomplir). Sur l'obligation morale qui lie celui qui reçoit un charisme, cf. G. GHIRLANDA, «Carisma», 128.

[250] Comme nous avons vu, une telle affirmation exige de savoir de «quel bien» et «quelle Eglise» on parle, vérifiant l'ecclésiologie qui sous-tend une telle affirmation.

[251] Cf. disc. Congrès des Mouvements ecclésiaux et Communautés nouvelles, 30 mai 1998, n. 5; de même, hom. des premières Vêpres de Pentecôte, 29 mai 2004, n. 4b.

tous les membres de l'Eglise (cf. *ChL* 24e)[252]. La reconnaissance apparaît alors, semble-t-il, avant d'être une démarche juridique et institutionnelle dans l'Eglise, et loin d'être une concession, comme une attitude chrétienne fondamentale, celle de la reconnaissance de la condition de créature, de la grâce qui lui est faite, et de reconnaissance envers Dieu, Auteur de l'appel et de la grâce qui lui correspond, et qui, selon *ChL* 2e, associe ainsi l'homme à ses projets et intérêts.

2.4.2 Discernement et ses critères. Exercice de l'autorité

Pour qu'ils puissent servir effectivement comme «une merveilleuse richesse de grâce pour la vitalité apostolique et pour la sainteté du tout le Corps du Christ» en apportant leurs bienfaits «à la fois en faveur de chacun et pour toute la communauté», et étant donné l'existence du péché et du trouble qu'il peut occasionner, il est nécessaire d'opérer le discernement des charismes. Deux conditions fondamentales à vérifier sont suggérées par Jean-Paul II en *ChL* 24e: leur effective provenance de la part de l'Esprit Saint (origine ou authenticité) et l'exercice en conformité à ses impulsions authentiques (usage correct), donc en fidélité au don reçu, à toutes les étapes de son développement. En une autre occasion, le Pape formule d'autres points importants utilisés souvent par l'autorité ecclésiastique, les maîtres ou directeurs spirituels, rassemblant différents critères néotestamentaires précis: la conformité avec la foi en Jésus Christ professée par l'Eglise (cf. 1*Co* 12, 3; 1*Jn* 4,2); la présence des fruits de l'Esprit: amour, joie, paix (cf. *Ga* 5,22; 1*Co* 14,33; 1*Co* 13,1-3; *Mt* 7,22-23); l'harmonie avec l'autorité de l'Eglise, l'acceptation de ses dispositions; l'utilisation de ces dons en vue de «l'édification» (cf. 1*Co* 14,26) – celle de la relation avec Dieu et celle de la communion fraternelle (cf. 1*Co* 14,4-5.12.18-19.26-32). Si donc les fruits sont contraires, cela veut dire que, soit le charisme n'est pas authentique, soit il n'est pas utilisé de façon juste[253].

Le jugement définitif sur l'authenticité et le bon usage des charismes est de l'ultime compétence de «ceux qui ont reçu la charge de l'Eglise»,

---

[252] Ainsi, p. ex., les évêques sont invités non seulement à reconnaître et estimer, mais aussi à accueillir généreusement, dans l'action de grâce, les charismes de la vie consacrée qui n'intéressent pas uniquement un institut, mais l'Eglise toute entière (cf. *VC* 48c; *VC* 49a); pour *VC* 48c cela signifie concrètement, p. ex., leur donner une place dans les projets de pastorale diocésaine.

[253] Cf. aud., 24 juin 1992, n. 6.

en conformité avec l'enseignement biblique et conciliaire (*ChL* 24f, citant *LG* 12b). Parmi ces dons, «la grâce accordée aux Apôtres tient la première place: l'Esprit lui-même soumet à leur autorité jusqu'aux bénéficiaires des charismes (cf. 1*Co* 14)» (*ChL* 20b; cf. *LG* 7c), et «aucun charisme ne dispense de la référence et de la soumission aux pasteurs de l'Eglise» (*ChL* 42f). C'est le charisme des évêques que d'être maîtres dans la foi et guides spirituels, placés par l'Esprit Saint pour paître l'Eglise de Dieu (cf. *Ac* 19,20)[254]. Le ministère des pasteurs n'est toutefois pas «d'éteindre l'Esprit, mais de tout éprouver pour retenir ce qui est bon» (*ChL* 24f; citant 1*Th* 5,12.19-21; *LG* 12b), et l'accueil favorable des charismes est décrit comme ce qui naît d'une «écoute plus attentive de la voix de l'Esprit» (*TMA* 46c; cf. 43). Dès lors, le discernement des charismes, loin d'apparaître comme une provision disciplinaire, est retenu chez Jean-Paul II comme partie du discernement des esprits, du «discernement évangélique», qui sait interpréter les circonstances actuelles en y cherchant les appels de Dieu, les signes des temps, «dans la force et la lumière de l'Evangile […] vivant qu'est Jésus Christ, et grâce au don de l'Esprit Saint», dans l'obéissance de la foi (*PDV* 10e-f).

En ce sens, déjà *PO* 9b indiquait la nécessité, pour des prêtres, de savoir mener un discernement des esprits. La question qui se posera sera par conséquent une formation adéquate non seulement des fidèles, mais avant tout des séminaristes et des pasteurs, en vue d'une aptitude et d'une sensibilisation à un tel discernement spirituel. Il s'agira en effet «que tous les charismes coopèrent, dans leur diversité et leur complémentarité, au bien commun» (*ChL* 24f). Le *munus regendi* des prêtres «inclut, outre l'attention à chacune des personnes et aux vocations diverses, la capacité de coordonner tous les dons et charismes que l'Esprit suscite dans la communauté, en les vérifiant et en les valorisant pour l'édification de l'Eglise, toujours en union avec les évêques» (*PDV* 26e), ce qui semble être une explicitation de leur devoir pastoral déjà décrit en *CD* 16e, *PO* 6b et 9b[255]. Ainsi, le prêtre est «serviteur de l'Eglise-Communion» parce qu'il construit l'unité de la communauté ecclésiale dans l'harmonie des diverses vocations, des charismes et des services» (*PDV* 16e). Le don spécifique des ministres ordonnés, en tant que ministère de l'unité, est communionnel

---

[254] Cf. disc. aux Evêques du Brésil, Fortaleza, 10 juil. 1980, nn. 6 et 7.

[255] *NMI* 46d parle aussi du devoir de promouvoir les divers types d'associations, de forme traditionnelle ou plus nouvelle, comme mouvements ecclésiaux ou autres.

de par sa propre nature. Il est «communion et collaboration responsable» avec le Pape, avec l'évêque, avec les autres membres du presbyterium et de l'épiscopat, de même qu'avec les laïcs (cf. *PDV* 17a-d; cf. 12c), «dans le respect et la promotion des divers rôles, charismes et des ministères au sein de la communauté ecclésiale», comme «nouveau style de vie pastorale» exigé par «la tâche prioritaire de la nouvelle évangélisation» qui incombe aujourd'hui en particulier à tout le Peuple de Dieu (*PDV* 18c). On peut donc être frappé par une telle insistance, en particulier de l'exhoration apostolique postsynodale *Pastores dabo vobis*, qui semble n'avoir d'égale que l'urgence d'un tel témoignage devant le monde. Par conséquent, Jean-Paul II invite le prêtre à développer la conscience que son ministère est ordonné en fin de compte à «aider le peuple de Dieu à exercer fidèlement et pleinement le sacerdoce commun qui lui est conféré» (*PDV* 17e), en reconnaissant et en soutenant le rôle spécifique de chacun, et à «réunir la famille de Dieu dans une fraternité animée par la charité et la conduire au Père par le Christ dans l'Esprit Saint. Le prêtre doit croître dans la conscience de la profonde communion qui le relie au peuple de Dieu» (*PDV* 74a-b).

Aussi, à travers la reconnaissance plus vive de la finalité de leur propre autorité et par la manière de l'exercer, les pasteurs sont donc appelés à rendre témoignage à la nouveauté et à la spécificité de l'Eglise-communion, configurés au Christ Tête «dans le sens nouveau et original d'être "serviteur"» (*PDV* 21c; cf. d-e): «Bon Pasteur qui donne sa vie pour ses brebis (cf. *Jn* 10,11), le serviteur humble et totalement sacrifié pour le salut de tous (cf. *Mc* 10,45)» (*ChL* 21c; cf. *PDV* 22a-b), Epoux de l'Eglise qui se livre pour son Epouse dans un don total de soi (cf. *PDV* 22c)[256]. En effet, «le sacerdoce du Christ, expression de sa "nouveauté" absolue dans l'histoire du salut, constitue la source unique et le paradigme irremplaçable du sacerdoce du chrétien, et en particulier du prêtre» (*PDV* 12d), du fait d'un «lien ontologique spécifique» qui unit ce dernier au Christ (cf. *PDV* 11c). Si le prêtre représente donc le Christ Epoux de l'Eglise, Jean-Paul II a auparavent mis en lumière toute la «nouveauté évangélique» de la relation de l'Epoux et de l'Epouse, partie du «grand mystère» de l'Eglise, qui consiste en un don désintéressé de soi (cf. *MD* 24, et tout le ch. VII, nn. 23-30): «Le Christ est l'Epoux parce qu'"il s'est livré lui-même"» (*MD* 26b), dans une réciprocité comprise comme une «"soumission mutuelle dans la crainte

[256] Le sacrifice de la Croix est le «témoignage suprême de sa qualité de Tête et Pasteur, Serviteur et Epoux de l'Eglise», rendu présent dans l'Eucharistie (cf. *PDV* 23f).

du Christ" (cf. *Ep* 5,21)», «et pas seulement de la femme à son mari», étant donné que «"dans le Christ Jésus […], il n'y a ni homme ni femme", mais aussi "il n'y a ni esclave ni homme libre"» (*MD* 24b.d). Ainsi les prêtres et les pasteurs de l'Eglise deviennent une manifestation prophétique, un signe et réalisation de la «charité pastorale» du Christ (cf. *PDV* 22-23) et intendants authentiques des mystères de Dieu (cf. *PDV* 73d; référé à 1*Co* 4,1).

2.5 *Charismes dans l'Eglise mystère, communion, mission*

2.5.1 Identité propre de chaque vocation au regard de la mission et du mystère

Selon ce que remarque Jean-Paul II, lorsqu'il écrit, en 1996, l'exhortation *Vita consecrata*, après la remise en valeur par le Concile Vatican II de l'aspect communionnel des dons divers contribuant à l'édification du Corps du Christ et à la mission dans le monde, la nécessité a été perçue dans ces dernières années, de «mieux expliquer l'identité des différents états de vie, leur vocation et leur mission spécifique», la communion dans l'Eglise n'étant pas uniformité, mais «un don de l'Esprit qui passe à travers la variété des charismes et des états de vie» (*VC* 4b et c)[257]. Deux doubles vérités s'impliquant réciproquement sont ainsi affirmées, à propos du mystère de l'Eglise: si la communion de l'Eglise a besoin d'une conscience claire de l'identité respective des différents charismes, vocations et états de vie qui en résultent, inversement, leur identité ne peut se concevoir qu'à l'intérieur de cette communion (cf. *ChL* 8f; *PDV* 12b.d; *VC*, ch. II, surt. nn. 49-56). C'est le but auquel veulent répondre en particulier les trois exhortations apostoliques postsynodales, *Christifideles laici* (1988), *Pastores dabo vobis* (1992), *Vita consecrata* (1996). Toutes le font en reprenant de façon systématique et en explicitant plus encore les différentes dimensions de l'Eglise déjà mises en lumière par le Concile Vatican II, à savoir mystère, communion et mission. Si ce plan ecclésiologique tripartite est peut-être le plus amplement traité dans la première des exhortations, qui sert de base aux autres[258], les deux suivantes

---

[257] On peut repérer au passage que le Pape met ainsi d'emblée en correspondance les dons-charismes – en leur double finalité, tels que les décrit le Concile – et les états de vie.

[258] Cf. G. GHIRLANDA, «Sviluppo di ecclesiologia», 9-10; pour l'approfondissement du sujet, cf. *ibid*., 9-36; cf. aussi D. TETTAMANZI, «L'Eglise *mysterium*, *communio*, *missio*», 19-25.

apportent aussi quelques expressions synthétiques, mûries dans le temps et intéressantes, de leur point de vue particulier, témoignant de la validité du modèle pour toute l'Eglise, en tous ses membres et états de vie respectifs[259].

Comme le précise *ChL* 20e, ce qui distingue les fidèles les uns des autres, n'est pas un supplément de dignité, mais une «habilitation spéciale et complémentaire au service». Le texte indique ensuite trois sources de cette habilitation, ce qui semble être un assemblage nouveau des éléments déjà reconnus, mais pris souvent en compte soit seulement de façon séparée, soit en binômes, à savoir différents charismes[260], appel différent (ou vocation) de l'Esprit Saint[261], différents ministères et charges (cf. *ChL* 20e)[262]. En effet, *LG* 12b liait déjà les charges et offices dans l'Eglise aux charismes distribués aux fidèles de tous ordres (cf. aussi *AA* 3d)[263], et *AG* 23a, la vocation (missionnaire) aux charismes, aux offices, à la mission. C'est donc une affirmation importante de Jean-Paul II qui, dans la continuité du Concile et sans réduire la différence entre les fidèles à la seule question des ministères, met plus clairement en circulation ces trois réalités, en réaffirmant l'action et le don de Dieu, don de l'Esprit, en amont des différents services ecclésiaux, en vue de la réalisation des vocations différentes.

---

[259] Pour ce schéma, à propos des laïcs, cf. cch. I-II-III de *ChL*; à propos des prêtres, cf. *PDV* 12; 16e; 59; 73-75 (selon divers aspects et composantes du ministère); à propos de la vie consacrée, cf. cch. I-II-III de *VC*. Les trois dimensions avaient été indiquées explicitement dans le Synode extraordinaire des Evêques de 1985, vingt ans après Vatican II (cf. SYNODE DES EVÊQUES, II[e] Assemblée extraordinaire (1985), *Relatio finalis* «Ecclesia sub Verbo Dei», II, A; C; D). Jean-Paul II expose aussi ce schéma dans l'hom. de conclusion du Synode des Evêques, 30 oct. 1987, nn. 4-7, surt. 4d-e.

[260] Pour *FC* 5e, un charisme propre aux couples et aux familles leur donne une habilitation spéciale au discernement évangélique à opérer dans des cultures, milieux et situations de vie où ils sont insérés, ou encore à la tâche de l'éducation dans l'Eglise, à travers le sacrement du mariage, avec sa grâce d'état et «le charisme spécifique qui est propre de toute la communauté familiale», selon la *Lettre aux familles* 16. De son côté, le document *Religieux et promotion humaine* de la Congrégation pour les Religieux et les Instituts séculiers, 12 août 1980, 6c, considère le charisme spécifique des religieux comme une «habilitation originale pour la promotion des "ministères" correspondant aux finalités apostoliques et sociales de leurs instituts».

[261] Cf. cf. *RH* 21b; *PDV* 35c.

[262] On retrouve la même triade dans l'homélie de la messe de conclusion du Synode des Evêques, 30 oct. 1987, n. 6; en *VC* 31b (pour présenter la participation différenciée à l'édification du Corps du Christ); en *PDV* 41a.c.

[263] Les charismes y rendaient les fidèles aptes et disponibles, en quoi l'on reconnait déjà à ces dons le caractère de grâces habilitantes ou dispositives.

La constitution ministérielle de l'Eglise se fonde sur la participation de tous les chrétiens, sous des modalités différentes, à la triple fonction et au ministère de Jésus Christ, Prêtre, Prophète et Roi, poursuivie dans l'Eglise. A travers les ministères, offices et fonctions variées, tous participent à l'onction et à la mission du Christ comme «la race choisie, le sacerdoce royal, la nation sainte, le peuple qui appartient à Dieu», «sacerdoce saint», «pierres vivantes» de la construction du Temple spirituel, ce qui constitue la nouveauté de la dignité chrétienne (cf. *ChL* 14b et a; se référant à 1*P* 2,4-5.9; *ChL* 13; et *ChL* 21c et a, se référant à *Rm* 12,4-8; 1*Co* 12,28; *Ep* 4,7.11-13).

Si l'on considère avec Jean-Paul II les vocations à la vie laïque, au ministère ordonné et à la vie consacrée, comme paradigmatiques de toutes les vocations particulières (cf. *VC* 31c)[264], on peut aussi chercher avec lui le fondement différent de leurs charismes, ministères, fonctions, offices ou services variés dans l'Eglise et de leur mission dans le monde, dans une consécration différenciée, qu'elle soit sacramentelle ou non. Ce fondement se trouvera dans le baptême et la confirmation, pour tous les fidèles en général (cf. *ChL* 22b; *VC* 31d) et pour les laïcs en particulier (cf. *ChL* 23b.h), ainsi que dans le sacrement du mariage, pour beaucoup d'entre eux (cf. *ChL* 23b)[265]; dans le sacrement de l'ordre, pour les ministres ordonnés (cf. *ChL* 22a-b; 23b-c; *VC* 31d)[266], et dans «une forme spécifique de consécration, en vue d'une mission particulière» (*VC* 31c; cf. 31d: «consécration nouvelle et spéciale»), pour la vie consacrée, la profession religieuse étant un «approfondissement unique et fécond de la consécration baptismale» (*VC* 30a)[267].

---

[264] *VC* 4b présente les trois états de vie comme ceux qui ont été «voulus par le Seigneur», et dont l'examen est désormais accompli de façon complémentaire par les trois exhortations postsynodales (*ChL*, *PDV*, *VC*). D.G. ASTIGUETA, *La noción de laico*, 187, relève la nouveauté du fait de considérer la vie laïque comme une vocation ou modèle de vie paradigmatique, à égalité avec le sacerdoce ministériel et la vie consacrée.

[265] Dans son disc. aux Frères religieux des Instituts cléricaux et laïcs de Rome, 12 janv. 1980, n. 3d, Jean-Paul II parle de «carisma del "laicato", conferito dalla grazia dei sacramenti dell'iniziazione cristiana». Quant à la vocation au mariage, selon *GS* 48b, les époux, «pour accomplir dignement les devoirs de leur état [*sui status officia*], sont fortifiés et comme consacrés par un sacrement spécial; en accomplissant leur mission [*munus*] familiale et conjugale avec la force de ce sacrement, pénétrés de l'Esprit du Christ».

[266] Pour *ChL* 22a, les ministres ordonnés reçoivent leur charisme de l'Esprit Saint du Christ ressuscité, au moyen du sacrement de l'ordre.

[267] Sans être un sacrement, le rite d'assomption des conseils évangéliques est de l'ordre d'un sacramental; la profession des conseils supposant un appel et don

Du point de vue de la mission spécifique qui découle de cette consécration (cf. *VC* 31c; 72a), la consécration du baptême et de la confirmation fonde la recherche, pour les laïcs, du Royaume de Dieu à travers la gestion des affaires du siècle, en les ordonnant selon Dieu et en y faisant entendre l'Evangile (cf. *VC* 31d; 32a; *LG* 31b). Celle de l'ordination, des ministres ordonnés, les engage à continuer dans le temps le ministère apostolique et confie, en particulier aux évêques, un ministère spécial de communion ecclésiale, organique et hiérarchiquement ordonnée, en guidant le Peuple, enseignant la Parole, administrant les sacrements (cf. *ChL* 20-21; *VC* 31d; 32a). Celle de la vie consacrée, la destine à adopter une forme de vie qui rappelle celle du Christ, proposée aussi par lui à ses disciples, dans le célibat, dans la pauvreté et dans l'obéissance, manifestant de façon plus excellente la supériorité des biens évangéliques, la présence du Royaume déjà en germe et en mystère, et indiquant de façon plus complète la finalité même de l'Eglise: la sanctification des hommes (cf. *VC* 31d; 32b; cf. 16c; *LG* 44c).

Du point de vue du mystère, les laïcs**,** de par leur caractère spécifique séculier, reflètent le mystère du Verbe incarné, en tant qu'*Alpha* et *Oméga* du monde, «fondement et mesure de la valeur de toutes les réalités créées» (*VC* 16b); les ministres sacrés, représentent l'image vivante du Christ, Tête, Pasteur, guide du peuple «dans le temps du "déjà là et du pas encore"»; la vie consacrée indique le Christ comme «le terme eschatologique vers lequel tout tend», la lumière et la beauté qui seules peuvent combler le cœur de l'homme, en laissant configurer à lui toute l'existence, comme une anticipation de la perfection eschatologique (cf. *VC* 16b). On peut remarquer combien, en cohérence avec le Concile, Jean-Paul II met en lumière par là, de façon originale, la portée eschatologique de chaque vocation spécifique chrétienne réalisant chacune à sa façon ce trait qui appartient à tout le Peuple de Dieu (cf. *LG*, ch. VII). En outre, pourrait être relevée encore une autre dimension représentant le mystère, à savoir sponsale (cf. *Ep* 5,32), signifiée de manière spécifique par les différents états de vie: par le prêtre, en tant que reflet particulier du Christ, Epoux de l'Eglise (cf. *PDV* 16b; 22c; 23c.e); par la vie consacrée comme vocation vouée pleinement et exclusivement au Christ Epoux de l'Eglise (cf. *VC* 34); par le mariage qui représente proprement l'union du Christ et de l'Eglise (cf. *FC* 13).

---

particulier de l'Esprit Saint, non accordé à tous (cf. *VC* 30a-c). L'action apostolique de la vie religieuse, basée sur les dons spirituels ou charismes est en outre un vrai ministère confié par l'Eglise et exercé en son nom, et la mission concerne autant les instituts de vie active que ceux de vie contemplative (cf. *VC* 72a ; *PC* 8a.b; 10a).

2.5.2 Identité au regard de la communion

Si l'exercice des charismes respectifs s'accomplit en effet «sous la sage conduite des Pasteurs» (*ChL* 20e), cela se réalise en même temps à l'intérieur même d'une communion ecclésiale spécifique, qui est organique, charismatique et en même temps hiérarchiquement structurée (cf. *VC* 32a; 49b; *LG* 8). Cette communion organique de l'Eglise exige deux éléments inséparables et concomitants: la structure, avec sa forme juridique, et la charité[268]. Cette organicité de la communion ecclésiale n'est pas une donnée seulement humaine, sociologique ou psychologique (cf. *ChL* 19d), ni seulement structurelle, fonctionnaliste, comme une stratification hiérarchique à la façon mondaine, mais plutôt celle d'un corps vivant et agissant (cf. *ChL* 20a). Elle est conséquence de la spécificité du nouveau Peuple de Dieu qui est en même temps Corps du Christ et Temple de l'Esprit. Elle découle, pour chacun des membres et pour l'ensemble du Corps du Christ, du lien vital de la soumission personnelle et commune à son Chef, et de l'obéissance personnelle et commune à l'Esprit du Christ, le même dans le Chef et dans les membres, Ame de ce Corps, qui le vivifie et meut, qui est principe de son unité et de sa diversité, simultanément (cf. *ChL* 9d; 20a.c; cf. *LG* 7). Cette particularité de l'Eglise est représentée dans l'exh. ap. *Christifideles laici* par une autre image, qui la sous-tend tout entière et qui traduit ce double lien, des sarments à la vigne, des sarments entre eux, ce qui vaut non seulement pour les laïcs dont on parle, mais pour tout chrétien (cf. *ChL* 8; 17d; 18; 32, en référence à *Jn* 15,5ss.)[269]. Ainsi,

---

[268] Cf. *NEP* 2c; S. CONGRÉGATION POUR LES RELIGIEUX ET LES INSTITUTS SÉCULIERS – S. CONGRÉGATION POUR LES EVÊQUES, notes directives *Mutuae relationes* 5; cf. G. GHIRLANDA, «Les mouvements dans la communion ecclésiale», 44; «Dimensione ecclesiologica», 677-685. Pour la communion hiérarchique comme clé de l'interprétation de l'ecclésiologie conciliaire, à partir de *LG*, basée sur l'élément charismatique et hiérarchique, mystique et institutionnel de l'Eglise, et sur l'Eglise comme communion organisée hiérarchiquement, concernant non seulement la doctrine sur l'Episcopat, mais les diverses relations juridiques entre les membres de l'Eglise, cf. G. GHIRLANDA, *Hierarchica communio*, 6-12; 31-32; 36-56, surt. 48; 50-52; 107-125, surt. 110-112; 114; 170-230, surt. 185-189; 217; 228; 230; et 232; ainsi que 410-429, spécialement 402; 410-412; 415-417; 426-429; ou ID., «La notion de la communion hiérarchique», 231-234; 235-236; 247; 250; et *Il diritto nella Chiesa*, 45-46.

[269] Cf. aussi les titres des chapitres successifs de *ChL*: «Je suis la vigne, vous êtes les sarments», pour présenter «l'Eglise-Mystère» (ch. I); «Tous sarments de l'unique vigne», pour présenter «l'Eglise-Communion» (ch. II); «Je vous ai établis pour que vous alliez et que vous portiez du fruit», pour présenter «l'Eglise-Mission» (ch. III).

l'affirmation essentielle «l'Eglise est une communion» (*ChL* 19b)[270] signifie fondamentalement une double et indivisible dimension du mystère et de la réalité ecclésiale (cf. *ChL* 19c), à savoir d'une part, celle de «la communion avec Dieu, par l'intermédiaire de Jésus Christ, dans l'Esprit Saint» (*ChL* 19a), et d'autre part, celle de la «communion des chrétiens entre eux», et où la seconde découle de la première (cf. *ChL* 18d; 19c). Cette communion ecclésiale trouve son modèle, sa source et sa fin ultime dans «la communion même du Fils avec le Père dans le don de l'Esprit Saint» (*ChL* 18c; cf. 31f), ce qui constitue proprement «le mystère même de l'Eglise» (*ChL* 18e; cf. *LG* 1; 4). L'Esprit Saint, le lien même de la Trinité, qui a réalisé le lien de la chair humaine au Fils de Dieu, dans l'Incarnation, crée sans cesse la communion «dans» l'Eglise et «de» l'Eglise (cf. *ChL* 19d-e; *LG* 9a). Ainsi l'Eglise-communion est constituée non seulement partie intégrante du mystère, mais elle en représente précisément le contenu central (cf. *ChL* 19d).

De cette façon, même en prenant en compte l'identité ou la spécificité de chaque charisme, vocation, état de vie ou ministère, il n'est plus envisageable de les considérer séparément. Ils sont à situer «au sein de la grande communauté universelle des vocations et des charismes de tout le Peuple de Dieu»[271], à l'intérieur du mystère de l'Eglise et de l'ecclésiologie de communion qui en découle. Et s'il est important pour les Pasteurs d'être attentifs aux dons, à l'identité, à la vocation et à la mission de chaque membre du Corps du Christ, c'est aussi aux autres membres de l'Eglise de reconnnaître l'identité (cf. *PDV* 73d), la spécificité de la vocation, du don, du ministère, de la responsabilité des Pasteurs, dans l'accord des «*mutuae relationes*» des dons hiérarchiques et charismatiques[272]. Ainsi,

---

[270] Jean-Paul II se réfère ici à Paul VI définissant l'Eglise comme «communion des Saints» (un article de foi) et qui «signifie une double participation vitale: l'incorporation des chrétiens à la vie du Christ, et la circulation de la même charité dans toute la communuaté des fidèles, en ce monde et en l'autre. Union au Christ et dans le Christ; et union entre les chrétiens dans l'Eglise» (PAUL VI, aud., 8 juin 1966, 794; la trad. fr. est celle de *ChL*).

[271] Exh. ap. *Redemptionis donum* 15b.

[272] *VC* 49b l'applique à la relation des évêques et des instituts de vie consacrée: d'une part, «l'attention spéciale des évêques à la vocation et à la mission des instituts», mais de l'autre, «le respect de ces derniers pour le ministère des évêques, traduit par l'accueil empressé des directives pastorales diocésaines concrètes». Ceci vaut, semble-t-il, *servatis servandis*, pour tous les membres de l'Eglise. Comme le constate synthétiquement E. PIRONIO, *Le monde te cherche*, 110-111, s'appuyant sur l'ensei-

> dans cet échange des dons, authentifié par le plein accord avec le Magistère et la discipline de l'Eglise, se manifestera avec éclat l'action de l'Esprit qui "unifie [l'Eglise] dans la communion et le service, la pourvoit de dons divers, hiérarchiques et charismatiques, la dirige grâce à ces dons"[273].

Etant co-essentiels à la vie, au renouveau, à la sanctification de l'Eglise, et sans que le charisme s'oppose à l'institution, ces dons doivent être exercés dans cet apport réciproque, pour une crédibilité de l'Eglise qui met constitutionnellement en jeu non seulement son unité interne, mais aussi son témoignage et sa mission dans le monde en vue du salut même des âmes[274]. Le mystère de l'Eglise-communion est en effet celui du dessein divin du salut de l'humanité (cf. *ChL* 19d). Le sacerdoce ministériel et le sacerdoce royal des fidèles sont ordonnés l'un à l'autre et dérivent tous les deux de l'unique sacerdoce du Christ, de façon que les prêtres sont non seulement des pères, mais aussi des «frères et amis» pour les autres chrétiens (cf. *PDV* 17d-e; 74b ; cf. *LG* 10b; 32c). Ils se trouvent non seulement «devant» ou «en face» de l'Eglise, mais d'abord et avant tout «dans» l'Eglise, «frère parmi ses frères […], membre du même et unique Corps du Christ» (*PDV* 74a-b; cf. 22c)[275], sans que soit annulée la participation des uns ni la responsabilité des autres, ni la responsabilité commune[276]. Ici, l'expérience des communautés de vie consacrée peut être très utile pour l'Eglise: «Si l'autorité doit être avant tout fraternelle et spirituelle», en impliquant aussi les autres dans le processus de décision, cependant «le dernier mot appartient à l'autorité à laquelle il revient ensuite de faire respecter les décisions prises» (*VC* 43b)[277]. Jean-Paul II insiste souvent sur

---

gnement conciliaire, «autorité vécue comme service et obéissance mûre et responsable sont deux manières, complémentaires et indispensables, de vivre la communion», «dans une véritable fraternité évangélique».

[273] *VC* 85b, référé à *LG* 4, à *PO* 2a-b.

[274] Cf. disc. au II[e] Congrès Intern. des Mouvements ecclésiaux, 2 mars 1987, 3-4.

[275] En *PDV* 27b, dans l'ordre inverse, pour motiver la nécessité du radicalisme évangélique des prêtres: parce qu'ils sont non seulement «dans», mais aussi «devant» l'Eglise. *PDV* 73e précise que le but de la formation permanente du prêtre est qu'il soit «un croyant et le devienne toujours davantage», et *PDV* 74b cite Paul VI (enc. *Ecclesiam Suam* 71): «il faut se faire les frères des hommes du fait même que nous voulons être leurs pasteurs, leurs pères et leurs maîtres. Le climat du dialogue, c'est l'amitié. Bien plus, c'est le service».

[276] G. Ghirlanda remarque que cela ne diminue, mais exalte au contraire le principe hiérarchique, l'autorité se trouvant ainsi articulée à l'intérieur, et non à l'extérieur de la vie de l'Eglise (cf. G. GHIRLANDA, «Dimensione ecclesiologica», 684).

[277] *Vita consecrata* s'y réfère aussi à l'instruction de la CONGRÉGATION POUR LES INSTITUTS DE VIE CONSACRÉE ET LES SOCIÉTÉS DE VIE APOSTOLIQUE, *Congregavit nos*, 2 févr. 1994, nn. 47-53; et à *CIC*, can. 618.

cette relation de fraternité. Il indique le trait significatif du Concile qui, pour fonder l'ecclésiologie du Corps du Christ, a mis en valeur le caractère fraternel des relations du prêtre avec les autres membres de l'Eglise, affirmant aussi ce caractère dans les relations entre l'évêque et les prêtres par le rappel de l'exhortation de Jésus à ses disciples: «vous êtes tous frères» (*Mt* 23,8)[278]. Cet esprit de communion et de fraternité, toujours à promouvoir, est en effet une conséquence et une exigence de la dignité du chrétien, source de l'égalité de tous les membres de l'Eglise (cf. *ChL* 17g). L'Esprit Saint, distribuant des dons variés, hiérarchiques et charismatiques, pour diriger l'Eglise, à tous les baptisés, les appelle aussi à être, «chacun à sa façon», actifs et co-responsables (cf. *ChL* 21a; cf. *LG* 4a). Ces deux aspects complémentaires mettent alors en lumière «deux formes intimement liées de cette unique charité ecclésiale» qui lie tous les membres les uns aux autres et qui engage chacun au service de cette communion (cf. *VC* 49b). Loin donc de nuire à l'identité propre de chacun, la confrontation, la collaboration, la connaissance de l'autre, en apportent plutôt un approfondissement. Ainsi, ce qui est exprimé pour la différence entre les laïcs et les prêtres, semble pouvoir être érigé en principe valide pour toutes les autres différences: «Plus on approfondit le sens de la vocation propre des laïcs, plus apparaît à l'évidence ce qui est propre au prêtre» (*PDV* 3h). De cette façon, dans le mystère de l'Eglise, le bien personnel, l'identité particulière et l'édification propre de chaque membre, loin de nuire à l'identité, au bien commun et à l'édification de l'Eglise, ne s'opposent pas, mais se soutiennent réciproquement. Il s'agira donc avant tout d'une contribution propre de chacun, mais qui le met en relation avec le Corps du Christ tout entier (*ChL* 20a-b)[279].

Ainsi, dans la communion de l'Eglise fondée sur son mystère, les diverses vocations, conditions de vie, ministères, charismes et responsabilités se présentent en même temps dans leur différence et leur spécificité, et dans leur complémentarité mutuelle (cf. *ChL* 20a; cf. *VC* 31b). Il semble que Jean-Paul II développe ainsi l'enseignement de *LG* 13 (cf. surt. 13c), où l'universalité ou catholicité de l'Eglise est formée précisément par l'échange des dons non seulement des parties de l'Eglise, mais des «*ordines*» de personnes constitués à partir des offices ou charges diverses ou à partir des conditions ou modes de vie différents. Si dans l'universalité ecclésiale la pluralité, la multiformité,

[278] Cf. aud., 22 sept. 1993, 1b.

[279] Le texte parle spécifiquement des laïcs, mais la même logique structure tout le Corps.

la diversification, loin de nuire à l'unité ecclésiale, lui confèrent au contraire le caractère de «communion»[280], le propre des dons et charismes variés suscités par l'Esprit dans l'Eglise, est de tendre en effet à cette unité (cf. *TMA* 47), au point que le Pape peut dire que la «perspective de la communion est étroitement liée à la capacité de la communauté chrétienne de donner une place à tous les dons de l'Esprit. L'unité de l'Eglise n'est pas uniformité, mais intégration organique des légitimes diversités» (*NMI* 46a; cf. *VC* 4c)[281].

2.5.3 De l'ecclésiologie de communion à la spiritualité de communion: manifestation de l'essence du mystère de l'Eglise

L'ecclésiologie de communion est l'idée centrale et fondamentale du Concile, selon le Synode des Evêques célébré à 20 ans de la conclusion de Vatican II (cf. *ChL* 19a)[282], enracinée en même temps dans la Sainte Ecriture et dans la tradition de l'Eglise primitive, maintenue dans les Eglises orientales (cf. *ChL* 19a). Dans la lettre ap. *Novo millennio ineunte* (*NMI* 43b), au seuil du nouveau millénaire, Jean-Paul II invite aussi à considérer «la spiritualité de communion», avant même de penser à des programmes et à des initiatives pastorales[283]. En effet, s'il est important de s'appuyer aussi sur les règles juridiques et leur sagesse qui manifestent la structure hiérarchique de l'Eglise et protègent de l'arbitraire, «la spiritualité de communion donne une âme aux éléments institutionnels en proposant la confiance et l'ouverture pour répondre pleinement à la dignité et à la responsabilité de chaque membre du peuple de Dieu» (*NMI* 45c). Par conséquent, les moyens extérieurs de la

---

[280] Cf. aud., 27 sept. 1989, 2b.

[281] Si *NMI* distingue ainsi l'unité de l'uniformité, le SYNODE DES EVÊQUES, II[e] Assemblée extraordinaire (1985), *Relatio finalis* «Ecclesia sub Verbo Dei», II, C, 2, publiée avec l'assentiment du Pape, distingue aussi la pluriformité du pluralisme, la première comprise comme une vraie richesse qui, conduisant à une plénitude, est elle-même vraie catholicité ou universalité, et le second, comme juxtaposition des différences, voire des positions opposées qui conduit à la perte, à l'anéantissement de l'identité propre. Or, le vrai principe théologique exige la diversité et la pluriformité dans l'unité (cf. *ibid*.).

[282] Cf. SYNODE DES EVÊQUES, *Relatio finalis* «Ecclesia sub Verbo Dei», II, C, 1.

[283] En *NMI* 43 composé de deux paragraphes, l'expression «spiritualité de communion» est répétée, avec insistance, cinq fois. Pour le SYNODE DES EVÊQUES, II[e] Assemblée extraordinaire (1985), *Relatio finalis* «Ecclesia sub Verbo Dei», II, C, 1, si l'ecclésiologie de communion est le fondement de l'ordre dans l'Eglise et d'une correcte relation entre l'unité et la pluriformité, elle ne peut cependant se réduire à des questions d'organisation ou de simples pouvoirs.

communion ne sont pas suffisants, et sans ce «cheminement spirituel» de croissance qui leur donne un contenu, ils seraient réduits à des masques, des façades sans âme, selon l'expression du Pape (cf. *NMI* 43b). En effet, la lettre ap. *Tertio Millennio Adveniente* (*TMA* 47a) – qui résume selon Jean-Paul II l'enseignement ecclésiologique du Concile, et surtout de la constitution *Lumen gentiium* que le Pape encourage fortement à approfondir –, précise trois éléments nécessaires pour l'unité du Corps du Christ, à travers les dons et charismes: son fondement dans l'action de l'Esprit Saint, sa garantie par le ministère apostolique, mais aussi son soutien par l'amour mutuel (cf. 1*Co* 13,1-8). Alors le comman-dement nouveau «comme je vous ai aimés, aimez-vous les uns les autres» (*Jn* 13,34), réalisant cette «communion d'amour», permet d'incarner et de manifester «l'essence même du mystère de l'Eglise». Ainsi, «le fruit et la manifestation de l'amour [qui], jaillissant du cœur du Père éternel, se déverse en nous par l'Esprit que Jésus nous donne (cf. *Rm* 5,5), pour faire de nous "un seul cœur et une seul âme" (*Ac* 4,32)» (*NMI* 42b; cf. 42a). Selon Jean-Paul II, cette spiritualité de communion consiste avant tout en un regard posé sur le mystère de la Trinité habitant en nous, et porté vers les frères, pour y voir la même lumière (cf. *NMI* 43b). Ainsi ressort ce qui fait de la société ou du peuple ecclésial une Eglise-communion en sa spécificité, constitutif proprement du «mystère»: son Chef, le Christ, sa condition qui est celle de dignité et liberté des enfants de Dieu, sa loi qui est «le commandement nouveau» d'aimer comme le Christ lui-même nous a aimés (cf. *Jn* 13,34), sa destinée qu'est le Royaume de Dieu, ses liens unissant les membres entre eux qui «ne sont pas ceux de la "chair" et du "sang", mais bien ceux de l'esprit, plus précisément ceux de l'Esprit Saint» (*ChL* 19d-e, citant *LG* 9a.b).

2.5.4 Implications pratiques de l'ecclésiologie-spiritualité de communion

Ce regard porté de la Trinité vers les frères n'est cependant pas un vague sentiment ou moins encore un sentimentalisme. Créant et transformant les relations, il implique des attitudes concrètes, voire des structures dans l'Eglise qui témoignent de la nouveauté de cette communion ecclésiale et la rendent possible, ce qui ne peut rester sans incidences pastorales et «canoniques».

En effet, un des aspects de la communion ecclésiale est donc que chacune des «vocations paradigmatiques» et «chacun des états de vie fondamentaux» qui en dérivent, se situent au service l'un de l'autre, «pour

la croissance du Corps du Christ dans l'histoire et pour sa mission dans le monde» (*VC* 31c; cf. 31d; 32a). La communion organique est constituée non seulement dans la diversité des vocations, conditions de vie, ministères, charismes et responsabilités, mais simultanément dans leur complémentarité réciproque (cf. *ChL* 20a), en vue d'un commun souci les uns des autres, chacun selon sa propre fonction. Tous sont membres les uns des autres, tous font partie, chacun pour sa part, des dons dont l'Esprit Saint équipe et orne l'Eglise Corps et Epouse du Christ[284]. Les différents membres de l'Eglise s'apportent jusque dans leur formation un soutien réciproque, surtout quant au sens de la communion et de la mission, révélant et réalisant ainsi le Mystère de l'Eglise Mère et Educatrice (cf. *ChL* 61g; *PDV* 66e). Leur collaboration ou leur «coopération efficace» exigera dans la pratique une connaissance mutuelle: «Pour que les dons abondants de l'Esprit soient accueillis dans la joie et qu'on les fasse fructifier pour la gloire de Dieu et pour le bien de toute l'Eglise», il est nécessaire «que tous connaissent et discernent leurs charismes personnels et ceux d'autrui» (*PDV* 31f)[285]. Et ceci implique aussi un dialogue constant, une information réciproque, et donc des contacts habituels (cf. *VC* 50a). Ici encore, les différentes mises au point et exhortations du Pape à propos des *mutuae relationes* entre des réalités particulières dans l'Eglise, peuvent-elles être indicatives, *servatis servandis*, pour tous les membres, mettant en lumière la qualité et les moyens concrets de leurs relations dans le Corps du Christ. L'expérience des communautés de vie consacrée, pour lesquelles développer cette spiritualité de communion est un devoir particulier, peut être spécialement profitable à toute l'Eglise. Elles sont en effet «signes d'un dialogue toujours possible et d'une communion capable d'harmoniser toutes les différences» où se rencontrent, en frères et sœurs, des personnes d'âges, de peuples, de races, de langues et de cultures diférentes, «d'abord à l'intérieur de ces communautés, puis dans la communauté ecclésiale et au-delà de ses limites», vers le monde, déchiré aujourd'hui par des haines et des conflits d'intérêt (cf. *VC* 51a). De leur côté, les mouvements ecclésiaux ou communautés nouvelles, expérimentant la communion, au sein d'une même communauté, entre les différents états de vie: laïcs, vie consacrée et ministère sacré, et appelés à vivre de plus près cette unité dans la diversité, sont considérés par Jean-Paul II comme des si-

---

[284] Disc. au II[e] Congrès Intern. des Mouvements ecclésiaux, 2 mars 1987, 3-4, en référence à *Rm* 12,5 et 1*Co* 12,25.

[285] Dans le contexte, il est question des prêtres, mais il semble que le texte ait une portée plus générale.

gnes, des formes d'autoréalisation et reflets de l'Eglise, ce que le Pape estime être leur nouveauté et leur «*proprium*». Il souhaite en effet que la spiritualité de communion et de collaboration décrite aussi comme celle de dialogue, de confiance, d'ouverture réciproques expérimentée durant le Synode sur la Vie consacrée entre les Évêques et les religieux, «"s'étende à toute l'Eglise", également après le Synode […], en vue du progrès chez tous d'une attitude et d'une spiritualité de communion» (*VC* 50b)[286]. La lettre ap. *Novo millennio ineunte* (*NMI* 45a), en rappellant aussi dans ce but l'usage des différents organismes de participation, indique d'autres lieux dans le tissu de l'Eglise, à tous les niveaux, où la communion doit apparaître, à savoir les relations entre les évêques, les prêtres et les diacres, entre les pasteurs et le Peuple de Dieu tout entier, entre le clergé et les religieux, entre les associations et les mouvements ecclésiaux.

Cela suppose de tous le respect mutuel et la «valorisation coordonnée de toutes les diversités positives et légitimes», accompagnés «d'humilité chrétienne, du courage de l'autocritique, de l'intention, prévalant sur toute autre préoccupation, d'aider à l'édification de toute la communauté, au service de laquelle est placé tout charisme particulier» (*PDV* 31f)[287]. L'unité de l'Eglise dans la multiplicité de ses composantes étant ici-bas une valeur qui est toujours délicate, en danger, le Pape encourage tous, Pasteurs et fidèles, à un effort constant d'ajustement[288], de renoncement à tout esprit d'antagonisme et de contestation (cf. *ChL* 31e), mais aussi d'égoïsme, de carriérisme, de défiance, de jalousie, en donnant plutôt «une place à tous les dons de l'Esprit» (*NMI* 46a; cf. 43b). Jean-Paul II est conscient que le dialogue dans l'Eglise n'est pas toujours aisé, certaines paroles ou attitudes prophétiques, ne trouvant pas immédiatement de compréhension, peuvent être perçues comme une critique pour ce qui est déjà en place. Mais c'est le même Esprit qui suscite aussi bien les différents charismes et ministères, que la capacité de se corriger réciproquement dans la communauté chrétienne (cf. *Rm* 15,14; *Col* 1,16), qui fait en réalité partie de l'échange des dons. Les différents charismes, dons, états de vie, sont dans l'Eglise, positivement, comme une «provocation prophétique» les uns pour les autres (cf. *VC* 85b). La correction fraternelle doit cependant s'accomplir dans l'Eglise

---

[286] Cf. *Propositio* 54. Cf. aussi déjà SYNODE DES EVÊQUES, II[e] Assemblée extraordinaire (1985), *Relatio finalis* «Ecclesia sub Verbo Dei», II, C, 6.

[287] Dans le contexte il est encore question des prêtres, mais «tout charisme particulier» ne peut qu'être valable pour tous les fidèles, quelle que soit leur fonction.

[288] Cf. disc. au II[e] Congrès Intern. des Mouvements ecclésiaux, 2 mars 1987, n. 4.

selon les indications du Seigneur (cf. *Mt* 18,15-16); pour qu'elle soit constructive, elle doit comporter la sincérité et la confiance réciproque (cf. *Ep* 4,25), la charité dans la vérité, le respect et l'affection fraternelle et filiale[289]. Dès lors, «qu'on rivalise plutôt dans l'estime mutuelle (cf. *Rm* 12,10), dans le souci de se manifester affection […], avec la patience, la clairvoyance, la disponibilité au sacrifice que tout cela peut comporter» (*ChL* 31e)[290]. La capacité d'attention à l'autre considéré comme «l'un des nôtres», le partage des joies et des souffrances, une amitié fraternelle vraie et profonde; la capacité de voir ce qui est positif dans l'autre, en l'accueillant et le valorisant «comme un don de Dieu», «un don pour moi»; la place qu'on sait lui donner, en portant aussi «les fardeaux les uns des autres» (*NMI* 43b et *Ga* 6,2), témoigneront en effet des relations inspirées davantage par le respect, la loyauté, la charité et l'esprit de service, que par de pures normes juridiques[291]. Il s'agit en effet d'une «obéissance commune à l'unique Esprit Saint» (*VC* 62c).

2.5.6 Les charismes dans l'Eglise mystère-communion et leur orientation trinitaire

Mais la communion ecclésiale n'est pas uniquement un effort d'ouverture au «partage continuel avec les autres, au sens très vif de fraternité, à la joie d'une égale dignité et à l'intention de faire fructifier avec les autres l'immense trésor reçu en héritage» (*ChL* 20e), à une participation aux services variés et complémentaires, «pour le bien de tous». Elle est aussi et avant tout un grand don de l'Esprit Saint, à recevoir avec reconnaissance (*ChL* 20d-e; cf. *VC* 4b; 41b) comme, dans le Seigneur Jésus, un «reflet merveilleux et la participation mystérieuse à la vie intime d'amour du Père, du Fils et de l'Esprit Saint» (*ChL* 18d; cf. *VC* 41b). Si en effet l'initiative du Père et un don particulier de l'Esprit, en vue de la *sequela Christi*, expriment «le caractère trinitare de la vie chrétienne» (*VC* 36; cf. 14b) et si l'identité même chrétienne prend sa source dans la Très Sainte Trinité (*PDV* 12a), de même l'identité respective de chaque vocation, de chaque

---

289 Cf. aud., 24 juin 1992, nn. 6-8.

290 Le passage l'expose à propos des relations entre les différentes formes d'associations de laïcs, dont doivent porter le souci aussi bien les Pasteurs que les fidèles.

291 «As "mútuas relações" entre os Bispos e os religiosos, se inspiradas pelas virtudes cristãs da confiança, respeito, lealdade, caridade e espírito de serviço, mais do que por meras normas jurídicas, se revelam imensamente úteis à Igreja» (disc. aux Evêques du Brésil, Fortaleza, 10 juil. 1980, nn. 6; 7).

état de vie dans l'Eglise, constitutive de la communion ecclésiale, n'est elle-même envisageable, à son tour, qu'«à l'intérieur du mystère de l'Eglise comme mystère de communion» (*ChL* 8f; cf. *PDV* 12b). Aussi, faisant apparaître les différents aspects des charismes dans l'Eglise à partir du mystère de l'union du Christ à tout homme, et par le Christ uni au Père, et dans l'Esprit, de l'homme avec Dieu (cf. *RH* 18a.d, en référence à *GS* 22; cf. *ChL* 18c; 19a), Jean-Paul II met-il en valeur la triple orientation que porte constitutivement en lui tout charisme: vers le Père, vers le Fils et vers l'Esprit (cf. *VC* 36c), ce qui leur indique encore une fois un horizon du Royaume. Il semble que le Pontife explicite ainsi la perspective trinitaire complexive des charismes, telle que la suggèrent 1*Co* 12,3-6; *Ep* 4,4-13. Dans ce sens, on peut remarquer une profonde vision théologique-ecclésiologique qui suit l'inspiration conciliaire et qui se dégage du soin pris par le Pontife de rendre la logique structurant sa pensée. Il fait précéder en effet la considération des trois états de vie paradigmatiques à travers la triade d'exhortations postsynodales que nous venons de voir[292], par la contemplation du mystère de la Trinité, à travers la triade d'encycliques dont les titres reflètent des appropriations de chaque Personne divine[293], pour aboutir de nouveau, en une application davantage pastorale et spirituelle, dans le mystère de la Trinité, à travers une triple perspective de la préparation immédiate du Grand Jubilé de l'an 2000, échélonnée sur trois années[294]. Ainsi sont mis en valeur les trois dimensions inséparables du mystère de l'Eglise, «*Ecclesia de Trinitate*» (son origine), «*Ecclesia in Trinitate*» (son milieu vital), «*Ecclesia in Trinitatem*» (sa destination)[295], et à l'intérieur d'une telle Eglise, les trois dimensions des différentes vocations, charismes et ministères.

A travers la diversité et la complémentarité des charismes, des vocations, des états de vie et des fonctions, chacun dans son ordre respectif et par leur caractéristique propre, se manifeste le mystère de l'Eglise et se révèle et réalise l'infinie richesse de l'unique mystère du

---

[292] Cf. *Christifideles laici* [30 déc. 1988] – *Pasotres dabo vobis* [25 mars 1992] – *Vita consecrata* [25 mars 1996].

[293] Cf. *Redemptor hominis* [4 mars 1979], sur le mystère du Rédempteur, – *Dives in misericordia* [30 nov. 1980], sur le mystère du Père, – *Dominum et Vivificantem* [18 mai 1986], sur le mystère de l'Esprit.

[294] Celle de Jésus Christ [1997] – celle de l'Esprit Saint [1998] – celle de Dieu le Père [1999] (cf. *Tertio Millennio Adveniente* 40-43 – 44-48 – 49-54).

[295] Pour ces trois dimensions de l'*Ecclesia*, cf. G. GHIRLANDA, «Sviluppo dell'ecclesiologia», surt. 12-15.

Christ en ses diverses dimensions: les laïcs, par leur sécularité, les pasteurs, par la charge de leur ministère, les consacrés, par la conformation spéciale de leur vie à celle du Christ chaste, pauvre et obéissant (cf. *VC* 31d; 32a; 33b; *ChL* 55e et f). Aussi, «les différentes vocations sont comme les rayons de l'unique lumière du Christ "qui resplendit sur le visage de l'Eglise"» (*VC* 16b). Les uns sont ainsi unis aux autres de façon si forte à être ordonnés réciproquement, à être mis au service mutuel, enrichissant les uns les autres par leur diversité et complémentarité simultanées (cf. *ChL* 55c; *VC* 33b). Alors, la «diversité constitue […] la beauté de l'unité dans la variété: telle est la symphonie que, sous l'action de l'Esprit Saint, l'Eglise terrestre fait monter vers le ciel»[296], où «convergent tous les dons en vue de la construction du Corps du Christ et de la mission de l'Eglise dans le monde» (*VC* 4b). Ainsi, à travers la communion (*koinonia*), l'Eglise apparaît aux yeux de tous comme «sacrement», et donc comme «le signe et l'instrument de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain»[297], partie intégrante, voire «le contenu central du "Mystère", c'est-à-dire du dessein divin du salut de l'humanité» (*ChL* 19d).

2.5.7 Communion-mission; communion missionnaire; communion qui devient mission

Ainsi, c'est dans le mystère que l'Eglise retrouve non seulement sa vraie «nature» (cf. *RH* 18a), mais aussi «la lumière et la force indispensable à sa propre mission» (*RH* 18d). En effet, comme le constate Jean-Paul II, l'Eglise de nos jours a pu prendre davantage conscience, «dans une effusion renouvelée de l'Esprit de la Pentecôte, arrivée avec le Concile Vatican II», de sa vocation et de son caractère constitutif missionnaire, et entendre à nouveau le Seigneur qui «l'envoie dans le monde comme "le sacrement universel du salut"» (*ChL* 2c; cf. *LG* 48b). Selon *Redemptor hominis* (*RH* 18d), «l'Eglise de notre époque – époque affamée de l'Esprit parce qu'affamée de justice, de paix, d'amour, de bonté, de force, de responsabilité, de dignité humaine», doit se concentrer et se réunir justement autour du mystère. Le commandement nouveau de l'amour les uns pour les autres réalisé (cf. *Jn* 13,35), comme signe de l'amour du Christ annoncé, est proprement la grande «nouveauté» qui étonne et qui permettra aussi au

296 Lettre ap. *Ecclesia Dei* 5a.
297 *NMI* 42b; cf. *VC* 62f; *LG* 1.

monde d'aujourd'hui vivant souvent des dynamiques contraires et déchiré par des conflits, des rivalités et la violence, de reconnaître les vrais disciples du Christ, fondant aussi la crédibilité de leur annonce[298]. L'unité des disciples entre eux est en effet une condition pour que le monde croie (cf. *ChL* 18d; 31g; en référence à *Jn* 17,21), lorsque l'Eglise peut apparaître comme un espace où «tous se sentent fils et frères, sans préjudice ou différence de race, langue, âge, classe sociale ou culture» comme «famille, lieu de dialogue et d'accueil mutuel, espace de paix, de miséricorde et de pardon»[299]. La fraternité vécue «non pas comme une utopie, mais comme une possibilité réelle», permet aux chrétiens, comme missionnaires du Christ, de construire une civilisation d'amour dans la société où ils vivent. Dans la communion vécue sous diverses formes, et en particulier en communion de vie, l'exigence de la fraternité devient ainsi *confessio Trinitatis* (cf. *VC* 41b).

Le mystère de l'unité avec Dieu et entre les disciples est non seulement une «image» du mystère de l'unité trinitaire, un «reflet dans le temps de l'éternelle et ineffable communion d'amour du Dieu Unique et Trinitaire» (*ChL* 31f), mais aussi son «prolongement» (cf. *ChL* 12c; référé à *Jn* 17,21; *Rm* 12,5; *Ga* 3,27) et une participation active à ce don dans l'histoire (cf. *VC* 41b). Ainsi le grand don de la communion ecclésiale devient «un signe pour le monde et une force d'attraction qui conduit à croire au Christ» (*ChL* 31g). De cette façon, la communion et la mission sont intimement liées entre elles; «elles se compénètrent et s'impliquent mutuellement»: «la mission engendre la communion et se présente comme communion missionnaire»; la communion est en même temps la source et le fruit de la mission; «la communion est missionnaire et la mission est pour la communion». Le tout est en effet l'œuvre du même Esprit: l'union à l'intérieur de l'Eglise et l'envoi pour l'annonce de l'Evangile à l'humanité entière.

---

[298] Cf. mess. pour la XIIe Journée mondiale de la Jeunesse, 15 août 1996, n.8b. Ce message est adressé aux jeunes, mais il interpelle en réalité toute l'Eglise.

[299] Mess. pour la XIIe Journée mondiale de la Jeunesse, 15 août 1996, n. 7. Dans le contexte, le Saint Père parle de la réalisation et de la manifestation de l'harmonieuse unité de l'Eglise autour de la table eucharistique. *PDV* 40b saisit dans la célébration de l'Eucharistie une manifestation du visage de l'Eglise «comme peuple de prêtres et communauté bien soudée, dans la variété et la complémentarité des charismes et des vocations». Nous ne pouvons pas développer ici, ce qui nous déporterait loin de notre sujet, d'autres fondements de la communion, celui de la foi, de la Parole de Dieu, des sacrements, du salut, du lien avec l'Eglise du ciel (cf., cependant, *ChL* 19): nous n'approchons la communion que du point de vue qui intéresse directement notre propos.

La mission a pour but aussi de «faire connaître et de faire vivre par tous la "nouvelle" communion qui, par le Fils de Dieu fait homme, est entrée dans l'histoire du monde» (*ChL* 32d; cf. 32c; *RM* 23c): la communion non seulement s'ouvre ainsi à la mission; elle devient elle-même mission (cf. *ChL* 31g). Ce fait résoudra aussi en définitive la prétendue opposition entre l'Eglise *ad intra* et *ad extra*. C'est pourquoi, tous les membres, individuellement et tous ensemble, à travers leurs états de vie, leurs charismes et fonctions, portent dans l'Eglise une grande responsabilité en ce qui concerne la «mission salutaire de l'Eglise à l'égard du monde» (*ChL* 32e; cf; *LG* 30), responsabilité à accueillir en communion entre eux, avec les autres et avec toute l'Eglise, et spécialement les Pasteurs, qui portent la mission de façon toute particulière, étant envoyés eux-mêmes comme successeurs des Apôtres, munis de leur charisme et ministère de coordination, sous l'autorité de Pierre (cf. *PDV* 14-16; *ChL* 32e; *VC* 32a; 49-50).

La mission commune de l'avènement du Royaume (cf. *ChL* 45b), découlant du mystère pascal et inhérente à la nature même de l'Eglise (cf. *ChL* 32d) et à toute sa vie (cf. *VC* 25a), et comme une participation à la mission du Christ, «ne s'appuie pas sur les capacités humaines, mais sur la puissance du Ressuscité» (*RM* 23d). Chacun y est appelé selon son don, sa vocation, son état de vie, son charisme, sa fonction, sa situation (cf. *ChL* 45b). Elle se situe ainsi «au cœur de toutes les formes de vie consacrée» (*VC* 25a; cf. *VC*, ch. III), et de façon spécifique, au cœur de la mission du prêtre qui, en raison de sa consécration spéciale et de sa mission conférées par le sacrement de l'Ordre, s'ouvre aux dimensions universelles de la mission du Christ confiée aux Apôtres, dans un «esprit vraiment catholique» (*PDV* 18a; cf. *PO* 10; *OT* 20). Elle relève de la responsabilité des laïcs, «habilités et engagés [à la mission d'annoncer l'Évangile] par les sacrements de l'initiation chrétienne et par les dons du Saint-Esprit» (*ChL* 33; cf. *ChL*, ch. III). Jean-Paul II insiste de même sur la nécessité de valoriser les différentes formes de participation du laïcat à la mission de l'Eglise et sur la nécessité de leur collaboration avec les Eglises locales: associations du laïcat missionnaire, organismes chrétiens de volontariat international, groupes et associations de tout genre et, parmi ces initiatives, des «mouvements ecclésiaux», doués d'un dynamisme missionnaire spécifique et considérés comme un «véritable don de Dieu pour la nouvelle évangélisation et pour l'activité missionnaire proprement dite» (*RM* 72a). En effet, la nouvelle évangélisation demande, dans la diversité, «une nouvelle ardeur, de nouvelles

méthodes et un nouveau langage pour l'annonce et le témoignage évangéliques» (*PDV* 18c). La redécouverte et la valorisation des charismes a ainsi contribué, selon Jean-Paul II, à développer non seulement une plus vive communion entre les diverses vocations dans l'Eglise, mais aussi un nouvel élan pour l'évangélisation[300].

2.5.8 Synthèse des trois plans ecclésiaux: mystère, communion, mission

Ainsi sont liés étroitement, sous la plume de Jean-Paul II, les différents aspects de l'Eglise: en elle-même et dans sa relation au monde[301]. Le Pontife offre une belle synthèse de la pensée conciliaire en se servant de trois aspects de l'Eglise: «L'Eglise est *mystère* parce que l'amour et la vie du Père, du Fils et de l'Esprit Saint sont le don absolument gratuit offert à tous ceux qui sont nés de l'eau et de l'Esprit (cf. *Jn* 3,5), appelés à vivre la *communion* même de Dieu, à la manifester et à la communiquer dans l'histoire (*mission*)» (*ChL* 8e; cf. *PDV* 12a)[302]. Et, rassemblant ces éléments en une seule formule, il parle de «l'Eglise comme mystère, communion et mission» et de «l'Eglise comme mystère de communion trinitaire en tension missionnaire» (*PDV* 12a et b), ou de «l'Eglise mystère de communion missionnaire»[303].

Ainsi, les différents états de vie, vocations et charismes et ministères dans l'Eglise sont présentés par Jean-Paul II sur les trois plans de l'Eglise mystère-communion-mission, dans leur identité respective, dans leur relation réciproque, dans leur fonction ecclésiale interne et dans leur relation au monde, tous étant «des modalités diverses qui s'unifient profondément dans le "mystère de communion" de l'Eglise et qui se coordonnent, avec un profond dynamisme, dans sa mission

---

[300] Cf. aud., 25 nov. 1998, n. 2a.

[301] Leur prise en compte de façon «séparée», par *LG* d'une part, et de l'autre, par *GS* , a été critiquée après le Concile, comme l'explique Y. Congar dans son commentaire à l'édition française (*Cerf*) de *ChL* (cf. Y. CONGAR, «Introduction», I-II). Cependant, comme nous l'avons vu au ch. II, *GS* fonde sans cesse l'activité ou la mission de l'Eglise «dans le monde de ce temps» sur le mystère de l'Eglise-communion (p. ex. *GS* 40-41a; 42a.c; 45a, mais aussi 1.2a; 21e; 24; 32), posé par *LG*, et les deux dimensions y sont complémentaires.

[302] L'italique vient du texte de l'exhortation lui-même.

[303] Mess. à l'occasion de la XII[e] Journée mondiale de la Jeunesse, 15 août 1996, n. 7b. D. TETTAMANZI, «L'Eglise *mysterium*, *communio*, *missio*», 19, rapportant le propos d'un père du Synode sur les Laïcs, parle d'une «périchorèse» de ces trois dimensions. La triade constitue aussi, selon l'auteur, la clé herméneutique pour la lecture correcte de *ChL* (cf. *ibid*., 25). Ce qui vaut également pour *PDV* et *VC*, comme nous l'avons vu.

unique», pour signifier «l'infinie richesse du Christ» (respectivement, *ChL* 55e et 55f).

3. **Les charismes dans le Magistère de Benoît XVI**

L'enseignement de Benoît XVI à propos des charismes se poursuit dans la droite ligne conciliaire développée et explicitée par le Magistère de Paul VI et de Jean-Paul II, avec la fidélité non seulement d'un héritier, mais aussi d'un témoin direct du Concile, dont Jospeh Ratzinger a été un expert, en qualité de conseiller théologique du card. J. Frings, archevêque de Cologne[304]. Il serait fastidieux de prolonger les citations de divers lieux de leurs occurrences et de leur signification dans le Magistère de Benoît XVI, étant donné qu'une notion plus ajustée des charismes, est désormais globalement posée, en accord avec les sources bibliques, patristiques et magistérielles, et avec le meilleur apport de la réflexion théologique. Lorsque nous invoquons donc quelques cas significatifs et quelques points nouveaux et propres d'instistance du Pape au sujet de ces dons, comme p. ex. les charismes des nouvelles réalités ecclésiales ou ceux des jeunes, ces interventions circonstanciées, mais fondées en même temps sur la doctrine plus générale des charismes, ne peuvent être prises que comme une indication, *servatis servandis*, pour tous les dons dans l'Eglise, comme une occasion de leur mise au point plus globale. Elles permettent non seulement d'y inclure et de reconnaître avec une plus grande clarté des charismes qui n'avaient pas encore trouvé leur juste place dans l'Eglise, mais aussi, et précisément, de mieux saisir l'ampleur et le sens de tous les charismes, anciens et nouveaux, en particulier pour notre temps.

3.1 *Synthèse des différentes dimensions des charismes: personnelle, ecclésiale, missionnaire; leur fonction dans le dessein de Dieu*

3.1.1 Edification de l'Eglise et service du monde

Dans son discours du 19 juillet 2008, à l'occasion de la XXIII[e] Journée Mondiale de la Jeunesse à Sydney, lors de la veillée à l'Hippodrome de Randwick, le Pontife, se référant à *LG* 4, a mis en valeur une fonction importante des dons de l'Esprit qui, étant orientés par leur nature à l'uni-

304 Ainsi, le premier message du nouveau Pontife contenait une déclaration de volonté de poursuivre l'engagement de ses Prédécesseurs en vue de la réalisation du Concile, dans la fidélité à la bimillénaire tradition de l'Eglise (cf. BENOÎT XVI, au terme de la *Missa pro Ecclesia*, 20 avr. 2005, n. 3).

té, lient les chrétiens les uns aux autres plus étroitement, et rendent aussi chacun capable d'édifier l'Eglise, pour servir le monde[305]. Le Pape indique ainsi non tant deux domaines séparés de l'utilité des charismes, mais lie le premier au second, pointant aussi la finalité de l'Eglise qui est le service du monde, pour permettre à tous, selon la citation paulinienne, «la connaissance du Fils de Dieu» et la croissance, dans l'unité de la foi, vers le Christ. Le but des charismes suit ainsi le but de l'Eglise, manifestant leur caractère strictement ecclésial. Ils constituent, selon le Pape, un appel au travail, à la participation active et joyeuse de tous et de chacun des chrétiens à la vie de l'Eglise. En effet, à travers le baptême et la confirmation, le «baptême dans l'Esprit» lié à la Pentecôte, l'Esprit Saint consacre la personne, la rendant membre vivant du Corps du Christ, en même temps partie prenante de la mission, pour témoigner de son amour[306]. Grâce aux charismes donnés à chacun, tout baptisé peut contribuer à l'édification de l'Eglise et se laisser guider par l'Esprit[307] dans les paroisses, les mouvements ecclésiaux, les cours de formation, les aumôneries ou les organisations chrétiennes, etc. Ils contribuent ainsi à la croissance dans l'unité, dans la sainteté, à travers un rajeunissement et un renouvellement constants dans l'Eglise[308]. Parmi les dons dont l'Eglise a besoin pour l'édification du Corps du Christ, le Pape met en valeur les dons de tous les jeunes[309], et aussi le mariage et le couple au service de la communauté chrétienne, dont les maisons familiales réunissaient les chrétiens des premiers siècles en une vraie «église», et dont le rapport matrimonial, en analogie avec la communion sponsale entre le Christ et l'Eglise, les présente comme modèle de l'Eglise, de la famille de Dieu[310]. De même, Benoît XVI encourage l'Eglise à être attentive à la créativité et la générosité de l'Esprit qui l'enrichit de charismes nouveaux de la vie consacrée, sur la voie des conseils évangéliques, et il incite les instituts de vie consacrée à la redécouverte du charisme de leur

---

305 Cf. disc. à l'Hippodrome de Randwick, 19 juil. 2008, 564, référé à *Ep* 4,13.

306 Cf. *Regina caeli*, 11 mai 2008, 768-769.

307 Cf. mess. pour la XXII[e] JMJ, 20 juil. 2007, n. 6c. Cf. aussi l'homélie de conclusion de la XXIII[e] JMJ, Sydney, 20 juil. 2008, 548.

308 Cf. disc. à l'Hippodrome de Randwick, 19 juil. 2008, 564. On peut remarquer l'estime du Pape pour la participation à la vie ecclésiale qui, outre les activités paroissiales, inclut aussi d'autres types d'engagements, de même que le lien qu'il fait entre les charismes et la sainteté et la vie intérieure. Cf. aussi exh. ap. postsynodale *Sacramentum caritatis* 76b. Pour l'encouragement à ces engagements, et aussi dans la société, cf. hom. de la célébration pénitentielle, 29 mars 2007, 219.

309 Cf. l'hom. de conclusion de la XXIII[e] JMJ, Sydney, 20 juil. 2008, 548.

310 Cf. aud. gén., 7 févr. 2007, 168-169.

fondation, en repartant du don des origines avec un nouveau dynamisme ascétique, apostolique et missionnaire, aussi en des nouvelles réalisations du charisme des fondateurs[311]. Le Pape n'oublie pas les charismes propres des évêques, des prêtres, des diacres, des séminaristes, des catéchistes, et ceux de tous les laïcs, tous appelés, dans la diversité de leurs dons, à témoigner du Seigneur Jésus Christ et à «contribuer à l'harmonie, à la communion dans l'Eglise elle-même et dans la société»[312].

3.1.2 Puissance de transformation personnelle, familiale, communautaire, sociale, pour une civilisation d'amour, en vue du Royaume

Par le don des langues à la Pentecôte, l'Esprit manifeste en effet que sa présence unit et transforme le chaos, la confusion, en communion[313]. L'«artisan des œuvres de Dieu» (*Catéchisme de l'Eglise catholique* 741, cité par le Pape), Donateur et don par nature, il agit en effet à travers les chrétiens. C'est donc en accueillant cette puissance de l'Esprit et en se laissant façonner par ses dons qu'on peut être transformé intérieurement, personnellement, mais aussi transformer les familles, les communautés et les nations entières. Le renouvellement extérieur commence en réalité dans les cœurs des hommes, et les charismes ne peuvent être qu'une expression d'une réalité plus profonde qui est manifestée par le témoignage de la cohérence d'une vie nouvelle, signe, expression et instrument de l'amour de Dieu pour l'humanité, grâce à l'Esprit qui nous révèle le Christ et nous rend semblables à lui[314]. En effet, le Pape rappelle, en citant l'enseignement conciliaire de *PO* 9b, que les charismes poussent de nombreuses personnes à une vie spirituelle plus profonde et, en citant la lettre encyclique *Redemptoris missio* 90 de Jean-Paul II, que la mission de l'Eglise, aussi nécessaire et urgente qu'elle soit, est

311 Cf. mess. à l'Assemblée plénière de la CIVCSVA, 27 sept. 2005, 586-587; disc. au Conseil des Unions des Supérieurs et des Supérieures généraux, 18 févr. 2008, 268.

312 Exh. ap. postsyn. *Africae munus*, n. 97; cf. nn. 100-131, pour chacune des catégories des membres de l'Eglise. Cf. disc. aux Evêques du Mozambique, 26 mai 2007, 923.

313 Cf. hom. en la solennité de Pentecôte, 4 juin 2006, 511.

314 Cf. disc. à l'Hippodrome de Randwick, 19 juil. 2008, 560: «Enriched with the Spirit's gifts, you will have the power to move beyond the piecemeal, the hollow utopia, the fleeting, to offer the consistency and certainty of Christian witness!». Dans le même discours (cf. *ibid*., 559; 564), le Pontife interprète les classiques «dons de l'Esprit» invoqués sur les confirmands dans les mêmes termes que *LG* 12b et *AA* 3d décrivent des charismes, ce qui va dans le sens de la compréhension exégétique actuelle d'*Es* 11,2-3, auquel il emprunte sans le citer, et qu'il illustre par 1*Co* 12,11 et *Ep* 4,13.

inséparable de la sainteté de la vie[315]. Ainsi le «faire» devient-il intelligible dans l'«être», et inversement. Le témoignage prophétique est en effet celui d'une vie cohérente avec la foi[316]. C'est pourquoi Benoît XVI appelle à la libération de ces dons dans la vie de chacun, dans la force de l'amour de Dieu[317]. Il demande aux prêtres, dans la conscience du don de Dieu qu'est le sacerdoce, et même si l'efficacité substantielle du ministère est indépendante de la sainteté du ministre, d'accorder la sainteté objective du ministère à la sainteté subjective du ministre[318]. De même, il demande aux jeunes, – mais cela ne peut que concerner tous les chrétiens – de connaître l'Esprit Saint, de se laisser façonner par sa puissance vivifiante dans leur vie et d'accueillir ses dons, de les exercer: ce sont eux qui orientent et déterminent notre témoignage[319]. Il faut en effet recevoir sa force d'en-Haut pour être capables d'être sel de la terre et lumière pour notre monde, prophètes des temps nouveaux, messagers de l'espérance et de l'amour de Dieu, et contribuer à la construction d'un monde nouveau.

En rappelant la nouvelle ère annoncée par Jésus, de l'effusion de l'Esprit sur toute l'humanité (cf. *Lc* 4,21), le Pape présente encore cette effusion comme arrhes ou gage d'espérance d'une libération de tout ce qui appauvrit l'homme, capable de rendre la vue à l'aveugle, de libérer les opprimées, de créer l'unité dans la diversité (cf. *Lc* 4,18-19; *Is* 61,1-2), de renouveler la face de la terre (cf. *Ps* 104,30) et d'édifier la civilisation de l'amour[320]. C'est pour cela que, selon le Pape, la Pentecôte se distingue par son importance parmi toutes les solennités chrétiennes, en tant que réalisation du but de la mission de Jésus lui-même sur la terre[321]. Benoît XVI va reprendre à son tour, en diverses occasions et souvent dans l'action de grâces pour les signes déjà visibles, les prières de ses Prédécesseurs pour une «nouvelle Pentecôte» ou «Pen-

---

315 Cf., respectivement, lettre ap. *Aux Prêtres de l'Eglise catholique*, 16 juin 2009, 577-578, et mess. pour la XXII[e] JMJ, 20 juil. 2007, nn.7a et 7b. Sur le lien nécessaire des charismes avec la vie apostolique, au sens d'une vie évangélique personnelle et communautaire, conséquence d'une rencontre personnelle du Christ, et aussi avec l'action apostolique, au sens d'un service de l'évangélisation, cf. J. RATZINGER, «I movimenti ecclesiali», 403-406.

316 Cf. exh. ap. postsyn. *Africae munus*, n. 35b.

317 Cf. disc. à l'Hippodrome de Randwick, 19 juil. 2008, 564-565.

318 Cf. lettre ap. *Aux Prêtres de l'Eglise catholique*, 16 juin 2009, 570 et 572.

319 Cf. disc. à l'Hippodrome de Randwick, 19 juil. 2008, 564.

320 Cf. hom. de conclusion de la XXIII[e] JMJ, Sydney, 20 juil. 2008, 547-548; hom. de la célébration pénitentielle, 29 mars 2007, 220.

321 Cf. hom. en la solennité de Pentecôte, Rome, 31 mai 2009, 493.

tecôte renouvelée», en vue de l'effusion des dons de l'Esprit en notre temps, en faveur de l'Eglise et de l'humanité du troisième millénaire[322]. Il l'invoquera en particulier sur les jeunes et sur les différentes parties du monde[323].

3.1.3 Charismes, signes visibles de l'invisible. Manifestation du mystère trinitaire et du dessein de Dieu pour l'humanité

Dans ce contexte, interprétant pour les représentants du Renouveau charismatique ce que nous apprend sur les charismes le Nouveau Testament, Benoît XVI les décrit synthétiquement comme «signes visibles de la venue de l'Esprit Saint», une expression extériorisée de l'invisible, et donc en correspondance à la manière paulinienne de les comprendre comme «manifestations de l'Esprit», en 1*Co* 12,7. Ils ne représentent pas un événement du passé, mais une réalité toujours vivante. Toute époque historique ayant connu ses interventions mystérieuses, mais réelles et efficaces, de nos jours également, nous sommes témoins des manifestations providentielles, à travers des signes visibles de la venue de l'Esprit[324]. Parmi des aspects positifs des communautés du Renouveau charismatique catholique, le Pape souligne l'importance en elles des charismes ou dons de l'Esprit et d'en avoir précisément rappelé l'actualité dans l'Eglise d'aujourd'hui[325].

---

[322] Cf., mess. pour la XXII[e] JMJ, 20 juil. 2007, n. 8b; hom. de la veillée de Pentecôte, 3 juin 2006, 509-510; disc. aux Evêques du Mozambique, 26 mai 2007, 923, etc.

[323] Cf. disc. aux jeunes à Cologne, 18 août 2005, 904-905; disc. aux Evêques du Mozambique, 26 mai 2007, 923; mess. pour la LXXXI[e] Journée mondiale missionnaire, 27 mai 2007, 464, etc.

[324] Cf. disc. à la *Catholic Fraternity of Charismatic Covenant Communities and Fellowships*, 31 oct. 2008, 598.

[325] Cf. disc. à la *Catholic Fraternity of Charismatic Covenant Communities and Fellloswhips*, 31 oct. 2008, 598. En outre, le card. Ratzinger avait considéré le Renouveau dans l'Esprit comme «un signe des temps positif», comme «un don de Dieu à notre époque» qui, comme toute autre réalité confiée à l'homme, peut être exposé à des équivoques, des malentendus, ou des exagérations, mais qu'il faut voir avant tout comme «le don que nous offre l'Esprit» (J. RATZINGER – V. MESSORI, *Entretien sur la foi*, 186-187). Pour le point plus récent et complet sur l'apport biblique, historique, théologique et pastoral du Renouveau charismatique au sujet des charismes, présenté au Colloque organisé en avril 2008 par *International Catholic Charismatic Renewal Services* (centre de coordination et d'information sur le Renouveau charismatique catholique dans le monde, approuvé par le Conseil Pontifical pour les Laïcs), au quarantième anniversaire de la naissance de ce Renouveau,

L'Esprit Saint, qui se manifeste comme ce qui est divin en Dieu, ce qui est partagé par le Père et le Fils, leur amour-communion, est aussi don que Dieu nous fait de lui-même en se communiquant en une source intarissable. Or, étrangément, cet Esprit est resté pendant trop longtemps le «Dieu inconnu». C'est donc précisément à cause de cette faible connaissance de la troisième Personne de la Trinité que Joseph Ratzinger avait décidé comme jeune professeur, selon ce que Benoît XVI confie dans un discours aux jeunes, d'étudier les grands témoins de l'Esprit Saint dans l'histoire de l'Eglise, et en particulier en saint Augustin[326]. Aussi, dans l'enseignement de Benoît XVI, à la manière patristique, la présence et l'action de l'Esprit Saint et celles du Christ sont strictement unies, et l'Esprit est le sceau de l'amour du Père en Jésus-Christ, le Maître intérieur qui nous introduit dans le mystère de la Trinité[327] et qui nous permet de saisir certains traits de la Trinité à l'œuvre.

En cohérence avec l'approche conciliaire et le Magistère qui a suivi Vatican II, Benoît XVI inclut l'action actuelle, multiforme de l'Esprit Saint, dans une large fresque de son travail intégral, universel et pluridimensionnel, aussi bien dans les âmes que dans l'histoire du salut, depuis l'aube de la création, dans la résurrection de Jésus, et dans la conduite eschatologique des temps vers l'avènement du Royaume de Dieu[328]. Ainsi, le pape livre la clé définitive d'une correcte compréhension de la nouveauté des charismes dans l'Eglise, qui sera de les lire encore aujourd'hui en leur insertion dans l'ensemble du don-autocommunication de Dieu, à l'intérieur des scénarios de notre temps, à la lumière du dessein d'amour de Dieu lui-même et de la mission de l'Eglise animée par l'Esprit Saint, fleuve puissant qui, en traversant l'histoire, l'irrigue de la grâce de Dieu et la rend féconde en toute sorte de bons fruits[329]. Il précise qu'«en notre temps aussi, l'Esprit Saint répand largement ses dons pour soutenir la mission apostolique de l'Eglise»[330]. Ainsi, Benoît XVI s'inscrit dans une manière large de voir les charismes,

---

cf. F. MARTIN – R. CANTALAMESSA – A. TEVEIRA – M. HEALY, éd., *Dons et charismes*.

326 Cf. disc. à l'Hippodrome de Randwick, 19 juil. 2008, 561. Cf. aussi J. RATZINGER, «Préface», 9: «il faut bien reconnaître que l'Esprit Saint était vraiment resté le Dieu inconnu. Cela a changé avec la nouvelle prise de conscience du Concile Vatican II». Cf., de même, le titre du livre de R. LAURENTIN, *L'Esprit Saint, cet inconnu*.

327 Cf. mess. pour la XXII[e] JMJ, 20 juil. 2007, n. 5a.

328 Cf. hom. de la veillée de Pentecôte, 3 juin 2006, 503-504; 508-509; hom. en la solennité de Pentecôte, 4 juin 2006, 511; mess. pour la XXII[e] JMJ, 20 juil. 2007, nn. 2-3.

329 Cf. *Regina caeli*, 4 juin 2006, 769-770; disc. aux Evêques, 17 mai 2008, 810.

330 Exh. ap. postsynodale *Sacrementum Caritatis* 64c.

qui est celle des Evangiles, des épîtres pauliniennes, des *Actes des Apôtres*, de même que du Concile (cf. *LG* 4; *AA* 3d; *AG* 4; 23a; 28a).

3.2 *Charismes «communautaires» ou collectifs, témoignage de la forme constitutive du christianisme et de l'appartenance au Christ*

Dans le contexte de la sécularisation et de l'individualisme de notre temps, avec un sens subséquent de l'isolement et de manque d'appartenance, la vivacité des charismes des communautés et des mouvements nouveaux nés de notre temps, – ensemble avec ceux des instituts de vie consacrée, dans l'Eglise Corps du Christ dont les structures de base sur un territoire particulier sont le diocèse et les paroisses, – non seulement est un témoignage, mais aussi une réalisation de la forme constitutive originaire eucharistique du christianisme, à savoir communautaire. En effet, en tant que «*societas*», l'Eglise est «un réseau de relations» visibles entre les chrétiens appelés tous à être membres les uns des autres (cf. 1*Co* 12,27), ontologiquement fondées sur le baptême, animées par l'Esprit Saint et vivifiées par la Parole et l'Eucharistie[331].

Aussi, en raison du lien particulier des prêtres avec l'Eucharistie et l'Eglise-communion, et rappelant la radicale «forme communautaire» qui caractérise, de par sa nature, le sacerdoce (se référant à *PDV* 17), Benoît XVI les encourage à vivre eux-mêmes la communion entre eux et avec l'évêque, en des formes concrètes de réalisation de la fraternité sacerdotale affective et effective. En effet, les charismes qui poussent à une vie spirituelle plus profonde ne sont pas destinés uniquement aux laïcs[332]. De façon semblable, pour que les jeunes puissent conduire ef-

---

[331] Cf. l'exh. ap. postsynodale *Sacramentum caritatis* 76. «Iam ab exordio christiana veritas sempre *societatem* continet, *complexionem necessitudinum* perpetuo sustentarum Verbi auscultatione atque eucharistica Celebratione necnon a Spiritu Sancto animatarum» (n. 76b; l'italique est nôtre). Alors que le texte latin original l'exprime par «*societas*» et que celui allemand parle de «die Miteinander», être ensemble, les traductions française et italienne en diluent un peu l'idée, parlant de «compagnies en chemin» ou de «compagnia». On peut remarquer en outre une analogie entre la construction de l'Eglise-communion ou communauté, Corps du Christ, à travers l'Eucharistie, et celle à travers les charismes (toutes les deux objet de 1*Co*, comme nous l'avons vu), et spécifiquement les charismes «communautaires». Mais ce serait un autre sujet de recherche. Dans le disc. aux Evêques d'Allemagne, 18 nov. 2006, 637, Benoît XVI rappelle le caractère spécifique des charismes des mouvements, en tant que «daß gemeinschaftlische Gestalten des Glaubens», formes communautaires de foi.

[332] Cf. lettre ap. *Aux Prêtres de l'Eglise catholique*, 16 juin 2009, 577-578.

ficacement les autres aux Christ, le Pape les encourage à construire des communautés fondées sur la foi, pour la vivre avec les compagnons de route et la manifester dans une vie quotidienne, par la capacité de partage, de pardon, de service mutuel et de celui des autres, en vue d'un monde meilleur[333]. Selon lui, la fécondité apostolique et missionnaire ne dépend pas des actions, des programmes ou stratégies pastorales, mais en premier du rayonnement du témoignage de l'amour et de la joie de croire des communautés unies, fondées dans la prière commune[334]. En ce sens, le Pape souligne le devoir des mouvements ecclésiaux et des communautés nouvelles, ensemble avec les instituts de vie consacrée, et à travers leur contribution spécifique, d'aider les chrétiens à mieux percevoir qu'ils appartiennent au Seigneur[335]. Il est en ce sens significatif que le Pape, lors de sa visite en Pologne, a rencontré ensemble les religieux, les séminaristes et les représentants des mouvements ecclésiaux, reconnaissant ainsi en quelque sorte ces derniers comme des formes analogues de vie communautaire, en vertu d'un appel particulier de l'Esprit qui exige un choix personnel particulier qui engage toute une vie en vue d'une *sequela Christi*[336].

3.2.1 Charismes des mouvements ecclésiaux et des communautés nouvelles; charismes de leurs fondateurs

Pour Benoît XVI, il ne s'agit pas uniquement des dons spéciaux individuels suscités à l'intérieur de l'Eglise dans les cœurs des chrétiens, mais aussi dans les communautés[337]. A côté des charismes de la vie consacrée, y compris avec ses diverses et nouvelles formes[338], il y a aussi ceux des divers mouvements ecclésiaux et des communautés nouvelles nés à notre époque. Le Pape non seulement applique à ces «nouvelles réalités ecclésiales» le passage paulinien d'*Ep* 4,11-16 sur les charismes et fonctions

---

[333] Cf. hom. de la célébration à Marienfeld, XX[e] JMJ, 21 août 2005, 891-892.

[334] Cf. mess. pour la XXII[e] JMJ, 20 juil. 2007, n. 4a, citant *Ac* 2,42, *Evangelii Nuntiandi* 75 de Paul VI, *Redemptoris Missio* 26 de Jean-Paul II, et TERTULLIEN, *Apologeticum*, 39, 7, in CCSL I, 151.

[335] Cf. l'exh. ap. postsynodale *Sacramentum caritatis* 76b.

[336] Cf. disc. aux Religieux, Séminaristes et Représentants des Mouvements à Częstochowa, 26 mai 2006, 470-472.

[337] Cf. disc. aux nouveaux Evêques, 15 sept. 2011, 656.

[338] Sur les divers charismes de la vie consacrée, charisme correspondant à la voie des conseils évangéliques, charisme des fondateurs, charismes toujours nouveaux suscités par la créativité de l'Esprit Saint et correspondant à de nouvelles formes de vie consacrée, cf. mess. à l'Assemblée plénière de la Congrégation pour les Instituts de Vie consacrée et les Sociétés de Vie apostolique, 27 sept. 2005, 586; 588; 589.

dans le Corps du Christ[339], mais en se situant dans la même ligne de Jean-Paul II, interprète également le passage conciliaire principal sur les charismes (*LG* 12b) comme une référence explicite qui les concerne[340]. Il les compte parmi les nouveaux charismes dans l'Eglise mis de même en valeur par le *Catéchisme de l'Eglise catholique* (cf. *CEC* 2003)[341].

A plusieurs reprises et de différentes façons Benoît XVI a souligné que leur origine n'est pas à attribuer à une simple action humaine, qu'elle soit hiérarchique ou venant de la base. Ils sont nés en réalité, ce que le Pape estime comme une belle chose, des initiatives de l'Esprit Saint lui-même, en continuité de son travail au long des siècles[342]. Multiforme en ses dons, il ne cesse de créer de façon toujours nouvelle la variété des organes dans l'Eglise[343]. Plus encore, Benoît XVI compare les mouvements et communautés nouvelles eux-mêmes à des irruptions ou des effusions de l'Esprit Saint dans l'Eglise et dans la société d'aujourd'hui[344]. Suscités de façon providentielle après le Concile Vatican II, en une vaste floraison de réalités très diverses en notre temps, ils sont un don de l'Esprit pour répondre aux défis de notre temps et un signe de la fécondité de l'Esprit du Seigneur[345]. En mettant en lumière leur origine charismatique, Benoît XVI a une claire conscience de se situer dans la continuité de l'enseignement de Jean-Paul II[346]. Ainsi, dans di-

---

339 Cf. hom. de la veillée de Pentecôte, 3 juin 2006, 509.

340 C'est même, parmi de nombreuses reprises de l'enseignement de son Prédecesseur, une vraie citation du discours de Jean-Paul II, du 2 mars 1987, au II[e] Congrès des Mouvements ecclésiaux, n. 1d, sans toutefois le mentionner.

341 Cf. disc. à la *Catholic Fraternity of Charismatic Covenant Communities and Fellloswhips*, 31 oct. 2008, 598-599. Ainsi le Pape interprète aussi le *Catéchisme de l'Eglise catholique*.

342 Cf. disc. aux Curés et au Clergé de Rome, 22 févr. 2007, 275-276; disc. aux participants du pèlerinage de *Comunione e Liberazione*, 24 mars 2007, 557-558. C'était aussi un des points forts de la conférence du card. Ratzinger lors du Congrès mondial des Mouvements ecclésiaux et des Communautés nouvelles (26-29 mai 1998, Rome), cf. J. RATZINGER, «Movimenti ecclesiali», 401; 403-405.

343 Cf. hom. de la veillée de Pentecôte, 3 juin 2006, 509.

344 Disc. à la *Catholic Fraternity of Charismatic Covenant Communities and Fellloswhips*, 31 oct. 2008, 598: «I Movimenti e le Nuove Comunità sono come delle irruzioni dello Spirito Santo nella Chiesa e nella società contemporanea».

345 Cf. disc. aux Evêques amis des *Focolari* et de *Sant'Egidio,* 8 févr. 2007, 176; *Regina caeli*, 4 juin 2006, 769; disc. aux Evêques d'Allemagne, 18 nov. 2006, 637: «Nach dem Konzil hat uns der Heilige Geist die „Bewegungen" geschenkt». Cf., de même, exh. ap. postsynodale *Sacramentum caritatis* 76b; disc. aux participants du pèlerinage de *Comunione e Liberazione*, 24 mars 2007, 557.

346 Cf. disc. à l'Assemblée plénière du CPL, 15 nov. 2008, 671, commentant surt. *ChL* 29. Cf. aussi disc. aux Evêques amis des *Focolari* et de *Sant'Egidio*, 8 févr. 2007, 176.

vers discours ou messages adressés à des mouvements ou communautés particulières, le Pontife parle explicitement des charismes propres de chacune de ces réalités[347]. Non seulement elles représentent la richesse des dons parmi d'autres types de charismes dans l'Eglise, mais encore Benoît XVI affirme que c'est l'Esprit lui-même qui veut également la diversité des formes à l'intérieur même de cette catégorie nouvelle, au service de l'unique Corps du Christ[348].

De même, à la suite de Jean-Paul II, Benoît XVI apprécie, dans la naissance de ces nouvelles réalités ecclésiales, le rôle de leurs fondateurs et initiateurs, qu'il inscrit à la suite de toutes les personnes et communautés au long de l'histoire de l'Eglise, dont la nouveauté de vie et la force ont mis en «mouvement» beaucoup d'autres, dans la succession des générations, et en contribuant à la diffusion du christianisme[349]. Reconnaissant de cette façon l'oeuvre de Dieu, de l'Esprit Saint, qui a suscité telle ou telle réalité nouvelle concrète précisément à travers le charisme de leur fondateur[350], et dans la conscience de la continuité de ces «nouvelles formes de vie dans l'Eglise» avec celles qui sont nées à chaque époque, Benoît XVI fait remonter toutes ces réalités à leur source commune, l'action de l'Esprit dans l'histoire[351].

3.2.2 Signes nouveaux de l'Esprit Saint et signes trinitaires pour notre temps

Ainsi, de la même façon que les autres charismes dans l'Eglise, les charismes de ces nouvelles réalités ecclésiales retrouvent, dans l'enseignement de Benoît XVI, une dimension ou valeur de signe ou, en quelque sorte, de «sacrement» – évidemment au sens large, et sans que le Pontife utilise ce mot exact, – représentant une réalité plus

---

347 Cf. disc. aux Evêques amis des *Focolari* et de *Sant'Egidio*, 8 févr. 2007, 177: «il carisma e il servizio dell'unità» réalisé, pour le premier de ces mouvements, à travers «l'économie de communion», le travail œcuménique, le dialogue interreligieux. Cf. disc. à l'occasion des quarante ans de la présence du *Chemin Néocatéchuménal* à Rome, 10 janv. 2009, 44, pour le charisme propre de celui-ci.

348 Cf. disc. aux Evêques amis des *Focolari* et de *Sant'Egidio*, 8 févr. 2007, 176.

349 Cf. mess. au II[e] Congrès Intern. des Mouvements ecclésiaux et des Communautés nouvelles, 22 mai 2006, 463.

350 Cf., disc. aux communautés du *Chemin Néocatéchuménal*, 12 janv. 2006, 128; disc. aux participants du pèlerinage de *Comunione e Liberazione*, 24 mars 2007, 556-557; télégramme de condoléances pour le décès de Chiara Lubich, 14 mars 2008, 410; etc.

351 Cf. disc. aux Curés et au Clergé de Rome, 22 févr. 2007, 275.

grande, au-delà d'eux-mêmes. Selon le Pape, ils sont non seulement un «signe» de l'Esprit: celui de sa présence, de son action, de sa richesse, de sa sainteté[352], mais aussi – pourrait-on dire – son «instrument». En effet, il affirme que l'Esprit sanctifiant se sert de nouveaux dons de façon providentielle[353] pour réveiller la foi dans les cœurs, pour faire redécouvrir aux chrétiens la vocation reçue dans le Baptême et en faire des témoins de l'espérance, répondant efficacement aux défis de notre temps[354]. Leur vitalité elle-même est un «signe de la présence active de l'Esprit Saint» et leur action ou mission est «née de la foi de l'Eglise et de la richesse des fruits de l'Esprit Saint»[355]. Ainsi, ils sont une expression significative de la dimension charismatique de l'Eglise d'aujourd'hui[356] et signes d'espérance en faveur de l'Eglise et des hommes[357].

En effet, comme à la première Pentecôte (cf. *Ac* 1,8), les Pontifes de notre temps ont compris un lien strict de ces «irruptions» actuelles de l'Esprit avec le nouveau besoin, voire l'urgence, dans le contexte des rapides changements actuels, du témoignage de la Bonne Nouvelle pour l'aujourd'hui, avec la nécessité de l'action missionnaire et de la «nouvelle évangélisation»[358], reconnaissant en l'Esprit Saint «l'agent principal de l'évangélisation», «le protagoniste de la mission», qui se manifeste précisément dans l'élan missionnaire[359]. La réalité des mouvements ec-

---

[352] Cf. hom. de la veillée de Pentecôte, 3 juin 2006, 503; disc. à l'Assemblée plénière du CPL, 15 nov. 2008, 671, citant *ChL* 29; disc. aux participants du pèlerinage de *Comunione e Liberazione*, 24 mars 2007, 557-558; disc. à la V[e] Conférence générale de l'Episcopat de l'Amérique Latine et des Caraïbes, 13 mai 2007, n. 5k.

[353] C'était déjà l'expression de Jean-Paul II.

[354] Cf. hom. de la veillée de Pentecôte, 3 juin 2006, 503; disc. aux Evêques amis des *Focolari* et de *Sant'Egidio*, 8 févr. 2007, 176.

[355] «Żywotność waszych wspólnot jest znakiem czynnej obecności Ducha Świętego. To z wiary Kościoła i z bogactwa owoców Ducha Świętego zrodziła się wasza misja» (disc. aux Religieux, Séminaristes et représentants des Mouvements, Częstochowa, 26 mai 2006, 471; la trad. fr. est nôtre).

[356] Cf. disc. aux participants du pèlerinage de *Comunione e Liberazione*, 24 mars 2007, 557-558.

[357] Mess. au II[e] Congrès Intern. des Mouvements ecclésiaux et des Communautés nouvelles, 22 mai 2006, 462, citant Jean-Paul II à leur I[er] Congrès (30 mai 1998).

[358] Ces réalités nouvelles sont à compter parmi «tante vie suscitate dallo Spirito Santo con il Concilio Vaticano II per la nuova evangelizzazione» (disc. à l'occasion des quarante ans de la présence du *Chemin Néocatéchuménal* à Rome, 10 janv. 2009, 43).

[359] Cf. mess. pour la XXII[e] JMJ, 20 juil. 2007, n. 7a; hom. de la veillée de Pentecôte, 3 juin 2006, 510. Par les deux expressions (entre guillemets), Benoît XVI cite Paul VI, en *EN* 75, et Jean-Paul II, en *RM* 21.

clésiaux aujourd'hui appelés à porter au monde le témoignage du Christ et à être un ferment de l'amour de Dieu au milieu de la société, manifeste dans le monde, à travers l'action féconde de l'Esprit, la victoire du Ressuscité, pour réaliser le mandat missionaire confié à toute l'Eglise, et sa nature profonde[360]. Cet engagement est en effet le premier des services à rendre à l'humanité d'aujourd'hui par l'Eglise, pour accompagner, orienter et évangéliser les diverses transformations culturelles, sociales et éthiques en cours, pour que le salut puisse atteindre aussi l'homme de notre temps[361].

En plus d'être des signes de l'Esprit lui-même et des outils de son action concrète dans l'Eglise et dans le monde actuel, les mouvements ecclésiaux et les communautés nouvelles sont considérés par Benoît XVI, de manière semblable à ce qu'exprimait le Concile pour la vie religieuse (cf. *PC* 1b), comme un «signe lumineux de la beauté du Christ et de l'Eglise, son Epouse»[362]. Le Pape reconnaît aussi, à l'origine de ces nouvelles réalités ecclésiales, en prolongement et en analogie avec tous les autres charismes, outre une initiative du Saint-Esprit, celle du Christ, de façon qu'ils sont des manifestations ou des signes de la présence et de l'action trinitaire[363]. Ainsi, ils constituent un don de Dieu lui-même pour toute l'Eglise[364]. Ils deviennent de cette façon un des signes de la fidélité de l'Esprit à l'événement de Pentecôte qui a marqué non seulement un moment précis de l'histoire, celui de la naissance de l'Eglise, mais qui, à partir de ce moment inaugural des «temps nouveaux», «temps de l'Esprit Saint», se déploie aussi, et toujours plus, dans le temps. Inversement, ils apparraissent de même comme signes de la fidélité de l'Eglise d'aujourd'hui à cette action toujours présente et nouvelle, quelquefois surprenante, de la Troisième Personne de la Trinité, à qui est confié de conduire l'histoire jusqu'à la plénitude, selon les desseins de Dieu (cf. *LG* 4a). Mais ce n'est que dans la mesure

---

[360] Cf. disc. à la V[e] Conférence gén. de l'Episcopat de l'Amérique Latine et des Caraïbes, 13 mai 2007, n. 5k; disc. aux participants du pèlerinage de *Comunione e Liberazione*, 24 mars 2007, 557-558.

[361] Cf. mess. pour la LXXXI[e] Journée mondiale missionnaire, 27 mai 2007, 462.

[362] Mess. au II[e] Congrès Intern. des Mouvements ecclésiaux et des Communautés nouvelles, 22 mai 2006, 464; trad. fr., 621.

[363] «E così […] il Signore, lo Spirito Santo, ci ha dato nuove iniziative con nuovi aspetti della vita cristiana» (disc. aux Curés de Rome, 22 févr. 2007, 275). «*Comunione e Liberazione* è […] originata da un incontro rinnovato con Cristo e così, possiamo dire, da un impulso derivante ultimamente dallo Spirito Santo» (disc. aux participants du pèlerinage de *Comunione e Liberazione*, 24 mars 2007, 557).

[364] Cf. disc. aux Evêques, Rocca di Papa, 17 mai 2008, 811.

où l'on est disposé à s'ouvrir à sa force rénovatrice que l'Esprit Saint peut continuer à agir dans l'Eglise avec puissance et avec une abondance de ses fruits[365].

3.3 *Attitude à avoir vis-à-vis des charismes*

Une fois reconnue et posée en ses grandes lignes au niveau théologique et ecclésiologique par ses Prédécesseurs et par le Concile, la réalité générale des charismes, Benoît XVI non seulement n'utilise pas beaucoup le terme lui-même, en recourant, de façon très paulinienne à ses synonymes, tels que «dons», «dons de Dieu», «dons de l'Esprit», «grâce» (cependant sans qu'il fasse appel, comme Paul VI et parfois encore Jean-Paul II, aux catégories scolastiques), etc., mais n'y concentre pas non plus son attention, partant, semble-t-il, du présupposé du déjà acquis, du déjà intégré. Etant donné que ses précisions à propos de ces nouvelles réalités ecclésiales des mouvements ecclésiaux et des communautés nouvelles, prennent leur racine dans la doctrine biblique, patristique, magistérielle et théologique générale des charismes, elles doivent servir à approfondir et à mieux accueillir et exercer tous les charismes dans l'Eglise.

Ainsi pour le Pape, deux règles fondamentales sont à respecter, aussi bien de la part de ceux qui détiennent l'autorité dans l'Eglise, que de la part de ceux qui sont porteurs des charismes: la première règle, paulinienne (cf. 1*Th* 5,19), ne pas éteindre les charismes, et la seconde, l'Eglise est une[366]. Elles correspondent à une autre formulation du même double principe qui exprime la double volonté de l'Esprit Saint, à savoir: l'Esprit veut la multiplicité, le caractère multiforme des mouvements, et nous pouvons dire donc aussi des charismes en général, quels qu'ils soient, et il veut en même temps l'unité du même corps[367]. Nous commençons par la seconde règle, puis passons à la première.

3.3.1 L'Eglise est une

L'authenticité des charismes est garantie par la disponibilité à se soumettre au discernement prudent et sage de l'autorité de l'Eglise[368]. Aux

---

365 Cf. mess. pour la XXII[e] JMJ, 20 juil. 2007, n. 5a.

366 Cf. disc. aux Curés et au Clergé de Rome, 22 févr. 2007, 275.

367 Cf. hom. de la veillée de Pentecôte, 3 juin 2006, 509.

368 Cf. disc. aux Evêques, Rocca di Papa, 17 mai 2008, 811-812; et à la *Catholic Fraternity of Charismatic Covenant Communities and Fellloswhips*, 31 oct. 2008, 598-599.

mouvements ecclésiaux et communautés nouvelles, et donc à tout détenteur des charismes, il est demandé, tout en conservant l'originalité de leurs charismes respectifs, d'adhérer aux directives des pasteurs, de s'insérer dans la pastorale diocésaine et de vivre en communion avec les autres composantes du Peuple de Dieu[369]. Sans jamais se situer en concurrence avec elles, sans créer de «petites églises» ni de «sentiers privés», sans exclusivisme, il faut mettre ensemble ses dons au service des paroisses, dans le respect et la collaboration réciproques, dans la grande famille de Dieu [370]. De même, porter l'Evangile dans le monde ne peut pas se faire de façon agressive, infantile, mais avec maturité et sagesse[371]. L'édification du Corps du Christ au milieu des hommes doit être une priorité absolue, au-delà de l'affirmation du propre droit à l'existence[372]. En s'appuyant sur *ChL* 24 de Jean-Paul II, Benoît XVI rappelle à plusieurs reprises qu'aucun charisme ne peut dispenser de la référence et de la soumission aux pasteurs de l'Eglise[373], ce qui, avec l'exercice des charismes en simplicité, sans vantardise et sans ostentation, est un sceau d'une authentique expérience de l'Esprit Saint[374].

3.3.2 Ne pas éteindre l'Esprit

Etant donné que, depuis saint Paul, le thème de la nécessité de l'obéissance à la hiérarchie dans l'Eglise a été beaucoup rappelé aux fidèles au cours des siècles, le développement sérieux de l'impératif de «ne pas éteindre l'Esprit», lui aussi paulinien (cf. 1*Th* 5,19), de la part de Benoît XVI, semble être une nouveauté. En réalité, il fait partie de la redécouverte du ministère des pasteurs, surtout à partir du Concile Vatican II, en communion entre eux et avec le Successeur de Pierre, au service et à l'intérieur de la communion de toute l'Eglise et de sa mission, en tant que développement et réappropriation des éléments théologiques traditionnels[375]. L'importance que le Pape attache au thème des

---

369 Cf. disc. à l'occasion des quarante ans de la présence du *Chemin Néocatéchuménal* à Rome, 10 janv. 2009, 43-44.

370 Cf. disc. aux Evêques d'Allemagne, 21 août 2005, 473; hom. de la célébration à Marienfeld, XXII[e] JMJ, 21 août 2005, 891.

371 Cf. disc. aux Religieux, Séminaristes et représentants des Mouvements à Częstochowa, 26 mai 2006, 472.

372 Cf. mess. au II[e] Congrès Intern. des Mouvements ecclésiaux et des Communautés nouvelles, 22 mai 2006, 464.

373 Cf. disc. aux nouveaux Evêques, 15 sept. 2011, 657.

374 Cf. aud., 1 sept. 2010, 137-138.

375 Cf., surtout, *LG*, ch. III et *CD*; JEAN-PAUL II, exh. ap. *PdV*; m. p. *Apostolos suos*; exh. ap. postsyn. *Pastores gregis*.

nouveaux charismes suscités par l'Esprit et d'une juste manière de se situer par rapport à eux, est illustrée par le fait qu'il en a fait un sujet, ou parfois même le sujet, non seulement des interventions auprès de ces réalités, mais aussi de plusieurs discours ou messages adressés aux évêques, que ce soit à l'occasion de ses voyages apostoliques, des visites *ad limina*, des réunions des Conférences épiscopales, des diverses rencontres de formation sur les engagements principaux du ministère épiscopal[376]. A plusieurs reprises Benoît XVI insiste en effet sur la nécessité de l'attitude de bienveillance des pasteurs dans leur tâche de discernement vis-à-vis de cette nouvelle floraison pleine de promesse pour l'Eglise et pour le monde aujourd'hui[377]. De même, il rappelle aux prêtres le décret conciliaire *PO* 9 qui leur demande d'aborder les charismes, pouvant se présenter sous des formes multiples, avec un sens de foi, ainsi que de les admettre avec joie et de les promouvoir avec empressement. Ainsi le Pape les invite-t-il à savoir accueillir, avec une vraie gratitude, le nouveau printemps suscité dans l'Eglise, même si l'Esprit le fait souvent de façon et en des lieux inattendus, en des formes non prévues ni imaginées[378]. Ne venant pas de l'initiative de la hiérarchie, ces réalités semblent en effet provenir des initiatives «d'en-bas», mais sont une initiative «d'en-Haut», en tant que dons de l'Esprit Saint. Ces charismes sont dérangeants de la même manière qu'ils l'ont été à chaque fois en leurs débuts au cours de l'histoire[379]. Ils peuvent susciter des préjugés, des impressions superficielles, des jugements réducteurs, des résistances et tensions, et être considérés comme un problème ou un risque supplémentaire qui ne fait que rajouter aux charges déjà lourdes des pasteurs. En leur nouveauté, ils attendent en effet encore d'être compris de façon adéquate, mais qui ne peut être interprétée, selon le Pape, qu'à la

---

376 Cf. ainsi, disc. aux membres de la Conférence des Evêques d'Allemagne, 21 août 2005; aux Evêques d'Allemagne en visite *ad limina*, 18 nov. 2006; aux Evêques du Mozambique en visite *ad limina*, 26 mai 2007; à la V[e] Conférence générale de l'Episcopat de l'Amérique Latine et des Caraïbes, Aparecida, 13 mai 2007; aux Evêques participant au Séminaire d'études organisé par le Conseil Pontifical pour les Laïcs, 17 mai 2008; aux nouveaux Evêques réunis par la Congrégation pour les Evêques et celle pour les Eglises orientales, 15 sept. 2011.

377 Cf. disc. aux Evêques, Rocca di Papa, 17 mai 2008, 811, et à la *Catholic Fraternity of Charismatic Covenant Communities and Fellloswhips*, 31 oct. 2008, 598.

378 Cf. lettre ap. *Aux Prêtres de l'Eglise catholique*, 16 juin 2009, 577. Pour une attitude semblable vis-à-vis des nouveaux charismes ou nouvelles formes de vie consacrée, cf. mess. à l'Assemblée plénière de la CIVCSVA, 27 sept. 2005, 588.

379 Cf. disc. aux Curés et au Clergé de Rome, 22 févr. 2007, 275. Le Pape cite les exemples de s. François, de s. Benoît.

lumière du dessein de Dieu et de la mission de l'Eglise pour notre temps[380]. Les églises locales et les évêques sont donc invités par Benoît XVI à reconnaître le caractère particulier de ces charismes, même s'ils peuvent paraître étranges, à les accueillir non comme un mal nécessaire, mais comme une chose belle, comme une richesse, en admettant l'existence dans l'Eglise de la multiplicité de voies qui, toutes ensemble, constituent une «symphonie de la foi», et à en être heureux. En effet, ils se présentent comme des lieux d'une vraie expérience de foi, une opportunité pour aujourd'hui[381]. Cette attitude signifie en réalité un accueil et une reconnaissance envers l'Esprit Saint lui-même[382].

La responsabilité du discernement des charismes de la part des pasteurs ne peut être un prétexte pour mettre la main sur eux en propriétaires. Le Pape met énergiquement en garde contre leur étouffement et contre la tentation d'uniformisation de ce qui a été conçu comme multiforme de la part de l'Esprit lui-même, en correspondance à ses projets d'édification et d'extension du Corps du Christ[383]. La tâche de l'évêque consiste plutôt à examiner et éprouver les charismes, en vue d'une connaissance, d'une reconnaissance et d'une valorisation de ce qui est bon (cf. 1*Th* 5,19-21), vrai et beau; elle est appelée à être accomplie de façon à édifier les personnes et les communautés. Le don du discernement des pasteurs n'est pas présenté comme une réalité statique ou immuable; il est un apprentissage, et pour les encourager, le Pape donne aussi l'exemple de son propre apprentissage[384]. Il demande aux évêques, pour pouvoir croître afin d'être en mesure d'accueillir «ce que l'Esprit dit aux Eglises» (*Ap* 2,11), d'alimenter de façon adéquate leur vie spirituelle, et d'ajuster la sainteté personnelle à celle objective du sacrement qui doivent aller toujours de pair, en conformant toujours plus ses propres sentiments à ceux du Christ[385].

---

380 Cf. disc. aux Evêques, Rocca di Papa, 17 mai 2008, 810.

381 Cf. disc. aux Evêques d'Allemagne, 21 août 2005, 473; aux Evêques d'Allemagne, 18 nov. 2006, 637; aux Curés et au Clergé de Rome, 22 févr. 2007, 275.

382 Cf. disc. aux nouveaux Evêques, 15 sept. 2011, 657-658.

383 «Chi è chiamato a un servizio di discernimento e di guida non pretenda di spadroneggiare sui carismi, ma piutosto si guardi dal pericolo di soffocarli, resistendo alla tentazione di uniformare ciò che lo Spirito Santo ha voluto multiforme per concorrere all'edificazione e alla dilatazione dell'unico Corpo di Cristo» (cf. disc. aux Evêques, Rocca di Papa, 17 mai 2008, 812).

384 Cf. disc. aux Evêques, Rocca di Papa, 17 mai 2008, 809-810.

385 Cf. disc. aux nouveaux Evêques, 15 sept. 2011, 658, en référence à l'exh. ap. de Jean-Paul II, *Pastores gregis* 10.

Quant à l'accompagnement successif des mouvements, et donc aussi paradigmatiquement, des charismes en général, il est demandé aux pasteurs de l'exercer avec cordialité, sagesse, avec une sollicitude et une proximité de pères, afin de protéger les merveilles suscitées par l'Esprit en faveur de l'Eglise et de tous les hommes, et d'aider ces réalités à mettre leurs dons, de façon ordonnée et féconde, au service du bien commun. L'accueil plein de confiance de nouveaux charismes, comme aussi de ceux qui sont déjà en place, implique en effet de leur donner des espaces en vue d'une présence et d'une contribution possibles à la vie des églises locales. Aussi le Pape Benoît, en indiquant la charité comme signe distinctif du Bon Berger, et comme ce qui donne l'autorité et l'efficacité au ministère ecclésial lui-même[386], demande avec une grande insistance aux pasteurs d'aller au-devant de ces charismes «avec beaucoup d'amour», même lorsque le même service exige des interventions de correction[387]. Benoît XVI est conscient de se situer ainsi dans la continuité de l'estime de Paul VI et de l'affection de Jean-Paul II, Pontifes qui ont su discerner, accueillir, encourager et promouvoir les nouveaux charismes, montrant le chemin aux autres pasteurs. Il considère en effet l'apparition de ces réalités dans le temps qui a immédiatement suivi de façon significative Vatican II comme une des plus importantes nouveautés suscitées dans l'Eglise en lien étroit avec le Concile, et précisément en vue de sa réalisation[388].

---

386 Cf., pour la belle mission de l'évêque à l'image du Bon Berger, dans le cadre de l'ecclésiologie de communion et de mission, au sein de la variété de vocations suscitées par l'Esprit dans l'Eglise, cf. aussi JEAN-PAUL II, exh. ap. postsynod. *Pastores gregis* 1-2.

387 Cf. disc. aux Evêques, Rocca di Papa, 17 mai 2008, 811-812; ici 811. C'est la citation de son propre disc. aux Evêques d'Allemagne, 18 nov. 2006, 637: «Deshalb bitte ich Euch, mit viel Liebe auf die Bewegungen zuzugehen». Le ton de l'alocution du 17 mai 2008 est ferme; le Pape utilise souvent la forme d'impératif ou de verbes signifiant un ferme souhait, et le «devoir», de la part des pasteurs. Cf., aussi, disc. aux Evêques de Mozambique, 26 mai 2007, 924: «acolhei-os e promovei-os nas vossas dioceses, pois o Espírito Santo serve-Se deles para despertar e aprofundar a fé nos corações e proclamar a alegría de creer em Jesus Cristo».

388 Cf. disc. aux Evêques, Rocca di Papa, 17 mai 2008, 810. Dans son message au II^e^ Congrès Intern. des Mouvements ecclésiaux et des Communautés nouvelles, 22 mai 2006, 465, Benoît XVI exprime sa reconnaissance au Conseil Pontifical pour les Laïcs pour son travail d'accompagnement, de discernement, de reconnaissance, d'encouragement de ces réalités ecclésiales, les aidant à un approfondissement de leur identité catholique, à une meilleure insertion dans l'Eglise et

3.3.3 Chemin patient du dialogue; communion entre les charismes comme signe des temps et condition pour que le monde croie

Grâce à l'expérience des années de l'existence de ces mouvements et à sa connaissance personnelle de ces réalités[389], Benoît XVI a conscience de la complexité des problèmes posés par eux. Ceci peut être considéré encore une fois comme une indication pour tout charisme existant ou à venir, dans l'Eglise. Dans sa sagesse de pasteur, il n'attribue pas les difficultés, même graves, qui peuvent se présenter, à la réalité elle-même des mouvements, ni même à celle de la hiérarchie, mais au fait qu'elle soit vécue par des personnes humaines, avec leurs propres limites. Ce sont plutôt l'orgueil et l'égoïsme des hommes qui peuvent créer des divisions, des murs d'indifférence, alors que l'Esprit Saint rend capable de comprendre le language de l'autre[390]. Selon lui, les différents mouvements ecclésiaux acceptent bien sa fonction paternelle de pasteur, tandis qu'il y a certains pasteurs qui portent un regard plus critique, estimant que ces réalités ne s'insèrent pas dans l'Eglise. Il est difficile de généraliser, car les résultats dépendent en effet des personnes en question, des situations[391]. Ainsi, les interventions de Benoît XVI sont non seulement des mises en garde, mais aussi, et davantage encore des encouragements, une gratitude vis-à-vis des mouvements ecclésiaux pour leur disponibilité dans l'accueil des indications pastorales aussi bien du Pape, que des évêques, en leur charge de gardiens de la vérité et de l'unité dans la charité. Le Pape demande même aux mouvements, de par leur nature, d'être beaucoup plus encore des collaborateurs de son ministère apostolique universel[392]. De façon analogue, tout en étant conscient que les trésors et dons de Dieu sont portés dans des vases d'argile (cf. 2*Co* 4,7), plutôt que d'énumérer les difficultés de la vie consacrée aujourd'hui, le Pontife préfère, en son rôle de Successeur de Pierre, conforter les consacrés et confirmer la sollicitude, la proximité et l'amour de l'Eglise

---

dans sa mission (cf. de même disc. à l'Assemblée plénière du CPL, 15 nov. 2008, 671). Pour le développement du sujet des mouvements ecclésiaux comme une forme de réception du Concile, cf. C. HEGGE, *Il Vaticano II e i movimenti ecclesiali.*

389 Cf. J. RATZINGER – V. MESSORI, *Entretien sur la foi*, 186; J. RATZINGER, «Movimenti ecclesiali», 400.

390 Cf. hom. en la solennité de Pentecôte, 4 juin 2006, 511.

391 Cf. disc. aux Curés et au Clergé de Rome, 22 févr. 2007, 274-275

392 Cf. mess. au II[e] Congrès Intern. des Mouvements ecclésiaux et des Communautés nouvelles, 22 mai 2006, 464; hom. de la veillée de Pentecôte, 3 juin 2006, 503; 510.

pour eux. Ainsi, même dans la tâche irremplaçable d'unifier, d'ordonner et d'harmoniser les charismes dans l'Eglise, il faut privilégier une vraie réciprocité entre le sacerdoce hiérarchique et le sacerdoce baptismal, plus encore: le premier est donné au service du second. Le Pape fait remonter tous les dons charismatiques reçus de Dieu en vue de l'exercice de l'office sacerdotal, prophétique et royal du Christ, chacun selon son propre don reçu, au Baptême qui confère non seulement la filiation divine, mais aussi la participation à la communion trinitaire, pour qu'on puisse édifier l'Eglise de façon active et coresponsable[393]. Une vraie unité ne peut pas se faire au prix de nier l'égale dignité des autres personnes, car elle trouve son modèle et sa source en Dieu Un et Trine, où l'unité se fonde sur une relation réciproque de donation constante, dans la communion et dans l'amour[394]. Le Pontife rappelle ainsi la nécessité d'un dialogue patient entre les pasteurs et les porteurs des charismes, qui demande le courage, la générosité, l'ouverture de la part de chacun. Les incompréhensions n'autorisent pas une fermeture[395], et les tensions et les souffrances font partie inévitable de toute relation, même dans le mariage, même dans l'Eglise. La juste manière de se mettre en rapport est un chemin patient d'apprentissage[396].

Alors, cette unité est plutôt l'harmonie d'un corps composé de membres très divers, mais tous indispensables au bon fonctionnement de l'ensemble, ou encore celle d'un orchestre d'instruments accordés entre eux pour former une mélodie agréable à l'oreille[397]. Il s'agit en effet, en dernière instance, d'être accordé ensemble au Seigneur, et à la voix de l'Esprit Saint, pour être un signe crédible et un instrument efficace de l'action de Dieu en faveur de tous les hommes[398]. Avant donc de donner une solution, notre réponse, il est nécéssaire de s'abandonner à l'initiative de l'Esprit, pour éviter le risque de Babel: construire, de part et d'autre, avec ses propres mains, une voie vers le ciel, détruisant en même temps la capacité de se comprendre[399]. Aussi, en résumé ou en explication des deux grands critères ou règles fondamentales d'attitude vis-à-vis des

393 Cf. disc. aux nouveaux Evêques, 15 sept. 2011, 657.
394 Cf. disc. à l'Hippodrome de Randwick, 19 juil. 2008, 562.
395 Cf. disc. aux Evêques, Rocca di Papa, 17 mai 2008, 811-812.
396 Cf. hom. de la veillée de Pentecôte, 3 juin 2006, 509.
397 Cf., disc. en l'occasion du concert de Wiener Philharmoniker, 13 oct. 2008, 487.
398 Cf. *Regina caeli*, 15 mai 2005, 108; disc. aux Curés et au Clergé de Rome, 22 févr. 2007, 276.
399 Cf. hom. en la solennité de Pentecôte, 4 juin 2006, 510-511.

charismes que nous venons d'exposer, «l'Eglise est une» et «ne pas éteindre l'Esprit», le Pape parle, à une autre occasion, de trois inséparables dons de l'Esprit: la vie (communion avec le Dieu vivant), la liberté (des fils de Dieu) et l'unité (qui se fait corps). Visiblement, par le premier élément, Benoît XVI introduit, dans la relation humaine binaire d'un face à face autorité-charismatiques, un troisième et fondamental critère chrétien, qui doit réguler les deux autres, à savoir la relation à Dieu[400].

3.4 *Les charismes, la constitution, la structure et l'institution de l'Eglise*

Le dialogue, pour trouver une forme ou une structure adéquate qui permettrait aux différents éléments ecclésiaux d'être vraiment édifiants dans l'aujourd'hui et pour l'avenir dans l'Eglise, met également en jeu les différents degrés de la hiérarchie: le curé de la paroisse, l'évêque, et le Pape dont le ministère permet d'avoir une perspective universelle, tout en intégrant les expériences des autres. Ainsi, p. ex., les églises locales et les mouvements ne se trouvent pas en opposition réciproque; selon le Pape, ils font partie de la structure vivante de l'Eglise[401], avec tous les autres charismes, de même qu'il y a un lien indissoluble entre l'Esprit et l'institution, l'Esprit et la chaire, le ministère ordonné et le charisme[402].

Selon Benoît XVI, dans l'Eglise, l'institution n'est pas seulement une structure extérieure, alors que c'est l'Evangile qui serait purement spirituel. Pour lui, l'Evangile et l'institution sont inséparables. Les questions qui semblent à première vue seulement institutionnelles sont en réalité théologiques et centrales, car il s'agit d'une réalisation, d'une concrétisation de l'Evangile qui prend ainsi corps, aussi de nos jours[403]. C'est ainsi, p. ex., si l'amour est une caractéristique déterminante de l'essence de l'Eglise, de sa nature intime et de ses fonctions principales (avec la Parole et les Sacrements), et donc un principe ecclésial fondamental né avec l'Eglise elle-même comme fruit de la Pentecôte, il est aussi une tâche, une diakonie[404]. Aussi, relevant une *lacuna legis* ou même *iuris* dans le *Code de Droit canonique* de 1983, Benoît XVI y remédie en l'établissant parmi les *iura et officia* des fidèles, et en

---

400 Cf. hom. de la veillée de Pentecôte, 3 juin 2006, 508-509.

401 Cf. disc. aux Evêques d'Allemagne, 21 août 2005, 473; mess. au II^{e} Congrès Intern. des Mouvements ecclésiaux et des Communautés nouvelles, 22 mai 2006, 463; 464.

402 Cf. *Regina caeli*, 15 mai 2005, 107-108.

403 Cf. disc. aux Evêques de Suisse en visite «ad limina», 9 nov. 2006, 595.

404 Un des noms donnés aussi par Paul aux charismes, comme nous l'avons vu.

particulier des évêques[405]. L'Eglise dès ses débuts, l'a exprimé extérieurement par une structure pour organiser le service de la charité de façon communautaire et ordonnée, comme partie de sa structure fondamentale, faisant naître ainsi des structures juridiques primitives à travers des institutions responsables des actitivés de partage de biens et d'assistance, expression de l'Eglise comme une famille, comme une communion (cf. Ac 2,32-35; 42-45; 6,1-6)[406]. Aussi, c'est ensemble que les deux dimensions, charismatique et institutionnelle, sont coessentielles à la constitution divine du Peuple de Dieu lui-même. La réciprocité entre elles est renforcée par le fait que les institutions ecclésiales esentielles sont charismatiques, et que les charismes, pour assurer leur propre cohérence et leur continuité, s'institutionnalisent, eux aussi. Trouvant toutes les deux leur origine dans le même Esprit, c'est aussi ensemble qu'elles peuvent rendre présents le mystère et l'œuvre du salut du Christ dans le monde[407]. Quant donc à la liberté d'association et la fidélité aux charismes des mouvements, elles ne sont pas limitées, mais au contraire assurées par la communion ecclésiale dont les évêques unis au Successeur de Pierre sont ministres, guides et garants[408]. De la communion entre les évêques ou d'autres ministres ordonnés, et ces charismes, peut en effet naître pour l'Eglise un nouveau témoignage d'espérance et de charité, et un dynamisme renouvelé en vue de l'annonce de l'Evangile au monde. La nouvelle saison ecclésiale ne favorise pas seulement les rapports réciproques entre les mouvements, entre ceux-ci et les pasteurs, mais également entre les pasteurs eux-mêmes, à tous les niveaux de la hiérarchie, occasionnant des rencontres de différents «charismes de l'unité» dans l'Eglise. Ainsi, selon Benoît XVI, la communion entre les charismes constitue un signe puissant des temps[409]. En ce sens, les communautés nouvelles, constituées des charismes correspondant aux diverses composantes ecclésiales, à la diversité de vocations, dans le respect de leur spécifi-

---

405 Cf. lettre ap. m. p. *Intima Ecclesiae natura*, n. 32.

406 Cf. lettre enc. *Deus caritas est*, nn.19-25; 32.

407 Cf. disc. à l'occasion du pèlerinage de *Comunione e Liberazione*, 24 mars 2007, 558.

408 Cf. disc. aux Evêques, Rocca di Papa,17 mai 2008, 812.

409 Cf. disc. aux Evêques amis des *Focolari* et de *Sant'Egidio*, 8 févr. 2007, 176; 177: en favorisant les rapports réciproques entre les pasteurs eux-mêmes, les mouvements sont ainsi pour le Pape une des réalisations de l'exh. ap. postsynodale *Pastores Gregis* 59 (cf. *ibid*., 176). Pour la communion entre pasteurs comme centre et racine de la communion ecclésiale parfaite, cf. disc. aux Evêques de Mozambique, 26 mai 2007, 927. Cf. lettre ap. *Aux Prêtres de l'Eglise catholique*, 16 juin 2009, 577-578.

cité, sont-elles des écoles de communion ou des compagnies en chemin, où l'on apprend à vivre dans l'amour et la vérité que le Christ nous a révélé et communiqué, «au sein de» la grande communauté de tous les disciples du Christ, Eglise mystère de communion. Mais le défi et la tâche pour l'Eglise aujourd'hui est de faire en sorte que tous, sans exception, puissent donner leur propre apport, pleinement et librement, à l'édification du Corps du Christ[410]. De la même façon que la réception des charismes, leur successive protection, leur approfondissement ultérieur et leur développement constants, doivent s'effectuer en syntonie avec l'ensemble du Corps du Christ en croissance constante, ainsi aussi les défis du nouveau millénaire auxquels ces dons répondent ne peuvent-ils être affrontés qu'en communion de tout le Peuple de Dieu[411]. En effet, rester ensemble est une condition posée par Jésus lui-même pour recevoir le don de l'Esprit, et c'est le même Esprit qui pousse à la communion chorale de ceux qui croient en Christ, pour que le monde puisse croire (cf. *Jn* 17,21), pour construire une civilisation de l'amour[412].

Les charismes sont présentés par le Pape, à partir de 1*Co* 12 et de *Rm* 12, comme appui d'une des quatre grandes affirmations pneumatologiques, à savoir en leur fonction de manifester la connexion étroite entre l'Esprit et l'Eglise. Les dons de l'Esprit fondent en effet, selon Benoît XVI qui parle ainsi en continuité avec le Magistère depuis le XIX^{e} s., les individus en un tout vivant, comme un organisme de l'Esprit. A travers eux, l'Esprit se révèle comme l'Esprit du Corps du Christ, où chacun trouve sa tâche et vit en interdépendance avec les autres[413]. Ceci concerne donc autant les prêtres que les religieux et les

---

410 Cf. disc. aux Evêques, Rocca di Papa, 17 mai 2008, 810 et 811, reprenant le mess. au Congrès Intern. des Mouvements ecclésiaux et des Communautés nouvelles, 22 mai 2006, 464.

411 Cf. mess. à l'Assemblée plénière de la CIVCSVA, 27 sept. 2005, 589, se référant à un document de S. CONGRÉGATION POUR LES RELIGIEUX ET LES INSTITUTS SÉCULIERS – S. CONGRÉGATION POUR LES EVÊQUES, notes directives *Mutuae relationes* 11.

412 Cf. hom. en la solennité de Pentecôte, 4 juin 2006, 510, et hom. de la célébration à l'Hippodrome de Randwick, 20 juil. 2008, 545; 547-548; disc. aux nouveaux Evêques, 15 sept. 2011, 657-658.

413 Les trois autres affirmations: 1) l'Esprit comme créateur, manifesté dans la grandeur de l'univers; 2) l'Esprit exprime la Parole de Dieu à traves les paroles humaines des Ecritures; 3) l'inséparabilité du Christ et de l'Esprit, souffle de Dieu qui anime la création et souffle du Christ Resssuscité qui nous fait devenir une nouvelle création (cf. disc. à la Curie romaine, 22 déc. 2008, 918; cf. 915-918).

laïcs[414], dans les paroisses et dans les associations diverses, dont les scouts, l'Action catholique, les hommes autant que les femmes, les jeunes et les anciens, tous ceux qui, avec leur charismes propres, sont appelés à la collaboration, en communion, dans la vigne du Seigneur, et constituent la richesse du tissu ecclésial ainsi formé[415]. Pour Benoît XVI, les charismes non seulement animent, mais aussi structurent, avec les Sacrements, la Parole de Dieu et les ministères, la communauté chrétienne comme un seul organisme. Ce dernier, non uniforme, est le fruit de l'unique Esprit qui crée un unique corps et réalise l'unité profonde dans la diversité, sans abolir les différences, mais en les harmonisant[416]. En effet, l'Eglise ne dérive pas de la volonté des hommes, de leur capacité d'organisation, sinon elle se serait éteinte il y a déjà longtemps, de la même manière que passe toute œuvre humaine[417]. Sans l'Esprit Saint et hors de l'optique de la foi dans laquelle il faut considérer l'Eglise, celle-ci se réduirait en effet, selon le Pape, à un grand mouvement historique, à une institution sociale, même solide et complexe, à une agence humanitaire. C'est l'Esprit, l'Ame de l'Eglise (cf. *A*c 4,32) et son principe unificateur, qui la modèle et la guide en sa vraie nature, en sa dimension historique, comme un corps vivant[418]. Elle vit constamment de l'effusion de l'Esprit, qui ne s'épuise pas dans l'événement de Pentecôte d'un temps passé, mais est un mystère qui l'anime et se renouvelle sans cesse, ainsi que pour le Pape, l'Eglise n'existe pas sans la Pentecôte[419]. Ce mystère qui donne à l'Eglise autant sa «forme» que son «élan», revêt une importance particulière de nos jours où, malgré la multiplication des possibilités de communication, se perd la capacité de se comprendre et de travailler ensemble, et prend plutôt place la défiance, la peur de l'autre et l'agressivité. L'Esprit Saint, Esprit d'unité et de vérité, de communion, pousse en effet les hommes à se rencontrer, à s'accueillir, à partager, dans un «nous» de l'Eglise devenu possible grâce à lui, à l'inverse de Babel[420].

---

414 Sur l'authentique corresponsabilité des laïcs, pour l'être et l'agir de l'Eglise (cf. *LG* 37), compris non seulement comme «collaborateurs du clergé», cf. mess. au Forum International de l'Action catholique, 10 août 2012, 71.

415 Cf. *Regina caeli*, 8 mai 2001, 610-611. Pour le génie féminin ou les charismes des femmes, que Benoît XVI développe à la suite de son Prédecesseur (cf. JEAN-PAUL II, lettre ap. *Mulieris dignitatem* 31), cf. aud. gén., 1 sept. 2010, 136-138, surt. 138.

416 Cf. aud. gén., 19 janv. 2011, 94; *Angelus*, 24 janv. 2010, 110-111.

417 Cf. hom. de la messe de Pentecôte, 12 juin 2011, 833.

418 Cf. *Regina caeli*, 8 mai 2011, 610 et 31 mai 2009, 961; disc., 26 mai 2012, 639.

419 *Regina caeli*, 23 mai 2010, 772.

420 Cf. hom., 27 mai 2012, 643-646.

4. **Les charismes chez le Pape François**

Le Pape François, dans le prolongement de l'ecclésiologie conciliaire, présente l'Eglise en sa vérité plus profonde de communion: d'une part avec Dieu, et d'autre part, une communion fraternelle entre les chrétiens, «communion des saints», prolongement de la communion même entre les Personnes divines, qui constitue sa matrice[421]. Le Pontife, à l'appui du *Catéchisme de l'Eglise catholique*, situe les charismes à l'intérieur de cette dynamique ecclésiale d'unité et de communion, dans le trio de «choses saintes» ou de «biens spirituels»[422], ensemble avec les sacrements et la charité, constitutifs de la «communion des saints»[423]. Ainsi, la communion aux biens spirituels qui se réalise précisément au moyen des sacrements, des charismes et de la charité, devient communion avec Dieu lui-même, dans les sacrements, dans les charismes et dans la charité[424].

Dans sa première exhortation apostolique, *Evangelii gaudium*, le Pape reconnaît la portée large des charismes qui, loin d'être cantonnés à un groupe particulier, sont plutôt 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»[425]. La diversité doit être conjuguée avec l'unité, toutes deux venant de l'Esprit, et leur réconciliation est encore l'œuvre de l'Esprit Saint[426]. Le Pape met en garde contre deux excès trop humains dans la manière de voir, d'accueillir et d'exercer les charismes dans l'Eglise: de la part de ceux qui portent ces dons, celui de certains enfermements, particularismes ou exclusivismes, qui conduisent à la division, mais aussi, du côté de ceux qui voudraient établir l'unité dans l'Eglise, celui de l'uniformisation, de la standardisation[427]. Ces deux attitudes extrêmes, selon le cas, peuvent porter à bloquer ou même à tuer un charisme[428]. Or, les charismes

---

421 Cf. aud., 30 oct. 2013, Introduction et nn. 1-2.

422 Cf. aud., 6 nov. 2013, Introduction.

423 La «communion des saints» est considérée en effet en sa double dimension de «communion aux choses saintes» et de «communion entre les personnes saintes» (cf. aud., 30 oct. 2013, Introduction; à partir du *Catéchisme de l'Eglise catholique* (*CEC* 948; cf. 948-953). La présentation des charismes dans une telle perpective traditionnelle, est aussi une explicitation de l'enseignement conciliaire (on peut penser surt. à *LG* 4; 7; 12; 49).

424 Cf. aud., 6 nov. 2013.

425 Exh. ap. *Evangelii gaudium* 130.

426 Cf. exh. ap. *Evangelii gaudium* 131.

427 Cf. hom. de Pentecôte, rencontre avec les Mouvements ecclésiaux et les Communautés nouvelles, 19 mai 2013, n. 2; cf. de même exh. ap. *Evangelii gaudium* 131.

428 Cf. hom. du matin dans la chapelle de la Maison Sainte Marthe, 12 juin 2013.

sont considérés par le Pape François comme «une aide spirituelle, par laquelle le Seigneur soutient notre foi et renforce notre mission dans le monde» et, s'il appelle à la solidarité et à grandir dans la communion dans l'amour, il appelle aussi ne pas éteindre l'Esprit[429].

Ainsi le Pape relève trois mots liés à l'action de l'Esprit: celui de «nouveauté», comme signe constant de la révélation de Dieu dans l'histoire et appel à s'ouvrir aux chemins nouveaux et aux surprises de Dieu, ensuite d'«harmonie», à l'intérieur d'un apparent désordre provoqué par la richesse des diversités que l'Esprit apporte[430], et enfin de «mission», dont l'Esprit Saint est l'Ame. Sauvant les chrétiens du danger d'une Eglise autoréférentielle, gnostique et renfermée sur elle-même, il les fait entrer dans le mystère du Dieu vivant et les pousse à témoigner par leur vie de l'Evangile, de la joie de la rencontre avec le Christ, et à annoncer la Bonne nouvelle jusqu'aux périphéries de l'existence[431]. Si donc les charismes sont vécus et accueillis dans la communion, ils révèlent leur authentique fécondité. Et si l'Eglise relève ce défi, selon le Pontife, conscient des enjeux sans pareil qui traversent l'humanité d'aujourd'hui, elle «peut être un modèle pour la paix dans le monde», une espérance[432]. Le Pape François, en continuité avec le Concile et avec les Pontifes des XX^{e}-XXI^{e} siècles, exprime ainsi la conscience de plus en plus claire et profonde du rôle des charismes pour le bien de l'Eglise et du monde, et en particulier en notre temps.

5. **Conclusion**

On peut observer, à travers les accents originaux mis par chacun des Pontifes, une grande convergence de vues qui porte à un net progrès doctrinal, au sens d'une maturation ecclésiale dans la compréhension des charismes. Les interventions circonstanciées à propos des nouveaux charismes surgis avec une grande ampleur au passage des deux millénaires, aident à mieux approcher non seulement leur lieu théologique propre, mais constituent aussi un apport important au sujet des charismes en général, en leur étendue et leur nature, dans les divers mécanismes auxquels ils sont soumis, dans leur rôle dans la vie des fidèles et

---

429 Cf. aud., 6 nov. 2013 [accès: 8 janv. 2014].

430 Exh. ap. *Evangelii gaudium* 131 parle aussi de l'ecclésialité et de la capacité de s'intégrer harmonieusement, pour le bien de tous, dans la vie du Peuple de Dieu, comme signe clair de l'authenticité d'un charisme.

431 Cf. hom. de Pentecôte, rencontre avec les Mouvements ecclésiaux et les Communautés nouvelles, 19 mai 2013, nn. 1-3.

432 Exh. ap. *Evangelii gau*dium 130.

de l'Eglise, et en leur finalité dans le dessein de Dieu en faveur de l'humanité.

1) *Le grand équilibre caractéristique du Magistère pontifical postconciliaire inauguré par Paul VI, réintègre de manière concomitante différents aspects des charismes*. Il ne les limite pas à une seule des sphères, ni à celle sur laquelle a insisté Vatican II, à savoir les charismes en leur dimension ecclésiale, fonctionnelle de l'édification (interne et *in extenso*), qu'elle soit «hiérarchique» ou «charismatique», ni non plus à celle qu'a rendue davantage le Magistère pontifical du XIX^{e} s., en parlant des charismes dans la vie personnelle et intérieure des fidèles. L'heureuse précision de Jean-Paul II sur l'utilité des charismes comme étant «directement ou indirectement ecclésiale» (*ChL* 24b), permet d'y inclure et le bien personnel de celui qui les reçoit, et le bien des autres. Elle traduit ainsi, à la façon paulinienne, la spécificité de l'Eglise qui harmonise en elle sans les opposer toutes ces dimensions complémentaires. Pour les Pontifes, l'édification de l'Eglise au moyen des charismes se conjugue désormais avec l'édification personnelle, la sainteté de l'Eglise avec celle de la personne, la vocation de l'Eglise avec celle de chacun, la mission ecclésiale avec celle individuelle de chaque baptisé, l'activité ou le «faire» avec l'«être».

2) *Ce Magistère nous amène, à travers chacun des Papes, à une meilleure intelligence du processus complexe auquel sont soumis les charismes dans l'Eglise, que l'on pourrait caractériser comme celui de leur institutionnalisation*. Paul VI en pose des bases, en considérant, à l'intérieur de la communication entre Dieu et l'humanité, la vocation-charisme comme une inspiration intérieure qui se manifeste extérieurement, et les ministères-fonctions non de façon statique, mais à partir du passage de la grâce de Dieu vers l'homme et de celui-ci, vers les autres hommes, en toutes ses étapes. Benoît XVI, en décrivant les charismes comme les signes visibles de la venue de l'Esprit, comme une expression extérioriséе de son action invisible, et donc en droite ligne avec saint Paul (cf. 1*Co* 12,7), exprime à sa manière à lui, leur caractère en quelque sorte «sacramentel». Jean-Paul II, quant à lui, en rendant le passage de l'intérieur vers l'extérieur à travers le triple rapport vocation-charisme-mission, souligne l'interaction dynamique de ces éléments-étapes dans un agir unique et unifiant de l'Esprit, dans le chrétien et aussi dans l'Eglise. Avec d'une part, sa description pertinente du caractère pour ainsi dire diachronique des charismes des mouvements ecclésiaux et des communautés nouvelles qui, dépassant un individu, «se maintiennent

à travers le temps comme un héritage vivant et précieux», engendrant «une affinité spirituelle entre de nombreuses personnes» (*ChL* 24c); et avec d'autre part, sa façon de souligner, avec non pas moins de sagacité, le passage d'un don confié à une personne à une entité qui en devient dépositaire, ce Pape met ainsi en lumière la nature et la dynamique spécifique d'institutionnalisation de tous les charismes collectifs en tant que tels. Pour Benoît XVI qui relève, à la suite de Jean-Paul II, le rôle des charismes autant pour l'animation du Corps du Christ, que pour la structuration de la communauté chrétienne comme un seul organisme, qui les cite à côté des Sacrements, de la Parole et des ministères, les charismes de fait s'institutionnalisent pour assurer leur propre cohérence et continuité, et réciproquement, les institutions fondamentales dans l'Eglise sont à l'évidence charismatiques, institution et charisme étant co-essentiels à la constitution divine du Peuple de Dieu (formule déjà employée par Jean-Paul II). En ce sens, l'expression «charismes des instituts» posée au niveau magistériel par Paul VI, en tant qu'application de «charisme» à «institut» (cf. exh. ap. *ET* 32), pourrait être considérée déjà en elle-même comme une reconnaissance paradigmatique du lien, tant mis en question en son temps, entre ces deux notions et réalités dans l'Eglise.

3) *Le Magistère de l'après-concile joue aussi un rôle important pour l'approfondissement de l'origine et de la finalité des charismes, à l'intérieur de la mission et de l'action de l'Esprit Saint lui-même*, à la suite de la mission du Fils, et donc à la lumière de la révélation du mystère trinitaire de Dieu et du dessein eschatologique de Dieu pour l'humanité, où s'insère la mission de l'Eglise, animée par l'Esprit qui la conduit et qui rénove la face de la terre, préparant le Royaume (cf. *LG* 2-3-4). Répandus à la Pentecôte qui a inauguré un nouveau mode de relation entre Dieu et les hommes réalisée désormais dans l'Esprit et fruit de la mort et de la résurrection du Christ (cf. Paul VI), les charismes sont des signes visibles de cette Pentecôte, en sa dimension historique, actuelle et eschatologique. Suivant l'intuition de Jean XXIII, les Pontifes ont invoqué, en ce passage entre le II^{e} et le III^{e} millénaire, une «nouvelle Pentecôte», en vue d'une nouvelle effusion de l'Esprit avec ses effets charismatiques pour l'homme, pour l'Eglise et pour le monde. Ils y ont vu une réponse aux défis de notre temps, pour recevoir la force d'en-Haut en vue de la mission et de la nouvelle évangélisation dans un monde sécularisé et désorienté, insensible à la dimension transcendentale, où les charismes rappellent l'essence même du phénomène religieux (cf. Paul VI, mais aussi Jean-Paul II, Benoît XVI, François). En ce sens, les nouveaux charismes collectifs, telles de nouvelles irruptions de l'Esprit, sont signes de

sa fécondité (cf. Benoît XVI) et signes de la présence du Sauveur dans le monde, des signes trinitaires, signes de l'espérance (cf. Jean-Paul II) qui témoignent, tous ensemble et dans la continuité avec les anciens, que la Pentecôte se poursuit toujours (cf. Paul VI, Jean-Paul II) pour transformer encore aujourd'hui, au cœur des individus et des familles, des groupes, des sociétés et des nations, le chaos et la confusion, en communion (cf. Benoît XVI). Signes des temps, ces charismes manifestent à l'homme souffrant de l'individualisme et d'un manque d'appartenance, la forme originaire, eucharistique et communautaire du christianisme comme «*societas*», en tant que des «formes communautaires de la foi», des «réseaux de relations animées par l'Esprit» (Benoît XVI). Vécus dans la communion qui conjugue la diversité et l'unité, en réponse à l'invitation de Jésus à rester ensemble pour recevoir le don de l'Esprit, ils sont indicatifs de ce à quoi est appelé, avec tout ce qui lui est propre et distinctif, chacun des charismes, des ministères, des services et des oeuvres, «au sein de» (expression de Jean-Paul II et de Benoît XVI) la même communauté vivante, d'un même corps. Signes de la vivacité de l'Eglise elle-même, et comme des «autoréalisations de l'Eglise» (Jean-Paul II), ils manifestent l'Eglise-communion, telle une «symphonie» de la foi (cf. Jean-Paul II, Benoît XVI). C'est pourquoi, c'est la conscience de ce que représentent tous les charismes dans le dessein de Dieu qui orientera définitivement la manière de se situer par rapport à eux, de sorte que leur accueil et leur valorisation constituent un vecteur de la communion ecclésiale et un appel pour l'Eglise toute entière à faire un examen de conscience vis-à-vis de sa propre réception du Concile Vatican II (cf. Jean-Paul II, Benoît XVI). D'où aussi, la mise en garde contre toute sorte de fermeture, autant de la part des porteurs de charismes que de l'autorité, qui ne porterait au final que préjudice aussi bien aux personnes, qu'à l'Eglise elle-même (cf. Pape François). Ainsi, conscients que l'approche christologique de la foi, l'ecclésiologie et la pneumatologie, sans que l'une de ces trois disciplines ne puisse être abandonnée, ni affaiblie ou restreinte par les autres, les Pontifes de après-concile appellent qu'à la christologie et à l'ecclésiologie du Concile puissent suivre, en complément indispensable de l'enseignement conciliaire, une étude et à un culte nouveaux de l'Esprit Saint (cf. Paul VI s'adressant aussi aux canonistes, Jean-Paul II), «le grand oublié de la Trinité» (Benoît XVI)[433].

[433] Cf. PAUL VI, aud., 13 févr. 1974, 173-174; 6 juin 1973, 77, et disc. au II[e] Congrès Intern. du Droit canonique, Milan, 17 sept. 1973, 131. Cf. aussi JEAN-PAUL II, disc. au Congrès Théologique Intern. de Pneumatologie, le 26 mars 1982, n. 4e.

CHAPITRE IV

Les charismes dans le *Code de Droit canonique* de 1983

Après tout ce cheminement ecclésial vers une reconnaissance plus explicite de la présence et du rôle spécial des charismes en tant que constitutifs de l'édification de l'Eglise en ses diverses dimensions, de la part du Concile Vatican II, enseignement poursuivi dans la même ligne et précisé davantage encore, comme nous venons de le voir, par le Magistère Pontifical successif en application aux diverses vocations, états et formes de vie, nous pourrions nous attendre dans le «nouveau» *Code de Droit Canonique*, non seulement au prolongement de cette doctrine dans les mêmes termes, mais également à son explicitation au niveau juridique. Ceci d'autant plus que le *Code* a été caractérisé comme étant, en quelque sorte, «le dernier document conciliaire»[1], intimement lié à Vatican II, non seulement de par la simultanéité historique de leur annonce[2], et de par le projet du travail juridique de révision à exécuter

[1] JEAN-PAUL II, disc. aux participants du Cours de mise à jour canonique pour les Evêques, Université Pontificale Grégorienne, 21 nov. 1983, n. 2a; cf. exh. ap. *Redemptionis donum* 2a: «Il Codice di diritto canonico […] si può considerare in qualche modo come l'ultimo documento conciliare». Cf. PAUL VI, disc. à la I^e *Plenaria*, aux Cardinaux Membres et Consulteurs de la Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo [PCCICR], 20 nov. 1965, 988: «ius canonicum […] accomodari debet novo mentis habitui, Concilii Oecumenici Vaticani Secundi proprio» dont les documents doivent lui servir de «lineamenta», pour être au service des soins pastoraux et répondre aux nouvelles nécessités du Peuple de Dieu, dans les conditions changeantes de notre temps.

[2] Jean-Paul II a voulu promulguer le nouveau *Code* le 25 janv. 1983, à la date significative de l'anniversaire de l'annonce par Jean XXIII de la convocation du Con-

en lien étroit avec celui des Commissions conciliaires, et tout particulièrement avec le Secrétariat général[3], mais lié aussi au Concile de par la finalité du nouveau *Codex*. Ce dernier, selon le Pape, né d'une même intuition, a aussi été voulu par le Concile lui-même dont l'attention s'était tournée de façon toute spéciale vers l'Eglise, et il a été précisément conçu comme un instrument de réalisation de ses buts et propositions. Un tel *Code*, comme cela est vite devenu clair pour les membres de la Commission qui en a été chargée, ne pouvait voir le jour qu'une fois le Concile terminé, afin que lui aussi adapte la discipline canonique au renouvellement ou à la réforme de la vie chrétienne, et à la mission qui a été confiée à l'Eglise[4].

Alors que Vatican II, pour reprendre l'idée de E. Corecco, a parlé des charismes avec une grande richesse et liberté[5] et, selon ce que nous avons vu, les a mis en rapport avec les différents services et ministères dans l'Eglise en tant que fondement de ceux-ci, et que dans les années qui suivirent, entre le Concile et la promulgation du *Code*, l'expression «charismes» s'est non seulement intégrée dans le vocabulaire du Magistère et des documents officiels de l'Eglise, mais est devenue d'usage commun[6], on peut vraiment s'étonner en constatant l'absence totale de toute référence aux charismes dans le fruit final de ce travail que fut le *Code de Droit canonique* de 1983. Quand, de surcroît, on sait que dans l'*iter* de l'élaboration des canons les charismes ont été présents aussi bien dans les intentions, que dans leur expression verbale, jusqu'au dernier Schéma de 1982, l'étonnement ne peut qu'augmenter. En effet, non seulement le mot «*charisma*» apparaissait dans tous les schémas pour ainsi dire officiels, c'est-à-dire imprimés (celui de 1977, de 1980, et de 1982), mais plus encore il en a également été question dans différentes discussions des cardinaux membres et des consulteurs, rapportées aussi par des *Relationes* du travail de la PCCICR. Comme nous le verrons plus loin, dès avant même la présentation du premier Schéma, de 1977, la Commission (*Coetus specialis* ou *Coetus studiorum*) «*De*

---

cile et de la révision du *CIC* de 1917, qui précisait déjà qu'un nouveau *Code* devrait couronner les dispositions de discipline ecclésiastique du Concile (cf. JEAN XXIII, disc. de l'annonce du Concile Vatican II, 25 janv. 1959, 68-69). Cf. aussi la conférence du p. R. Bidagor, secrétaire de PCCICR, au Congrès à l'Institut Catholique de Paris, en mai 1970, *Comm.* 2 (1970) 121.

[3] Cf. *Relatio* à la *Plenaria* de 1981, *Comm.* 13 (1981) 262.

[4] Cf. JEAN-PAUL II, disc. aux Consulteurs et Membres de la PCCICR, 20 oct. 1981, nn. 1 et 2; const. ap. *Sacrae disciplinae leges*, VII-VIII.

[5] Cf. E. CORECCO, «Il catalogo dei doveri-diritti», 500.

[6] Cf. V. DE PAOLIS, *La Vita consacrata nella Chiesa*, 205.

Institutis Perfectionis» parlait explicitement et à plusieurs reprises avec un grand naturel des charismes au cours de l'élaboration du relatif Schéma, les comptes-rendus de ses travaux en témoignent. Il en a été question aussi, quoique plus rarement, dans le *Coetus* ou la Commission spéciale «*De laicis deque Associationibus fidelium*»[7].

1. **Charismes dans l'élaboration du *CIC* 1983**

1.1 *Charismes dans* Lex Ecclesiae Fundamentalis

De la même manière, la notion (et le mot) des charismes se trouvait déjà dans les Schémas de *Lex Ecclesiae Fundamentalis* [*LEF*]. Cette Loi, pensée comme une espèce de charte ou de constitution pour l'Eglise universelle, un unique Code fondamental pour toutes les Eglises, devait contenir les éléments communs à elles toutes, une fois posée et reconnue la nécessité de garder le principe d'une double législation pour respecter le double patrimoine de l'Eglise, latin et oriental[8]. Les «*dona charismatica*» à côté des «*dona hierarchica*» figuraient au ch. I sur l'Eglise ou le Peuple de Dieu: au can. 1 §4 du Schéma de 1969[9] et

---

[7] Dans la *Relatio* du *Coetus* «De laicis deque Associationibus fidelium», *Comm.* 2 (1970) 97, A. del Portillo parle de l'élément charismatique des associations, à côté de celui institutionnel.

[8] Cf. Paul VI, disc. aux membres de la PCCICR, 20 nov. 1965, 985. L'idée était venue de quelques pères, durant le Concile (cf. *Relatio* «De *Lege Ecclesiae Fundamentali*» [W. Onclin], *Comm.* 3 [1971] 53-54; cf. aussi 55-56). *Synthesis itineris laboris* résumant le travail de *Lex Ecclesiae Fundamentalis*, 24 avr. 1980, indiquait son but: «necessitas manifestandi Ecclesiae unitatem, eo quod in unum colligantur ea quae omnibus Ecclesiis, cuiuscumque ritus, communia sunt, quaeque exstant veluti fundamentum unitatis in legitima diversitate. Quare haec Lex Fundamentalis, quae quidem pro universa Ecclesia vim habet, complectitur praescripta quae ad omnium christifidelium iura et officia attinent necnon praescripta quae structuram Ecclesiae universae, scilicet eiusdem ordinationem ideoque exercitium auctoritatis in eadem respiciunt». C'est ainsi que le sous-titre de *Lex Ecclesiae Fundamentalis* a été: «*Ecclesiae Catholicae universae Lex Canonica Fundamentalis*» (PCCICR, COETUS SPECIALIS «DE *LEF*», *AD* V, 45 et 370, 409; cf. *Comm.* 13 [1981] 82). Tous les documents dont l'auteur est signifié par PCCICR, COETUS SPECIALIS…, *AD* [*Acta et Documenta*], etc., proviennent des archives internes du Conseil Pontifical pour l'Interprétation authentique des Textes législatifs.

[9] Can. 1 §4 du Schéma *LEF* de 1969: «Populus Dei unus est. Spiritus Sanctus, qui in Ecclesia et in cordibus fidelium tanquam in templo inhabitat, Ecclesiam quam in omnem veritatem inducit, *diversis donis hierarchicis et charismaticis* ordinate instruit ac dirigit, eam perpetuo renovat, atque pro tota Ecclesia in singulis universisque credentibus principium est congregationis et unitatis in doctrina Apostolorum et communione, in fractione panis et orationibus (cfr. *Act*. 3,42gr.)» (*RegDoc* 15 [1970] 285; on

au respectif can. 1 §4 du Schéma de 1971[10], canons préliminaires de *LEF*, de caractère théologique, sur la nature, les fins et la structure de l'Eglise, et qui décrivaient l'action de l'Esprit Saint dans l'Eglise, à partir de *Ac* 2,42ss. et de *LG* 4. Le Schéma de 1978, profondément remanié, a perdu ce canon avec le paragraphe (§4) et, avec lui, la mention des dons charismatiques[11].

L'unique survivance de «*charisma*» à travers toutes les étapes de *LEF* jusqu'à son résultat final de 1980 apparaissait à un autre endroit, à savoir au can. 27 du Schéma de 1969 et aux relatifs can. 28 du Schéma de 1971 et can. 26 du Schéma de 1978. Reprenant l'enseignement conciliaire, on affirmait que le service des ministres ordonnés dans l'Eglise, dans l'enseignement, la sanctification et le gouvernement du Peuple de Dieu, demandait, de leur part, d'être attentifs aux services et charismes des fidèles, pour que tous puissent collaborer à l'œuvre commune, par l'exercice de la charité. Les sources conciliaires citées dans les deux premiers Schémas du canon, mais qui n'apparaissent plus dans le troisième, ont été *LG* 12, 18 et 32, auxquelles on pourrait rajouter, et *a fortiori*, *PO* 9b. La proposition de prendre en compte en ce canon différents services et charismes dans lesquels agit l'Esprit Saint a plu unanimement à tous les consulteurs, dès le Schéma de 1969[12]. L'amélioration apportée par le second Sché-

---

peut le voir aussi, avec les discussions qui ont amené à une telle formulation, in PCCICR, *Schema* [*Reservatum*] *LEF. Textus emendatus cum Relatione*, 70-73). C'est nous qui mettons en relief. Pour une brève *Relatio* sur le canon, cf. *Comm.* 2 (1970) 214. Cette mention des dons charismatiques et hiérarchiques, tirée de *LG* 4, a été présente dans les projets primitifs de *Lex Ecclesiae Fundamentalis*, dès mars 1967, dans *Altera quaedam adumbratio propositionis de LEF* (l'un des deux qui avaient précédé le premier Schéma imprimé de 1969) au respectif can. 3 §1 de l'Article I *De Ecclesia ut Populo Dei* (cf. PCCICR, COETUS SPECIALIS «DE *LEF*», *AD* I, 108).

[10] Ce can. 1 §4 du Schéma *LEF* de 1971 (cf. *RegDoc* 16 [1971] 6, 112-129; ici 113) rajoute seulement, au texte du Schéma précédent (1969) cité ci-dessus: «profundioris semper», avant de continuer «unitatis in doctrina Apostolorum…», sans grand impact sur notre sujet, sinon qu'il corrige deux petites erreurs de traduction et de frappe qui s'y étaient glissées. Cf. aussi PCCICR, *Schema LEF. Textus emendatus cum Relatione*, 70-73.

[11] Pour le Schéma *LEF* de 1978, cf. *RegDoc* 23 (1978) 21, 482-493; ici 482.

[12] Can. 27 du Schéma *LEF* 1969: «Ecclesiae ministri, quippe qui ordinatione sacra Christo Domino peculiari ratione configurentur et ad divina ministeria mancipentur, in nomine et auctoritate Christi docendo sanctificando et regendo, Populum Dei ita pascunt, ut ministrationibus et charismatibus recognitis, cuncti ad commune opus, mandatum nempe caritatis, implendum cooperentur» (*RegDoc* 15 [1970] 14, 288). Pour les *Relationes* sur le canon, cf. PCCICR, *Schema LEF. Textus emendatus cum*

ma, de 1971, avait l'avantage de mettre en correspondance ou en parallèle les dons et services des ministres ordonnés, et ceux des autres fidèles, coopérant tous à une même œuvre, et elle aurait pu être ainsi une application de l'expression conciliaire et du principe général du can. 1 §4 des premiers Schémas de *LEF* sur les «dons hiérarchiques et charismatiques» dans l'Eglise[13]. Pourtant, le Schéma suivant, de 1978, a éliminé ce rajout, parmi d'autres choses, avant même qu'on n'en discute explicitement et qu'on ne confirme une telle démarche à la suite d'un vote du *Coetus* en septembre 1979, laissant le canon davantage simplifié, comme en témoigne le texte nouveau[14]. Toutefois, ce canon 26 du Schéma de 1978, qui faisait partie de l'Article III *De christifidelium ratione status diversitate*, au ch. I *De Christifidelibus omnibus*, restera inchangé même après la révision du Schéma par le *Coetus mixtum*, et il apparaîtra encore sous la même forme en date de janvier 1980. Il gardera toujours la mention des charismes dans le Schéma d'avril 1980, conservé dans la documentation de PCCICR[15].

A l'exception des deux canons des trois Schémas imprimés, à peine mentionnés, qui prenaient en compte explicitement les charismes dans l'Eglise, la question de leur présence revint régulièrement dans les discussions et dans les propositions des textes de *LEF*. Dans la réunion du *Coetus specialis Consultorum* de septembre 1979, il a été ainsi question de rajouter un nouveau canon posé comme un principe général («*modo generali et programmatico*»), qui reconnaîtrait aux fidèles le droit et la liberté d'exercice de leurs charismes personnels, de manière ordonnée, et en soumission à l'exigence de la charité. Cependant, malgré le vote positif de tous les consulteurs en faveur d'une telle mention des charismes, et pour des raisons inconnues, ce canon brille par son absence dans le Schéma de 1980[16].

Relatione, 123; *Comm.* 3 (1971) 62; pour la discussion en *Coetus*, cf. PCCICR, *Schema LEF. Textus emendatus cum Relatione*, 87.

[13] Ce can. 28 du Schéma *LEF* 1971 ajoutait seulement au can. 27 de 1969 «per speciale Spiritus Sancti donum», avant «Christo Domino peculiari ratione configurentur», à propos de ministres sacrés (cf. *RegDoc* 16 [1971] 6, 117).

[14] Cf. *Comm.* 12 (1980) 46. Can. 26 du Schéma *LEF* de 1978: «Sacri Ecclesiae ministri, quippe qui ordinatione sacra ad divina ministeria mancipentur, nomine atque auctoritate Christi docendo, sanctificando et regendo, Populum Dei, recognitis quidem ministrationibus et charismatibus, pascunt, ut cuncti ad commune opus, mandatum nempe caritatis, implendum cooperentur» (*RegDoc* 23 [1978] 21, 485).

[15] Cf. PCCICR, COETUS SPECIALIS «DE *LEF*», *AD* V, 377 et 419.

[16] Cf. *Relatio*, Session XI, 24-29 sept. 1979, *Coetus Specialis mixtum Consultorum* composé de membres de PCCICR et de PCCICOR [Pontificia Commissio Codici Iu-

Malgré que Paul VI lui-même ait souligné non seulement le caractère problématique, mais aussi, et avant tout, le besoin d'une telle "*Lex fundamentalis*"[17], et alors même que son idée avait été favorablement accueillie par la Commission plénière des Cardinaux[18], comme par le I^er^ Synode des Evêques[19], le projet final de *Lex Ecclesiae Fundamentalis* ne put pourtant pas aboutir en tant que tel. L'unique canon mentionnant encore les charismes au Schéma de 1978, can. 26, n'est pas passé, non plus, parmi les canons de *Lex Ecclesiae Fundamentalis* prévus à être transférés dans le *CIC* 1983 au cas de la non-promulgation de *LEF*, comme en témoigne la liste de ces canons[20]. Tout ceci a finalement fait perdre au futur *Code* ses affirmations fondamentales sur les charismes, en même temps que celles sur les fondements du droit ecclésial lui-même, même si

---

ris Canonci Orientalis Recognoscendo], *Comm.* 12 (1980) 43-44; PCCICR, COETUS SPECIALIS «DE *LEF*», *AD* V, 249-292, surt. 254; 264; ID., Postrema recognitio Schematis, *AD* V, 318-320.

[17] Cf. PAUL VI, disc. au I^er^ Congrès Intern. du Droit canonique, 20 janv. 1970, 109.

[18] Le 25 nov. 1965, cf. PCCICR, COETUS SPECIALIS «DE *LEF*», *AD* V, 399; 465. Le vote majoritairement positif a été aussi refait à la fin du travail de *Lex Ecclesiae Fundamentalis*, le 3 mars 1981, avec 9 *placet*, 2 *non placet*, pour les présents; et 13 *placet*, 4 *non placet*, et l'abstention, données par écrits, de la part des absents (cf. PCCICR, COETUS SPECIALIS «DE *LEF*», *AD* V, 480-481).

[19] Le 3 oct. 1967. Cf. *Comm.* 2 (1969) 114-115. Selon ce que rapporte la *Relatio de labore peracto in apparando schemate LEF*, du 5 janv. 1981, la majeure partie des Evêques consultés individuellement en 1971 s'étaient encore prononcés en faveur de *LEF* après le *Schema emendatum* qui leur avait été envoyé par mandat du Saint Père, malgré la pression de certains experts laïcs contre une telle loi. Les arguments contraires allégués ont été avant tout: innovation, danger, inutilité, crainte pour le dialogue oecuménique. Mais ces questions difficiles avaient déjà été pesées aussi bien par les pères que par les experts en PCCICR, et en différents congrès de Droit canonique à Rome, Milan, Pamplune, Fribourg. Selon l'explication de la *Relatio*, ces peurs ont souvent été liées au déficit d'une connaissance adéquate du sens et de l'extension d'une loi de ce genre (cf. PCCICR, COETUS SPECIALIS «DE *LEF*», *AD* V, 456-457; 462-469). Pour un bon résumé de tout l'*iter* de la *LEF*, qui a conduit de l'idée initiale «d'une déclaration sur la nature et les principes fondamentaux du droit ecclésial» à une impasse à laquelle a fait aboutir l'affinité finale du document avec une «constitution» d'états modernes, contraire à la nature de l'Eglise et aux principes oecuméniques, ce qui a incliné Jean-Paul II à ajourner la promulgation du document, cf. J. BEYER, «Le nouveau Code», 362-365; ici 362; 364. Cf. aussi, sur les premiers travaux de *LEF*, *Comm.* 2 (1969) 114-120; la *Relatio* «De *Lege Ecclesiae Fundamentali*» (W. Onclin), *Comm.* 2 (1970) 82-89; sur les dernières questions qui se sont posées à propos de *LEF*, les interventions des card. J. Willebrands et P. Felici, lors de la *Disceptatio circa Relationem in Synodo Episcoporum habitam de opera Recognitionis CIC*, cf. *Comm.* 12 (1980) 453-454.

[20] Cf. «Canones *LEF* qui in Codice», *Comm.* 16 (1984) 91-95.

certains des meilleurs énoncés de *LEF*, pour reprendre l'expression de J. Beyer, ont pu passer dans la version définitive du *Code* de 1983[21].

1.2 *Charismes dans l'*iter *du nouveau* CIC

1.2.1 Présence des charismes dans les Schémas successifs du *CIC*

Pour retracer la présence des charismes dans les Schémas successifs de l'élaboration du *CIC* 1983, on pourrait l'esquisser par le tableau suivant de correspondance des canon[22]:

Schéma 1977	Schéma 1980	Schéma 1982	*CIC* 1983
	+ 677[23]	+ 303	-[can. 303][24]
+ 89 §1[25]	+ 506[26]	+ 580	-[can. 577][27]

[21] Cf. J. BEYER, «Le nouveau Code», 362.

[22] Le signe «+» marque la présence, et celui «-», la disparition du terme «*charisma*(*-ta*)» dans les canons; les canons posés sur la même ligne horizontale sont les versions successives d'un même canon apparu pour la première fois dans le Schéma de 1977 ou de 1980. Sans que nos indications concernant les canons présentés (cf. les notes ci-après) aient l'ambition d'être exhaustives, elles peuvent faciliter un travail ultérieur des intéressés, nos références se basant à leur tour sur les indications du travail de N. PETERS, *Incrementa in progressu*, revues, corrigées et augmentées ou adaptées, pour ce qui concerne notre sujet précis.

[23] Pour la discussion sur le canon en Session II du COETUS STUDIORUM «DE POPULO DEI», 19-23 nov. 1979, cf. *Comm.* 12 (1980) 96-97.

[24] On peut le lire en parallèle au can. 677 §2 de *CIC* 1983 avec «con genuino spiritu suae familiae», qui regarde la même réalité du côté des instituts religieux auxquels sont unies les associations de fidèles (cf. pour la *Relatio complectens* sur ce can. 677, *Comm.* 15 [1983] 83-84). Cf. *infra*, nt. 40 et p. 341. Pour la synopse des textes du canon dans les Schémas consécutifs, cf. E.N. PETERS, *Incrementa in progressu*, 249.

[25] Cf., pour la matière du futur canon, *Relatio*, *Comm.* 5 (1973) 67-68, n. 19. Avant que le Schéma de 1977 n'ait été préparé, on atteste déjà la présence des charismes dans des discussions et leurs comptes-rendus: ainsi en 1971, dans le projet du can. 1 qui diffère du can. 89 par peu de choses (cf. COETUS STUDIORUM «DE INSTITUTIS PERFECTIONIS», *Relatio introductiva*, Sessio XII, 22-27 nov. 1971, *Comm.* 27 [1995] 167-168; 170). Pour approfondir ce point, cf. ID., *Relatio*, Session XIII, 24-29 avr. 1972, *Comm.* 27 (1995) 214-217; 236-242; 258; ID., *Relatio*, Session XVI, 6-10 mai 1974, *Comm.* 6 (1974) 75-76; COETUS STUDIORUM «DE INSTITUTIS VITAE CONSECRATAE», compte-rendu, Session II (*Series altera*), 13-18 nov. 1978, *Comm.* 11 (1979) 24-25; 37-39. Déjà dans cette dernière Session (le 17 nov. 1978), un consulteur avait souhaité la suppression de «charisma» de ce canon; à l'issue du vote, la parole fut conservée, en tant que «da non identificare completamente con "donum"» (*Comm.* 11 [1979] 38-39).

[26] Pour la *Relatio complectens* reconsidérant ce canon à partir des *Animadversiones* des pères, en vue d'un nouveau Schéma, cf. *Comm.* 15 (1983) 60.

[27] Pour la synopse des textes du canon dans les Schémas consécutifs, cf. E.N. PETERS, *Incrementa in progressu*, 532.

	+ 516 §3[28]	+ 590 §3	-[can. 588 §3][29]
	+ 557 §1[30]	+ 631 §1	-[can. 631 §1][31]
	+ 634[32]	+ 708	-[can. 708][33]
	+ 642 §1[34]	+ 716 §1	-[can. 716 §2][35]
	+ 643 §3[36]	+ 717 §3	-[can. 717 §3][37]
	+ 648 §1	+ 722 §1	-[can. 722 §1][38]
	+ §2[39]	+ §2	-[§2]

Les huit canons qui employaient neuf fois au total le vocable «*charisma*-(*ta*)» encore dans le Schéma de 1982 et qui en ont été privés dans la version définitive du *Code* de 1983, appartiennent au livre II, *De Populo Dei*. Le premier, can. 303, a été placé dans la I[e] partie sur les *Fidèles du Christ*, au Titre IV concernant les associations de fidèles[40]; tan-

[28] Le canon a été examiné en Session III (*Series altera*), 26 févr.–3 mars 1979 (cf. *Comm.* 11 [1979] 58; 60-61). Pour la *Relatio complectens,* cf. *ibid*., 15 (1983) 61-62.

[29] Pour la synopse des textes du canon dans les Schémas consécutifs, cf. E.N. PETERS, *Incrementa in progressu*, 541.

[30] Le canon a été examiné en Session VII (*Series altera*), 5-10 nov. 1979 (cf. *Comm.* 12 [1980] 170-171).

[31] Pour la synopse des textes du canon dans les Schémas consécutifs, cf. E.N. PETERS, *Incrementa in progressu*, 580.

[32] Le canon a été examiné en Session XI (*Series altera*), 28 avr.–3 mai 1980 (cf. *Comm.* 13 [1981] 365).

[33] Pour la synopse des textes du canon dans les Schémas consécutifs, cf. E.N. PETERS, *Incrementa in progressu*, 659.

[34] Le canon a été examiné en Session XI (*Series altera*), 28 avr.–3 mai 1980 (cf. *Comm.* 13 [1981] 368).

[35] Pour la synopse des textes du canon 716 §2 et du can. 717 §3 dans les Schémas consécutifs, cf. E.N. PETERS, *Incrementa in progressu*, 665.

[36] Le canon a été examiné en Session XI (*Series altera*), 28 avr.–3 mai 1980 (cf. *Comm.* 13 [1981] 369).

[37] Pour la synopse des textes du canon 716 §2 et du can. 717 §3 dans les Schémas consécutifs, cf. E.N. PETERS, *Incrementa in progressu*, 665.

[38] Pour la synopse des textes du canon 722 §§1 et 2 dans les Schémas consécutifs, cf. E.N. PETERS, *Incrementa in progressu*, 670.

[39] Le can. 648 §§1 et 2 (Schéma 1980) a été examiné en Session XI (*Series altera*), 28 avr.–3 mai 1980 (cf. *Comm.* 13 [1981] 370-371).

[40] Au départ, ce canon (can. 677 de 1980) figurait sous le titre commun *De consociationibus in Ecclesia* incluant aussi bien les instituts de vie consacrée que les sociétés de vie apostolique, et a été inséré dans *De aliis Christifidelium consociationibus* (au Livre II *De Populo Dei*). Il faisait mention des tiers-ordres participant au charisme d'un institut religieux. Un nouveau canon, 677 §2 (*CIC* 1983) a été rajouté du côté des instituts de vie consacrée et sociétés de vie apostolique,

dis que les autres se trouvent tous dans la III[e] partie consacrée entièrement aux instituts de vie consacrée et sociétés de vie apostolique. Deux de ces derniers canons concernent les Normes communes à tous les instituts de vie consacrée: cann. 577 et 588 §3, à propos, respectivement, de la diversité et typologie des instituts dans l'Eglise, et de la définition d'un institut laïc; deux autres ciblent les instituts religieux: cann. 631 §1 et 708, à propos du rôle du chapitre général et du rôle des Conférences des Supérieurs majeurs, et trois autres encore, les instituts séculiers: cann. 716 §2; 717 §3; 722 §§1 et 2, à propos du devoir de garder la communion entre les membres de ces instituts, du devoir pour les modérateurs de promouvoir l'unité et la participation de tous, et enfin à propos du but de la probation initiale[41], ainsi que des formes d'évangélisation propres à ces instituts[42]. Si l'on ne trouve aucune application directe de «charisme» aux sociétés de vie apostolique, les deux canons mentionnés, à savoir 577 et 588 §3, appartenant aux Normes communes à tous les instituts de vie consacrée (cf. cann. 578-597 et 606) auxquelles renvoie le can. 732 «restant sauve la nature de chaque société», les prennent bien en compte, également[43].

1.2.2 Questions suscitées par la présence et par la suppression de charismes

Parmi les premières remarques qui s'imposent, avant même d'arriver aux questions que suscite la suppression de la notion même de «charismes» du *Code*, il y a celles qui, en tout premier lieu, concernent leur présence dans les Schémas à peine présentés. On peut, en effet, s'étonner devant le fait qu'aucune mention de «charisme» n'ait été faite dans les canons en ce qui concerne les ministres sacrés ou la hiérarchie, et que lorsqu'il en a été question à propos des autres fidèles, ce n'était que par simple référence et par participation au charisme des instituts de vie con-

---

une fois que ces dernières ont été détachées des *consociationes* et mises à part, contenant, à la place de «charisma», «con genuino spiritu suae familiae». Cf. ch. IV, ntt. 23-24.

[41] Bien avant d'arriver au Schéma «officiel», la nécessité de faire connaître le charisme propre de l'institut de perfection durant le temps de la formation a été évoquée au can. 1, en Session VIII du *Coetus*, 19-24 janv. 1970 (cf. *Comm.* 26 [1994] 175).

[42] Sur l'application de «charisma» aux instituts séculiers, dès novembre 1971, cf. ch. IV, nt. 56.

[43] Cf. J. BEYER, *Le droit de la vie consacrée*, I, 54. Pour l'emploi de «carisma» à propos des sociétés de vie commune, repérable dès les discussions de 1972, cf. ch. IV, nt. 56.

sacrée (au futur can. 303)[44]. En outre, tous ces emplois explicites de «charisme» ne portent-ils que sur les instituts eux-mêmes: il est en effet toujours et uniquement question de «charisme[s] de l'institut», et non de charismes rapportés à des personnes, comme fondateurs[45] ou membres, et s'ils sont effectivement imputés aux personnes, c'est seulement en tant qu'elles participent au charisme de l'institut ou le protègent[46]. Cela était-il voulu? Est-ce une restriction des charismes à une seule catégorie de dons dans l'Eglise, et plus encore à des institutions, voire à un seul genre précis d'institutions, plutôt qu'à des personnes? Ou bien les Schémas innovaient-ils, – donnant une reconnaissance à un type discuté ou discutable de charismes, attribués à une entité ou collectivité ecclésiale, – par rapport aux charismes personnels, décrits par saint Paul et que le Concile Vatican II remettait à l'honneur?

D'autres questions surgissent malgré tout, en lien avec l'absence du vocable et les expressions de substitution. Notamment dans la version définitive, en plusieurs endroits, le mot «*charisma*(*ta*)» a tout bonnement été éliminé, sans même de remplacement par d'autres expressions (cann. 577 et 716)[47]. Dans tous les autres canons de notre tableau, il a été remplacé par des locutions telles que «*spiritus*» (cann. 303; 708; 716 §2; 717 §3; 722 §2), «*natura*» (can. 588 §3), «*indoles*» (cann. 588 §3; 708; 722 §2), «*finis*» (cann. 588 §3; 722 §2), «*vocatio* […] *instituti pro-*

---

[44] Nous nuancerons ce propos par la suite (cf. ch. IV, 1.3.2), après cette explication un peu trop rapide: à ce moment précis, il n'était question que du Schéma «De Institutis Vitae Consecratae».

[45] Cf., cependant, *infra*, ch. IV, 1.2.5.

[46] Cependant, il a été question de «*charisma vocationis*» à suivre la voie des conseils évangéliques, à propos de ceux qui entrent dans la catégorie générale des religieux, dans les délibérations de la Commission en Sessions I-IV (1966-1968) rapportées par la *Relatio* (cf. *Comm*. 2 [1970] 173). La même *Relatio* parle en outre de façon plus générale de «*natura charismatica huius vitae* [*consecratae*]» (*Comm*. 2 [1970] 178; cf. aussi le compte-rendu, Session I, 21-26 nov. 1966, *Comm.* 16 [1984] 218; et *Notae* au can. 2, de la *Relatio introductiva decima* à cette Session I, *Comm.* 27 [1995] 164). On a aussi appliqué les charismes aux membres laïcs des instituts laïcs en Session III (*Series altera*), 26 févr.–3 mars 1979 (cf. *Comm*. 11 [1979] 60), aux moines, en Session I, 21-26 nov. 1966 (cf. *Comm.* 16 [1984] 209; cf. aussi Session II, 8-12 mai 1967, *Comm.* 17 [1985] 116).

[47] Au can. 577, «*varia Spiritus charismata*» figuraient aux côtés de «*donationes*»; au can. 716 §2, «*charismatis partecipatio*» constituait une triade avec «*spiritus unitas*» et «*genuina fraternitas*». Contrairement à certains auteurs, nous considérons que «*instituti charisma*» au can. 722 §1, n'a pas été simplement éliminé, mais remplacé par «*vocatio*» propre de l'institut, selon ce qui semble ressortir du texte du nouveau canon. Ici et ailleurs, là où cela semble plus adroit, nous avons remis les substantifs au nominatif, sans que cela n'en altère le sens.

pria» (can. 722 §1), «*patrimonium*» (can. 631 §1), à croire que ces diverses expresssions ont été tenues par les pères comme équivalentes, ou plus justes. Cette substitution s'est opérée, selon les canons, parfois à l'aide d'un seul mot («*spiritus*» au cann. 303[48]; 716, §2; 717 §3; «*vocatio*» au can.722 §1; «*patrimonium*», au can. 631 §1)[49] ou par un assemblage de deux («*indoles propriaque spiritus*», au can. 708) ou de trois mots («*natura*, *indoles*, *finis*», au can. 588 §3; «*finis*, *spiritus*, *indoles*», au can. 722 §2). Ces variantes témoignent d'une difficulté objective de rendre le vocable initial en toute sa richesse.

Que veut dire tout cela? Quelle est la portée et le sens à donner d'un tel geste ultime de l'*iter* de la législation canonique? Là où d'autres tournures ont été introduites à la place de «*charisma*», et là où il a été simplement supprimé, peut-on penser que les expressions qui restaient en place ou celles qui ont été rajoutées le rendaient déjà selon le rédacteur ultime (p. ex. pour «*donationes*», au can. 577; «*spiritus*», au can. 716 §2), ou bien encore qu'on aurait voulu l'effacer tout simplement du *Code*? Comment interpréter l'emploi de ces différentes locutions qui avaient déjà été présentes au Concile lui-même (cf. surt. *LG* 45a; *PC* 2a.b)[50], avant d'être explicitées et identifiées quelques années plus tard par le Magistère Pontifical postconciliaire sous la notion et l'emploi du vocable «charismes», à partir de *ET* 11et 32 (1971, donc dès avant le premier Schéma du futur *Code*), et avant d'entrer petit à petit dans le langage des documents des Congrégations vaticanes, ce qui constituait tout autant un progrès doctrinal qu'un retour aux sources authentiques de la foi et de la doctrine, et le fruit des différents renouveaux, biblique, patristique, ecclésiologique, etc.? Quel sens donner alors à cette reprise par le *Code* qui peut, par ce remplacement de dernière minute d'un tout par une partie ou un aspect, donner l'apparence d'une réduction ou d'une hésitation, sinon d'un certain retour en arrière?

Qu'en est-il? Quelle est la valeur de ces nouvelles expressions par rapport à celle des charismes eux-mêmes? Peut-on parler d'une véritable synonymie? Pour quelle raison a-t-on éliminé alors «charismes» pour les remplacer par d'autres réalités? Aussi, pour le savoir et faire

---

[48] Nous prenons ici en compte ce canon, même s'il est placé dans la partie concernant les associations de fidèles, le considérant comme *vagans extra partem* sur les instituts de vie consacrée: il y est bien question de «l'esprit [*olim* «charisme»] d'un institut religieux».

[49] Cf., au sujet de ce remplacement par un seul mot, ch. IV, 1.2.4.

[50] Cf. déjà, pour Léon XIII et Pie XII, notre ch. II, nt. 38. Cf. ch. II, 1.2, et ntt. 39; 43-44; 52; surt. 53-59; 130, avec le texte relatif; de même que ch. III, 1.1.6.

un rapprochement de deux manières de parler, il nous faut d'abord répondre à une autre question: quel rôle et quelle extension donnait-on aux charismes dans ces Schémas et dans des discussions relatives; quelle est la portée de toutes ces nouvelles expressions de remplacement? Peut-on cerner de plus près, le *Code* n'en donnant pas les définitions, la réalité cachée derrière elles?

Nous essaierons de répondre à toutes ces questions d'abord à partir des emplois de «charisme» au cours de l'élaboration des canons sur la vie consacrée, et ensuite à partir des expressions qui ont été retenues dans le *Code*, à sa place, avant d'essayer de comprendre les raisons qui ont conduit à l'élimination de notre terme du tout dernier Schéma. La solution à cette dernière question ne relève pas d'un fait divers, d'une simple curiosité. Il importe au contraire de savoir, dans le but d'une correcte intelligence des textes concernés, si le changement opéré dans le Schéma de 1982, serait uniquement d'ordre linguistique, afférent à une amélioration technique, donc secondaire, telle une dernière retouche avant impression, ou bien s'il faisait partie des nombreux changements de fond, de contenu, signifiant alors la suppression de la réalité représentée par les charismes[51].

1.2.3 Rôle des charismes, tel qu'il se dégage de l'*iter* du *CIC*

Ne disposant pas d'autres sources «canoniques» pour comprendre le rôle des charismes pour la vie consacrée et ses instituts (et encore moins pour les autres membres de l'Eglise), que ce que peuvent nous en offrir les Schémas, mais aussi la documentation relative à d'autres endroits où l'on peut les repérer au cours de l'élaboration des canons sur la vie consacrée, c'est donc sur ces pistes que nous porterons notre attention. Au cours des discussions dans le *Coetus* d'études sur les instituts de vie consacrée, dans certaines observations de pères, d'experts ou d'organes de consultation, la parole «*charisma*» a en effet été utilisée sans aucune difficulté. Dans certains Schémas ou versions de travail de canons provisoires, il a également été question des charismes à propos d'autres canons que ceux que nous venons de recenser, le terme ayant toutefois disparu assez rapidement, sans arriver jusqu'à l'étape d'un Schéma «officiel»[52].

---

[51] De ces deux types possibles de modifications apportées au Schéma de 1982 parlait U. BETTI, «In margine al nuovo Codice», 630; cf. 632.

[52] Par exemple, pour le can. 605, à propos des nouvelles formes de vie consacrée, cf. ch. IV, nt. 59. Les charismes étaient mentionnés aussi dans un texte du projet de

Des charismes des instituts, jusqu'au Schéma de 1982, dépendaient donc plusieurs domaines de l'existence et de l'activité de ces instituts. Avant tout, – et ce qui a même été posé comme principe général, – les charismes constituaient le fondement de la diversité des instituts (cf. l'actuel can. 577), et donc la source de leur caractéristique, leur «*proprium*», leur raison spécifique d'être. La conscience de cette vérité, de la part des membres du *Coetus* «De Religiosis», est documentée déjà en mai 1967[53]. Les pères se rendaient compte que non seulement chaque institut possédait son propre charisme, et que la différence entre les instituts reposait précisément sur leurs charismes mais aussi, qu'en tant que cause de cette diversité, les charismes demandaient une attentive protection et conservation. Ainsi, la *Relatio* de la Session XII de novembre 1971 notait, à propos de ce canon, l'importance primordiale de le garder au cas où une éventuelle élimination de canons serait à faire, car essentiel pour signifier que cette variété ne venait pas de l'invention des hommes, mais avait pour auteur Dieu, l'Esprit Saint. La *Relatio* expliquait aussi dans l'introduction: «*Quodlibet scilicet Institutum perfectionis habet proprium charisma et propriam gratiam seu vocationem quae data est ei a Domino*», en référence à «*habent donationes differentes secundum gratiam quae data est eis*» de *PC* 8 qui cite à son tour *Rm* 12,6. Ceci, semble-t-il, constituait un rapprochement de la doctrine conciliaire et biblique, et une réception des explicitations doctrinales déjà acquises de l'exh. ap. *Evangelica Testificatio* de Paul VI, sortie depuis le mois de juin de la même année (1971)[54].

---

l'actuel can. 677 (et supprimés) dans la Session IX (*Series altera*), 21-26 janv. 1980, à propos des devoirs des Supérieurs et des membres des instituts religieux (cf. *Comm.* 13 [1981] 201; 210-211).

[53] Cf. Session II du *Coetus* «De Religiosis», mai 1967, *Comm.* 17 (1985) 116. Lors de la Session XII (22-27 nov. 1971), on a posé les charismes comme fondement de la diversité et aussi critère de la différence entre les instituts, les plaçant de façon programmatique dans le projet du can. 1 (lui-même prototype du can. 89, futur 577, et qui en différait par peu de choses) qui ouvrait les canons préliminaires de la II^e^ partie consacrée aux normes spécifiques pour chaque catégorie d'instituts, à la suite de la I^e^ première partie, générale et commune: «Permulta in Ecclesia sunt Instituta perfectionis variis Spiritus charismatibus ornata, quae donationes habent, secundum gratiam quae data est eis, differentes» (*Comm.* 27 [1995] 170; cf. aussi 154; 167-168). C'est d'ailleurs à cause de l'importance de la matière que le can. 89 passera en nov. 1978, de sa place d'introduction de la II^e^ partie du Schéma, aux canons préliminaires à toute la tractation des instituts de vie consacrée (cf. *Comm.* 11 [1979] 25).

[54] Cf. *Comm.* 27 [1995] 170 (cf. aussi *ibid*., 168): «necessarius ad ostendendum varietatem Institutorum non ex placito hominum provenire sed ex gratia vel charismate a Spiritu Sancto dato». La *Relatio* du travail de la Session XVI (6-10 mai 1974)

Les charismes influençaient alors directement, selon les canons qui portaient leur mention, le type d'instituts auxquels ils appartenaient, marquant ainsi la différence entre eux et à l'intérieur d'une même catégorie, p. ex. un institut pouvait être de genre «laïc», plutôt que «clérical» (cf. can. 588 §3, pour les instituts religieux)[55]. La même conscience du *Coetus* est attestée à différentes étapes de l'élaboration du Schéma, ainsi en est-il, lorsqu'est évoquée une typologie tripartite des instituts de vie consacrée (instituts religieux, instituts séculiers, sociétés de vie commune)[56] et d'autres catégories plus particulières d'instituts, tels les monastiques[57], ou voués aux œuvres d'apostolat[58], ou les nouvelles formes de vie consacrée[59].

à propos du même can. 1, affirme encore la «multiplicitas institutorum in Ecclesia quae diversificantur per *varia charismata Spiritus et secundum gratiam et donationes divinitus receptas*» (*Comm.* 6 [1974] 75-76; c'est nous qui soulignons). La *Relatio* de la réunion du 13 nov. 1978, Session II (*Series altera*), à propos du can. 89 (actuel can. 577), cite précisément les charismes des instituts «come causa della differenza tra di loro e della attenta custodia e conservazione di essi» (PCCICR, COETUS SPECIALIS «DE INSTITUTIS VITAE CONSECRATAE», *AD* II/II, Allegato II, 6; *Comm.* 11 [1979] 22-26 qui rend compte de la même Session, ne rapporte plus une affirmation aussi explicite, mais seulement le can. 89 qui le dit à sa façon).

[55] On a parlé de «proprio carisma» des «laici qualificati» dans les instituts laïcs en Session III (*Series altera*), 26 févr.–3 mars 1979 (cf. *Comm.* 11 [1979] 60). Pour les charismes de ces instituts laïcs, cf. aussi *Relatio introductiva*, Session XIV, Session XIV, 4-9 déc. 1972, *Comm.* 27 (1995) 310.

[56] Dans la Session V (*Series altera*), 28 mai– 1 juin 1979, le projet d'un canon (can. 37 du moment qui reprenait le contenu de plusieurs canons précédents), pour fonder une typologie tripartite des instituts, selon ces charismes divers, proposait «variis charismatibus Spiritus ornata» (cf. *Comm.* 11 [1979] 325; 326; 328). Ce canon (archivé comme can. 529bis, dans la *Relatio* de 1981) a été éliminé non à cause de «charismes», mais comme superflu, étant donné que son énoncé était considéré comme déjà contenu dans les Titres suivants (cf. *Relatio complectens*, *Comm.* 15 [1983] 66). Quant aux charismes des instituts séculiers: un consulteur évoquait dans la Session XII, 22-27 nov. 1971, la diversité des charismes et des formes institutionnelles des instituts séculiers d'aujourd'hui (cf. *Comm.* 27 [1995] 128); quant à ceux des sociétés de vie commune, il a été question de «charisma Instituti» dans la Session XIV, 4-9 déc. 1972 (cf. *Addenda ad Relationem*, *Comm.* 27 [1995] 317), et dans la Session IV (*Series altera*), 23-29 avr. 1979 (cf. *Comm.* 11 [1979] 298).

[57] Cf. ainsi, pour «ulteriores determinationes [des formes diverses de *sequela Christi*] iuxta varia charismata» concernant les moines, en Session I, 21-26 nov. 1966 (cf. *Comm.* 16 [1984] 209; cf. aussi Session II, 8-12 mai 1969, *Comm.* 17 [1985] 116). La *Relatio* du travail de la Session XVI (6-10 mai 1974) à propos du can. 1 (89 initial, 577 final) appliquait aussi «charisma» aux instituts monastiques (cf. *Comm.* 6 [1974] 93).

[58] Cf. *Relatio*, *Comm.* 7 (1975) 66.

[59] La mention de «*carismi di piena consacrazione in forme nuove*» à placer dans les canons préliminaires sur la vie consacrée afin d'ouvrir la porte à l'Esprit Saint,

En dehors des Schémas en tant que tels, et en lien avec la variété des instituts dans l'Eglise, les charismes, pour les consulteurs, avaient aussi un impact direct sur l'activité, sur la diversité des œuvres[60], et sur la mission des instituts, qui ne peuvent se réaliser en effet de façon abstraite, générale, mais bien de manière spécifique et en harmonie avec leurs charismes[61]. Un canon de transition (l'actuel can. 677 §1), dont le texte exact n'a pas pu parvenir tel quel jusqu'au Schéma suivant, affirmait même que cette mission («*missio*») et les œuvres propres des instituts appartenaient à la substance du charisme de l'institut[62]. De même, les consulteurs avaient conscience que «*munus*» ou fonction de chaque institut dans l'Eglise devait être conforme au charisme propre de l'institut, comme une forme spécifique de l'exercice du sacerdoce commun (à propos des instituts laïcs), en tant que ce charisme comporte une participation propre à la triple fonction du sacerdoce commun. La discussion autour de «carisma» dut être intense à ce moment-là, puisque le compte-rendu mentionne le mot cinq fois sur la même page[63].

Tenir compte du charisme avait aussi une importance primordiale dans l'établissement des formes et des modes de vie propres de chaque institut[64]. Dans les discussions en Commission il a en outre été évident que les charismes déterminaient le mode spécifique de pratiquer les conseils évangéliques, et variant selon les différentes espèces de vie consacrée, comme la vie monastique, ou les instituts séculiers vivant dans le monde. Même lorsque le charisme n'est plus évoqué, on a tenu à garder dans ce canon (futur 598 §1) d'autres expressions qui préservent cette manière particulière d'observer les conseils, selon le caractère, les

---

a aussi été proposée dans le *Votum* de la S. Congrégation pour les Religieux et les Instituts séculiers du 13 févr. 1978 (cf. PCCICR, COETUS SPECIALIS «DE INSTITUTIS VITAE CONSECRATAE», *AD* II/II, 2). Le 30 mai 1979, lors de la Session V (*Series altera*), un canon proposé par le Relateur portait «charismata», à propos des nouvelles formes de vie consacrée, futur can. 605, cependant dans le vote final «dona» l'emporte sur «charismata» (cf. *Comm.* 11 [1979] 334-336). Cf. aussi ch. IV, nt. 52.

[60] Une note de la *Relatio* de nov. 1972 affirmait: «Quaenam sint opera propria alicuius Instituti, apparet ex charismatibus ipsius, ex voluntate fundatoris et praesertim ex determinatione data in approbatione Ecclesiae» (*Comm.* 27 [1995] 298).

[61] Cf. *Relatio*, *Comm.* 7 (1975) 65-66; 75; *Relatio introductiva*, Session XIV, 4-9 déc. 1972, *Comm.* 27 (1995) 310.

[62] Cf. Session IX (*Series altera*), 21-26 janv. 1980, à propos des devoirs des Supérieurs et des membres des instituts religieux. De même, la mention «a Domino tamquam donum Ecclesiae factum» a disparu du canon (cf. *Comm.* 13 [1981] 201; 210).

[63] En Session III (*Series altera*), 26 févr.–3 mars 1979 (cf. PCCICR, COETUS SPECIALIS «DE INSTITUTIS VITAE CONSECRATAE», *AD* II/II, 14; *Comm.* 11 [1979] 60).

[64] Cf. Session I (*Series altera*), 19-22 juin 1978, *Comm.* 10 (1978) 164.

fins propres, le genre de vie, déterminés par le droit propre de chaque institut, et même on a voulu garder ce canon tout court, alors qu'une *Animadversio* demandait de le supprimer, en tant que superflu[65].

Une telle importance pour la vie et l'activité des instituts ne pouvait qu'entraîner, *de facto*, un des devoirs fondamentaux des membres des instituts, celui de garder la communion, à travers «*spiritus unitatem, eiusdem charismatis participationem et genuinam fraternitatem*» (l'actuel can. 716 §2, pour les instituts séculiers).

Tout ceci déterminait également le but de la formation initiale des instituts, décrit comme proprement celui de faire connaître ces charismes aux candidats et de les y exercer, charismes si hautement décisifs, tant pour l'esprit et le mode de vie propre à l'institut, que pour l'apostolat et les formes propres de l'évangélisation (cf. l'actuel can. 722 §§1 et 2, pour les instituts séculiers)[66]. C'est bien pour cela que toute rénovation adaptée de la vie religieuse (cf. can. 631 §1) devait s'opérer selon la vocation, les charismes, les traditions particulières des instituts[67].

Les charismes faisaient dépendre aussi d'eux-mêmes les structures internes des instituts, chargées de les protéger et les garder, telles que le chapitre général, la fonction des préposés au gouvernement, ou les structures créées en vue de relations de collaboration et *ad extra*: comme les Conférences des Supérieurs Majeurs (cf., respectivement, les actuels cann. 631 §1, 708, pour les instituts religieux; 717 §3, pour les instituts séculiers)[68].

---

[65] Cf. *Relatio complectens*, *Comm.* 15 (1983) 65. Cf. *Relatio, Comm.* 6 (1974) 83, en correspondance à l'actuel can. 598 §1; cf. aussi Session I (*Series altera*), 19-22 juin 1978, *Comm.* 10 [1978] 166. L'aspect de la grâce particulier ou charisme a été évoqué dans la discussion sur la distinction des vœux: solennels et simples, lors de la Session II, 8-12 mai 1967 (cf. *Comm.* 17 [1985] 121).

[66] On a relevé la nécessité de faire connaître le charisme propre de l'institut de perfection durant le temps de la formation, déjà dans une discussion du *Coetus* en Session VIII, 19-24 janv. 1970, *Comm.* 26 (1994) 175.

[67] Cf. *Relatio introductiva*, Session XIV, 4-9 déc. 1972, *Comm.* 27 (1995) 303; cf. aussi Session VII (*Series altera*), 7 nov. 1979, *Comm.* 12 (1980) 171.

[68] Il était question aussi de la structure de l'institut, en accord avec le «carisma fondazionale», en Session VI (*Series altera*), 12 oct. 1979 (cf. *Comm.* 12 [1980] 151). Résumant cette Session, le Relateur de la Commission proposait un texte (pour l'actuel can. 617) qui demandait d'accomplir la charge des supérieurs des instituts religieux «in fidelitate erga *charisma proprium Instituti*», vu que leur pouvoir et autorité, en lien avec le charisme de l'institut, étaient reçus de Dieu, par le ministère de l'Eglise (*Comm.* 12 [1980] 143; 145-146). Comme nous avons pu le constater, la proposition, au final, n'a pas pu aboutir dans le Schéma imprimé, quant au vocabulaire. Dans la Session IV, 22-26 avr. 1968, des consulteurs parlaient même de «iurisdictio

Enfin, les charismes des instituts religieux, auxquels participaient dans la vie du siècle les tiers-ordres, étaient aussi la base pour accueillir la manière propre de rechercher la perfection chrétienne et de mener la vie apostolique au sein de ces associations (cf. l'actuel can. 303).

Les charismes ont été aussi un des points de référence pour l'élaboration des principes qui devaient régler les relations des instituts avec les évêques. Selon ce qu'en réfère le Relateur d'une discussion en Commission, les instituts une fois érigés, pouvaient se développer «naturellement» selon les charismes qui leur ont été conférés[69], et si les œuvres d'apostolat des instituts devaient être soumises au pouvoir des Ordinaires du lieu, elles devaient se réaliser tout autant dans le respect du charisme propre à chaque institut[70].

Donc, étant donné le rôle si déterminant des charismes pour les domaines fondamentaux de la vie et de l'activité des instituts et de leurs membres, leur réalité devait être prise en grande considération dans les diverses constitutions particulières et dans le droit de la vie consacrée, et être protégée par le droit, que ce soit le droit propre des instituts ou le droit commun[71]. Dans ce sens, la Commission est arrivée, d'une part,

---

charismatica in religionibus», pour la distinguer de «iurisdictio hierarchiae» «ex institutione divina», et affirmaient que «vita religiosa non est tantum charisma sed etiam "institutio" in Ecclesia» (*Comm.* 17 [1985] 246; 248, et 249).

[69] Cf. *Relatio*, Session III, 22-26 janv. 1968, à propos de l'érection des instituts religieux, can. 1: «erectionem insituti religiosi a competenti auctoritate secumferre notam quandam universalitatis, eo sensu quod institutum semel erectum ius quoddam habet ad suam naturalem evolutionem et augmentum iuxta charismata ei concessa» (*Comm.* 18 [1986] 182). Selon ce qui est dit en Session XIV, 4-9 déc. 1972, tous en effet, les évêques et les religieux, doivent servir avec soin les charismes de chaque institut (cf. *Comm.* 27 [1995] 276). Dans la Session IV, 22-26 avr. 1968, deux consulteurs ont caractérisé la relation qui lie les religieux à l'Eglise, et en vertu de laquelle ils sont ordonnés à son bien, comme «relatio charismatica» (*Comm.* 17 [1985] 248).

[70] Cf. Session IX (*Series altera*), 21-26 janv. 1980, *Comm.* 13 (1981) 205.

[71] La *Relatio* préparatoire pour la Session III (*Series altera*), de février-mars 1979, proposait un document de travail, qui rassemblait la Section «B» de la partie du futur *Code* concernant les instituts de vie consacrée (provisoire, mais que l'on pensait mettre éventuellement à la première place) sous le titre «Carismi e Costituzioni», reflétant ainsi la conscience du groupe de l'impact des charismes sur le droit propre des instituts (cf. aussi compte-rendu de la Session III, 26 févr.–3 mars 1979, *Comm.* 11 [1979] 43). Pour les Observations générales envoyées le 13 févr. 1978 par la S. Congrégation pour les Religieux et les Instituts séculiers, au premier Schéma du *Code*, qui mettaient plusieurs fois «carisma(-i)» en lien direct avec l'identité, l'apostolat, en tant que l'élément unifiant les caractéristiques et les activités et des instituts, et à protéger par les constitutions, cf. PCCICR, COETUS SPECIALIS «DE INSTITUTIS VITAE CONSECRATAE», *AD* II/I, 5, 6, 15, 20, 27. Cf. aussi J. BEYER, «Le deuxième projet», 125.

à formuler le principe d'un juste équilibre entre une législation commune trop générale, insuffisante, et une législation trop étroite qui pourrait étouffer les charismes particuliers des instituts, et d'autre part, à bien poser aussi la relation adéquate entre le droit commun et le droit de chacun des instituts, selon le souhait de la S. Congrégation pour les Religieux et les Instituts séculiers[72].

1.2.4 Sens de différentes tournures de remplacement

Pour mesurer la portée de la suppression et du changement de vocabulaire dans la version définitive du *Code*, nous devons nous interroger maintenant sur la signification des expressions de substitution.

Le premier des substituts, pour ainsi dire «simples», des charismes, au sens d'effectuer le remplacement au moyen d'un seul mot, serait «*donationes*». L'existence de «*charismata*» aux côtés de «*donationes*», encore dans le dernier Schéma du can. 577, avait l'avantage de mettre en correspondance les deux traductions, et faisait entendre, dans le contexte d'une nette incertitude terminologique, qu'il s'agissait d'une même réalité. En effet, alors que les charismes sont toujours des dons, en tant qu'une espèce particulière d'un genre plus grand d'élargitions variées de Dieu (cf. *LG* 12b; *AA* 3d), inversement, les dons, étant une notion plus large, ne signifient pas toujours de soi les charismes. Aussi, les consulteurs ont eu conscience d'une non-complète identificabilité de «*donum*» avec «*charisma*», et de la nécessité de garder ce dernier dans le can. 89 §1 de 1977, prototype du can. 577[73]: l'éliminer du canon, constituait donc une perte de précision. Pourtant, dans la version définitive du canon, à l'endroit orphelin du mot, la citation paulinienne inavouée des charismes, de *Rm* 12,6: «*donationes* […] *differentes secundum gratiam quae data est eis*», à partir de la traduction de la Vulgate rapportée à travers *PC* 8a, une des rares citations bibliques dans le *CIC*, a été laissée en place. A moins donc d'admettre que le *Code* ait rejeté une doctrine pour-

---

[72] Cf. Session I (*Series altera*) 19-22 juin 1978, *Comm.* 10 (1978) 172. Ainsi les charismes entrent aussi dans des critères de la révision du droit des religieux, selon A. GUTIÉRREZ, «Schema canonum», 202, nt. 7. Le droit propre des instituts, ici monastiques, est à construire et à déduire de «indole, charismate et missione necnon ex propriis sanis traditionibus» (cf. *Relatio*, Session XVI, *Comm.* 6 [1974] 93); et le droit des instituts religieux en général (aujourd'hui, des instituts de vie consacrée), est à élaborer «iuxta propriam naturam et vocationem», prenant en compte «mens Fundatorum», «proprium charisma», etc. (cf. *ibid*., 83).

[73] Cf. Session II (*Series altera*), 13-18 nov. 1978, *Comm.* 11 (1979) 38; 334-335; notre ch. IV, nt. 25.

tant confirmée par le Concile et qui, comme nous l'avons vu, a été éclaircie par le Magistère pontifical pour la vie consacrée, cet usage de «dons» pour «charismes» semble plutôt ne pas éliminer, mais dire autrement ces derniers[74], et nous autoriserait, selon le contexte et la matière, à les voir aussi dans quelques autres canons. Aussi, dans le can. 574 §2, à propos de l'état de ceux qui professent les conseils évangéliques (cf. *LG* 43b): à une vocation spéciale, de la part de Dieu, correspond un don particulier («*peculiare donum*»)[75] à exercer selon la fin et l'esprit de l'institut, dans la vie et la mission salvifique de l'Eglise. De même, le can. 575 caractérise les conseils évangéliques en tant que «*donum* […] *divinum*» (cf. *LG* 43a)[76], et le can. 605 interprète les nouvelles formes de vie consacrée comme «*dona a Spiritu Sancto Ecclesiae concredita*» (cf. *LG* 43a; 45a; *PC* 1b-c; 2a; 19)[77]. Ceci nous autorise à dire que, malgré la suppression du vocable, la réalité a été maintenue dans la version définitive de ces canons, même si le langage du *Code* qui accueille de telles réalités, ne rend pas tout à fait la spécificité des charismes, «grâces spéciales» (*LG* 12b), parmi tant d'autres dons possibles de Dieu.

---

[74] Selon un principe d'interprétation des canons corrigés par l'ultime révision, que donne U. Betti qui a participé à cette dernière étape, il faudrait voir non seulement les vides laissés par de telles modifications, mais aussi les signes que cette dernière retouche a laissés en place (cf. U. BETTI, «In margine al nuovo Codice», 634).

[75] «Donum divinum» ou «donum Dei» a été inséré comme un élément théologique dans la définition descriptive de l'état religieux, proprement pour exprimer «eius naturam charismaticam», à la demande d'un consulteur lors de la Session I, 21-26 nov. 1966, à côté du caractère eschatologique de l'état religieux, comme une de ses plus importantes caractéristiques (cf. *Comm.* 16 [1984] 218-219).

[76] Cf. la note a) de la *Relatio introductiva*, Session XII, 22-27 nov. 1971, qui explique la raison pour laquelle on a introduit ce canon (can. 2 du moment) sur les conseils évangéliques parmi les canons préliminaires: la nécessité d'affirmer «natura charismatica status [perfectionis, à ce moment-là]», rendue dans le texte par «donum divinum» (cf. *Comm.* 27 [1995] 164).

[77] Dans l'*iter* du futur can. 605, le terme «charismata» a été présent comme équivalent, voire comme une explicitation de «dona». Dans la réunion du 30 mai 1979 de la Session V (*Series altera*) de mai 1979, ce canon, proposé par le Relateur à partir des Observations des consulteurs, portait entre parenthèses la parole «charismata», comme alternative à «dona», à propos des nouvelles formes de vie consacrée. Alors qu'un consulteur préférait que l'on garde «charismata», pour un autre, le canon paraissait ainsi dangereux, tel un encouragement à reconnaître toute initiative ou tout mouvement. Au vote final «dona a Spiritu Sancto Ecclesiae concredita» l'emporte, ce qui figure dans le can. 532 du Schéma 1980 (cf. *Comm.* 11 [1979] 334-336, où il apparaît sous le numéro 40, et devient can. 30). Pour «dona» à la place de «charismata» comme solution dictée par des craintes de fausses interprétations et d'un faux charismatisme, déjà au Concile, cf. notre ch. II, ntt. 28; 33; 51.

Si l'on a remplacé «*charisma*» par un autre terme encore «simple», «*spiritus*», dans les cann. 303; 716 §2; 717 §3, ce mot signifie-t-il pour autant la même chose? Dans le can. 716 §2, «unité de l'esprit» semble s'appliquer aux membres qui doivent la garder entre eux, et donc non directement à un institut, au risque de la réduire à une seule question d'intériorité ou de relations interpersonnelles de bonne volonté. L'idée initiale, celle de l'unité du charisme de l'institut dont il faut prendre soin, est donc diluée. Quant à l'«esprit d'un institut [«*spiritus*]» du can. 303, selon ce qui est souvent admis, il porterait davantage sur la spiritualité, mais encore faudrait-il s'entendre sur la signification de celle-ci[78]. En effet, si le risque qu'on avait rapporté aux charismes, celui de leur réduction au seul aspect de spiritualité, d'intériorité, d'inspiration[79], est tout à fait réel, l'usage d'«esprit» dans le langage commun actuel, même théologique, n'est pas *a fortiori* exempt non plus d'un tel risque[80]. Mais, selon J. Beyer, l'esprit d'un institut est à considérer comme quelque chose de plus que sa seule spiritualité. Cette dernière, à l'origine vécue dans un ordre, un institut plus ancien, telle la spiritualité bénédictine, franciscaine, dominicaine, ignatienne, etc., peut être adoptée ultérieurement, entièrement ou en partie, par un autre ordre, un institut, une association, ou même par des personnes individuelles, des laïcs, des prêtres séculiers, etc., sans qu'on suive pour autant la règle ou les constitutions d'origine. Ainsi en est-il pour les tiers-ordres réguliers, rattachés à un ordre, bénédictin, franciscain, dominicain, carmélitain, etc., ou pour des congrégations s'inspirant de la spiritualité ignatienne. Si certaines instituts reçoivent donc cette spiritualité d'ailleurs, ils la réalisent toutefois dans un contexte ou un style de vie différent de ceux d'origine (p. ex., de contemplatif, en apostolique), selon leur propre vocation et finalité. Ils possèdent ainsi leur propre esprit, constitué par tout ce qui anime ces instituts, tout en partageant la spiritualité d'un autre institut. Selon cette interprétation, «*spiritus*», notion plus grande que la «*spiritualitas*», s'étend donc au-delà de la spiritualité de l'institut, «à

---

[78] Pour le commentaire du can. 303, *Codice di Diritto canonico commentato*, édité par *Quaderni di Diritto ecclesiale*, 303, «spiritus» équivaut à «spiritualità» (it.). Pour X. OCHOA, «Modus determinandi patrimonium», I, 344, «inspiratio» et «spiritus», éléments théologiques, déterminent l'aspect de vie spirituelle, intérieure, ascétique.

[79] Cf. V. DE PAOLIS, *La Vita consacrata*, 207.

[80] Ceci peut être sensible dans le contexte de la vie consacrée, où l'on fait référence à une expression qui peut être discutée, elle aussi, pour certaines réalités de nos jours, «l'esprit des conseils évangéliques», suggérée parfois pour les associations unies à l'«esprit d'un institut».

moins qu'on ne nomme spiritualité tout ce qui anime sa vie propre», en tant qu'on la considère déjà dans sa tension vers les fins et le caractère de l'institut[81]. Il semble que, dans ce contexte, «*spiritualitas*» exprimerait ce qui peut être commun à beaucoup d'instituts ou même de personnes, devenu de l'ordre du patrimoine commun de l'Eglise, et «*spiritus*», ce qui est propre à un institut particulier et qui le différencie des autres. De fait, les deux notions sont liées, même si l'on peut, semble-t-il, les distinguer, et ces distinctions contribuent à éclaircir la doctrine. Mais on peut remarquer que «*spiritus*» du can. 303, – et aussi des cann. 677 §2 et 725, qui décrivent une réalité analogue, celle des associations unies à un institut religieux et à un institut séculier, – correspond, à l'inverse, plutôt à ce qui est commun à diverses entités ecclésiales, et non à ce qui leur est propre[82]. Peu importe d'ailleurs, à condition qu'on s'entende sur l'extension des termes, qu'on soit conscient que dans les cann. 303; 716 §2; 717 §3, «*spiritus*» a bien remplacé «*charisma*», et que, peut-être de façon similaire à ce dernier, cet esprit peut être aussi bien plus général et commun à beaucoup, que plus particulier et propre à un institut spécifique. Ainsi pour G. Ghirlanda, en référence aussi à la doctrine qu'aura explicitée *VC* 93, l'esprit ou la spiritualité, reflète un aspect concret du mystère du Christ, qui détermine aussi une manière propre de se rapporter à Dieu et aux hommes, y compris dans des actions déterminées en vue de leur bien[83]. Pour V. de Paolis, la spiritualité est de même constituée par un aspect ou un mystère particulier de la foi chrétienne qui confère l'unité et l'inspiration à tous les aspects de la vie, alors que l'esprit de l'institut peut être vu davantage comme une âme unifiante et inspirante, en tant que l'institut tire son origine même de l'Esprit Saint. Cependant, l'auteur avoue que même si cet esprit de l'institut existe, il est difficile de préci-

---

[81] Cf. J. BEYER, *Le droit de la Vie consacrée*, 61. Cf. J. BEYER, «De novo iure. I», 423. Cf., de même, V. MOSCA, «Il carisma degli Istituti religiosi», 204.

[82] Le Relateur du *Coetus* «De Institutis Vitae Consecratae», M. Said, utilise «spiritus», comme commun à toute la famille d'associations et d'instituts liés à un Ordre mendiant, et «spiritualitas», comme propre à chacun d'eux (cf. *Relatio*, *Comm.* 7 [1975] 74). Le can. 702 §1 de *CIC* 1917 parlait déjà de «spiritus» au sujet de tiers-ordres séculiers unis à un ordre religieux, de façon à ce qu'il constitue ce qui est commun à ces deux entités (outre la modération supérieure de l'ordre), à la différence du droit propre de chacune.

[83] Cf. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 193; «Carisma collettivo», 131. L'auteur caractérise ainsi en même temps la spiritualité et l'esprit, considérant ces deux réalités davantage en leur unité, donc au sens que J. Beyer admet (cf. notre texte auquel se réfère la nt. 81 *supra*).

sément le définir[84]. Pour F. Viens, il serait une force ou une orientation dynamique de l'institut[85]. A. Pigna le caractérise comme esprit de l'ensemble des membres de l'institut, non identifiable avec l'esprit du seul fondateur, et ce sont aussi tous les disciples, dociles à l'Esprit, qui participent à la même grâce[86]. Résumant et poursuivant cette réflexion des spécialistes, on pourrait dire qu'ainsi l'Esprit Saint, présent autant à l'origine qu'à toute la suite de l'existence de l'institut, peut être vu comme ce ou plutôt celui qui anime cet esprit, comme l'«Ame» de cette «âme», qui «anime» tout.

En tout cas, l'un des avantages qu'apportent toutes ces précisions des auteurs concernant autant «*spiritus*» que «*spiritualitas*», est celui de dépasser leur sens courant qui les réduisait au seul aspect spirituel, abstrait et «statique», d'intériorité, et de les voir plutôt en leur lien «dynamique» avec la vie concrète, y compris «extérieure», et avec l'activité de l'institut, ce qui contribue au progrès dans l'explicitation de la doctrine[87]. Mais, même si esprit et spiritualité reçoivent ce nouveau sens, plus large et plus juste, voire lorsqu'ils sont aussi définis dans le sens technique présenté, ils ne coïncident cependant pas entièrement avec «*charisma*», ne pouvant couvrir, dans l'état actuel des choses, qu'une portion de la richesse et de la profondeur de ce que le terme signifie. Toutefois, ils y appartiennent sûrement, comme une partie appartient à un tout. Pour expliquer la différence entre «charismes» et «spiritualité», mais ceci vaut comme il semble aussi pour «esprit», une *Animadversio* d'un père durant le Concile remarquait que les spiritualités diverses naissaient à partir des dons spirituels divers: leur rapport au charisme serait celui d'un effet à sa cause[88]. En faveur du même «*spiritus*», pourrait-on rappeler cependant que Paul a utilisé cette expression métonymique pour caractériser les charismes, même s'il n'est pas certain qu'elle ait été pensée en ce sens dans la version définitive du *Code*[89]. Si

---

[84] Cf. V. DE PAOLIS, *La Vita consacrata*, 209. L'auteur souligne cette difficulté au début et à la fin de son explication de «spirito».

[85] Cf. F. VIENS, *Charismes et Vie consacrée*, 235.

[86] Cf. A. PIGNA, *La vita religiosa*, I, 188.

[87] Ainsi, pour A. Pigna, la spiritualité d'une forme déterminée de vie ne s'identifie pas avec sa seule synthèse théologique et doctrinale, mais est une synthèse «vitale», où les vérités doctrinales et les attitudes ou les comportements concrets forment une unité (cf. A. PIGNA, *La vita religiosa*, I, 183).

[88] Cf. l'*Animadversio scripta* du card. R. Silva Henríquez au Schéma de 1964 *De Ecclesia* (*AS* III/VII, 571-572), en rapport aux charismes des origines; cf. notre ch. II, nt. 56. Pour «spiritus», lié aux instituts, au Concile, cf. *PC* 20a; *CD* 35, 2.

[89] Ainsi πνεύματα (litt. «esprits», 1*Co* 14,12.32), cf. notre ch. I, nt. 90; 96, etc.

«*spiritus*» en est donc une expression voisine, le contexte de tout ce besoin de précision et d'approfondissement de la notion de «l'esprit», nous renvoie à la question de savoir si l'on peut affirmer que, pour les hommes d'aujourd'hui, il peut se placer comme un synonyme, ou s'il est plus précis et plus ajusté à un canon juridique du *Code* que «*charisma*». Le terme de remplacement porte en effet, lui aussi, une charge d'interprétations diverses et «spiritualisantes», qui, comme dans le cas de «charisme», peut peser encore beaucoup sur sa compréhension correcte et renouvelée. En réalité, l'une et l'autre expression, de nos jours, ont également besoin d'une explication.

Une autre appellation «simple», à savoir «*vocatio*» (can. 722 §1), a remplacé «*charisma*» de l'institut existant initialement aux côtés de la vocation personnelle du candidat et de «*spiritus*» de l'institut, rendant bien l'aspect de l'appel de Dieu et de la finalité vers laquelle le charisme et cette vocation renvoient. La rédaction finale a pour avantage de mettre en parallèle les deux réalités connexes, la sous-entendu «vocation propre de l'Institut», à laquelle doit correspondre la «vocation divine» du candidat. Si l'on peut considérer «*vocatio*» comme métonymie de «charisme», tout à fait légitime, voire une sorte de charisme, à part entière, considéré comme tel déjà par saint Paul lui-même (cf. 1*Co* 7,7) et rappelé par les interprétations magistérielles des temps plus récents[90], ces réalités, par une espèce d'élaboration ou d'affinement doctrinal, n'étaient initialement pas substituées les unes par les autres dans le canon. Elles représentaient toute la richesse de leurs nuances et toute l'étendue dans le temps, situant les charismes des instituts avec précision dans la dynamique d'un appel individuel qui, partant de Dieu et comportant un don spécifique et individuel, après avoir été reçu par une personne, rejoint un appel et un don plus grands, collectifs (cf. la «*divina vocatio*» des instituts, en *PC* 25a, ou «*singulorum institutorum vocatio*», transcrite aussi dans le can. 587), qui l'ont précédée[91]. Ainsi, malgré la perte de «cha-

[90] Cf. sur la question des vocations comme charismes, au Concile, cf. notre ch. II, 1.2; et la vocation missionnaire en particulier, dans l'élaboration de *AG* 23, cf. ch. II, ntt. 74-75 avec le texte relatif; nt. 147; chez Paul VI, cf. ch. III, 1.1.5; chez Jean-Paul II, ch. III, 2.2.1-2.2.2; 2.5.1. Dans les délibérations du *Coetus* en Sessions I-IV (1966-1968), il a été question de «*charisma vocationis*» à suivre la voie des conseils évangéliques, comme déterminant pour ceux qui entrent dans la catégorie générale des religieux (cf. la *Relatio*, *Comm.* 2 [1970] 173).

[91] Au doute d'un consulteur (Session X, rapportée par la *Relatio* de 12 déc. 1974) que l'on puisse attribuer «vocatio», qui est personnelle, à un institut, le Relateur répond qu'il s'agit ici de «charisma proprio uniuscuisque Instituti» (PCCICR,

risme» et de précision du moment spécifique dont on parle, on pourrait voir un autre avantage dans cette substitution: la réalité charismatique a été élargie, pour ainsi dire, du don précis lui-même, charisme, à toute la dynamique de la vocation. Il n'est pas sûr, cependant, que telle ait été l'intention de cette élimination de vocable, et il n'était pas nécessaire de procéder à une telle suppression pour obtenir ce même résultat.

Le dernier synonyme prétendu remplaçant au moyen d'un seul mot notre «charisme», est celui de «*patrimonium*», au can. 631 §1. Cettte unique qualification peut s'avérer toutefois «trompeuse» car, ne se suffisant pas à lui-même, le canon renvoie au can. 578, auquel il devient nécessairement lié, alors que ce dernier doit recourir à son tour à plusieurs éléments pour caractériser ce «*patrimonium*» de l'institut: «*fundatorum mens atque proposita*», en rapport avec «*natura*», «*finis*», «*spiritus*», «*indoles*», «*sanae traditiones*» de l'institut[92]. Le canon 578 est en réalité une reprise de *PC* 2b[93], mais on constate que le concept a pu recevoir entre temps une réélaboration, un complément doctrinal. En effet, il semble qu'au Concile, deux éléments, à savoir le caractère et la fonction («*indoles ac munus*») propres des instituts, qui qualifient ces instituts du point de vue de leur «être» et de leur «faire», dans leur «aujourd'hui», dépendent strictement de deux autres facteurs liés davantage à l'histoire des instituts: «l'esprit des fondateurs et leur intentions spécifiques» («*fundatorum mens atque proposita*») et «saines traditions». Les deux binômes se situent, respective-

---

COETUS SPECIALIS «DE INSTITUTIS VITAE CONSECRATAE», *AD* I/II, 3). Pour la question de la vocation des instituts selon laquelle chaque institut doit collaborer à l'édification de l'Eglise, et qui détermine les œuvres d'apostolat auxquels il est voué («ex propria vocatione divina»; «iuxta propriam uniscuiusque instituti vocationem», «secundum propriam vocationem», «vi propriae vocationis»), cf. *Relatio*, *Comm.* 7 (1975) 64; 68.

[92] L'expression «patrimonium», proposée par le Relateur, a été introduite dans le projet du can. 5 (futur 578) en dernière réunion de la Session II (*Series altera*), 13-18 nov. 1978, cf. *Comm.* 11 (1979) 39-40. Il avait cependant déjà été question, en diverses Sessions de travail, de «patrimonium» (référé à *PC* 2b); de «patrimonium proprium», comme «spirituale, doctrinale et liturgicum» (cf. *Relationes*, *Comm.* 7 [1975] 86-87 et 6 [1974] 76; 88).

[93] En faveur de l'Eglise elle-même dont le bien exigeait que les instituts aient leur propre caractère et fonction («indoles ac munus»), et en faveur des instituts eux-mêmes, *PC* 2b demandait, comme un des principes d'une rénovation adaptée de la vie religieuse, de mettre bien en lumière et de garder «fundatorum spiritus propriaque proposita», «sanae traditiones», éléments constitutifs de «cuiusque instituti patrimonium».

ment, comme spécifiants et spécifiés[94]. C'est l'ensemble de ces quatre éléments liés au présent et au passé, qui contribuent au patrimoine des instituts, comme il semble, en *PC* 2b. Au can. 578, ce qui est spécifié par les diverses expressions, c'est le premier des deux facteurs historiques, «la pensée des fondateurs et leur projet», qui reçoit plusieurs éléments qualifiants: «la nature», «le but», «l'esprit», «le caractère» («*natura*», «*finis*», «*spiritus*», «*indoles*»). Ces éléments particuliers dépendent ou découlent donc de cette «*mens*» et ces «*proposita*» des fondateurs accompagnés, comme au *PC* 2b, de «*sanae traditiones*». Pareillement, tout ceci constitue le patrimoine de l'institut, dans lequel le can. 578 inclut au moins une spécification qui n'a pas été mentionnée en *PC* 2b: «*natura*». Il nous faut comprendre maintenant ce que signifient toutes ces qualifications spécifiant les intentions et les projets des fondateurs.

«*Natura*», élément nouveau par rapport à l'énumération mentionnée de *PC* 2b, correspondrait, selon plusieurs auteurs, à la «physionomie générale» ou forme de vie générale d'un institut[95], déterminant le «*genus*» ou grand type auquel il appartient[96], sous l'aspect juridique[97]: institut religieux ou institut séculier; institut clérical ou laïc. «*Finis*», comme une particularisation de la nature, serait soit une finalité qui se réalise ensuite par des moyens concrets, les ministères, les tâches de l'institut[98], soit désignerait encore mais autrement le but, en vue duquel l'institut a été suscité, en vue duquel il existe, comme contemplation dans le silence, action apostolique directe, apostolat de proximité[99], et en vue duquel il a été approuvé[100], ce qui indique ainsi la

---

[94] Selon V. DE PAOLIS, *La Vita consacrata*, 208, ces deux derniers facteurs, pour ainsi dire historiques, sont sources du patrimoine de l'institut. «*Fundatorum mens atque proposita*» de *PC* 2b est introduit par «*primigenia* […] *institutorum inspiratio*» de *PC* 2a.

[95] Cf. J. BEYER, *Le droit de la Vie consacrée*, I, 60. L'auteur distingue dans la typologie créée, à partir de la nature, la vie monastique, la vie apostolique, la vie séculière, comme «trois types de vie fondée sur la vie et l'exemple du Christ» liés à des exigences fondamentales qui leur sont propres (cf. *ibid*.). Cf. aussi ID., «De novo iure. I», 423; 427-429, pour d'autres distinctions typologiques possibles.

[96] Cf. G. GHIRLANDA, «Carisma collettivo», 131.

[97] Cf. V. DE PAOLIS, *La Vita consacrata*, 209.

[98] Cf. J. BEYER, *Le droit de la Vie consacrée,* I, 60. Pour X. OCHOA, «Modus determinandi patrimonium», I, 334, «munus» équivaut à apostolat, mission, ministère, oeuvre propre de l'institut, et indique la relation de l'institut avec et dans l'Eglise.

[99] Cf. G. GHIRLANDA, «Carisma collettivo», 131; *Il diritto nella Chiesa*, 193.

[100] Cf. S. RECCHI, «Gli Istituti», 174. Cf. V. DE PAOLIS, *La Vita consacrata*, 209.

tâche spécifique qu'il a à accomplir dans l'Eglise et dans le monde[101]. En ceci, «*finis*» peut coïncider au moins en partie avec «*munus*» (qu'utilise *PC* 2b) ou la fonction de chaque institut[102]. Quant à l'emploi de «*spiritus*» comme un élément, parmi d'autres, de spécification du patrimoine, il est difficile, dans une certaine mesure, de le concilier avec celui de «*spiritus*» utilisé comme un vocable «unique» à la place de «*charisma*» d'un institut, tel que nous l'avons vu plus haut[103]. Se situant dans le *Code* tantôt comme une partie, tantôt comme un tout, il n'est donc pas entièrement porteur de sens univoque, ni plus juridiquement déterminé que le mot qu'il avait remplacé dans certains canons. Les «*saines traditions*» seraient des éléments légitimes qui se sont rajoutés, avec le temps, à cause des conditions historiques, culturelles, sociales, ecclésiales, canoniques du moment, en ce qui regarde la nature, la finalité, l'esprit et le caractère de l'institut, en continuité créatrice et en même temps en conformité à l'inspiration des origines[104]. Certains auteurs, s'appuyant sur *GS* 53, en indiquent des éléments objectifs constitués par des usages, des pratiques, des doctrines, des rites, des modes de vie, des observances, etc[105]. Enrichissant ainsi le patrimoine et s'avérant être en réalité des modalités d'interprétation et de réalisation du charisme reçu aux origines, les saines traditions développent dans le temps ce qui avait déjà été en quelque sorte présent aux origines de l'institut[106].

Quant à «*indoles*», le vocable reuqiert, de par son importance et sa complexité, un peu plus d'attention, c'est pourquoi nous le traitons en dernier. Etymologiquement, il signifierait des qualités, talents ou traits innés, des dispositions de caractère, qui portent naturellement plutôt vers

---

101 Le can. 66 (futur 677) affirmait ainsi, en Session IX (*Series altera*), 21-26 janv. 1980, que la mission et les œuvres propres des instituts «ad substantiam charismatis instituti pertinent» (*Comm.* 13 [1981] 201; 210).

102 Pour X. OCHOA, «Modus determinandi patrimonium», I, 343-344, «munus», situant l'institut dans l'Eglise, désignerait son apostolat, ministère ou mission, l'œuvre qui lui est propre, telle que l'Eglise lui a confiée.

103 Cf. ch. IV, le texte auquel se réfèrent les ntt. 87-89.

104 Cf. V. DE PAOLIS, *La Vita consacrata*, 210. En effet, pour A. MONTAN, «Costituzioni. Attenzioni giuridiche», 180, de telles traditions «sono sane se sono rispondenti all'ispirazione delle origini».

105 Cf. X. OCHOA, «Modus determinandi patrimonium», II, 103.

106 Cf. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 193; «Carisma collettivo», 131. X. OCHOA, «Modus determinandi patrimonium», II, 108, définit en ce sens les saines traditions comme «quid intrinsecum, vitale et naturae rei respondens, quoties non agatur de *mutanda* substantia rei, sed tantum de illa melius *accomodanda* determinatis condicionibus vel adiunctis» (l'italique se trouve dans le texte).

telle ou telle chose[107]. Traduit en français dans les documents du Concile et dans le *Code* par «caractère», le concept est difficile à définir avec plus d'exactitude, et l'extension précise qu'on lui attribue varie d'un auteur à l'autre, d'un document à l'autre, et même d'un endroit à l'autre d'un même document. Il semble aussi que, entre le Concile et le résultat final du *Code*, une évolution ou une précision de sa portée se soit opérée. Le sens dans lequel l'avait utilisé le Concile, indiquait à certains endroits une forme particulière de vie consacrée à mener par ces instituts liée au type de leur activité propre: la prière ou contemplation d'une part, et les œuvres extérieures, l'apostolat, le ministère pastoral, la mission, d'autre part (cf. *LG* 44b; *PC* 2c; 3a; 9a; 20a et b; *CD* 33b; 35.1), et donc par voie de conséquence, «*indoles*» peut être contemplative ou apostolique. D'autres endroits semblent l'utiliser plutôt à propos des grandes catégories d'instituts, comme instituts religieux, sociétés de vie commune, instituts séculiers (cf. *PC* 1d), d'où l'on peut parler de «*indoles*» séculière ou religieuse. Ailleurs encore le mot concerne la distinction entre les instituts laïcs et cléricaux, ce qui indiquerait «*indoles*» laïque ou cléricale de ces instituts (cf. *PC* 10b; 11a; 15c). Ce sont donc ces deux derniers types d'application de «*indoles*» de *PC* qui correspondraient à une nouvelle spécification, celle de «*natura*», à peine vue[108], et que le can. 578 rajoute aux autres éléments de *PC*, par une sorte de détachement de certains éléments de «*indoles*» de type davantage juridique, qui sont transférés maintenant sur «*natura*», ce qui, semblerait-il, vient affiner ainsi la réflexion sur les composantes ou les implications théologico-canoniques du charisme[109].

Les auteurs attribuent à «*indoles*» un sens plus particulier ou, au contraire, plus large. La première signification le ferait comprendre comme un parmi tous les autres éléments caractérisant le patrimoine de l'institut, et une spécification ultérieure d'un institut de vie consacrée[110]. A l'intérieur d'un type plus grand d'instituts, *genus*, correspondant à présent à la mentionnée «*natura*», p. ex. institut religieux, ou institut séculier[111], «*indoles*» indiquerait alors une espèce plus précise, p. ex. un in-

---

[107] Cf. F. GAFFIOT, «Indoles», 806.

[108] Cf. ch. IV, le texte auquel se réfèrent les ntt. 95-97.

[109] C'est aussi l'extension que donnent à «natura» V. De Paolis et G. Ghirlanda, cf. IV, ntt. 96 et 97.

[110] Cf. V. DE PAOLIS, *La Vita consacrata*, 210; G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 193.

[111] Pour V. DE PAOLIS, *La Vita consacrata*, 210, la distinction de «natura» de différents instituts reposerait sur un critère canonique, juridique, à la différence de «indoles», qui va au-delà de cet aspect. Pour les rédacteurs du *Codice di Diritto canonico*

stitut religieux voué aux œuvres d'apostolat ou bien à la contemplation (ce qui s'opérerait plutôt en fonction des activités différentes), ou désignerait encore leur ultérieure spécification, p. ex., parmi les instituts voués aux œuvres apostolat, les instituts conventuels, canoniaux, etc. (ce qui refléterait l'évolution historique de la vie consacrée). «*Indoles*» correspondrait donc à la distinction d'espèces à l'intérieur d'un genre[112]. Marque distinctive de l'institut, il se présenterait comme une caractéristique essentielle non seulement du point de vue juridique, mais aussi celle qui donne du relief à tous les autres aspects de cet institut[113], et donc aussi à sa nature, sa finalité, son esprit. Au can. 578, il est une partie d'un tout qu'est le patrimoine qui serait, à son tour, selon ce qu'admet communément la doctrine, un équivalent de charisme[114]. Toutefois, pour un lecteur qui dispose du texte écrit des

---

commentato, édité par *Quaderni di Diritto ecclesiale*, 510, «natura» caractérise un institut sous son aspect théologico-canonique. En *Comm.* 7 (1975) 81, le Relateur, M. Said, parle de «indoles […] saecularis», plutôt que de «natura», pour les instituts séculiers, et donc encore au sens «conciliaire» mais, comme il semble, le langage est encore assez labile ou non technique.

112 Cf. G. GHIRLANDA, «Carisma collettivo», 131; ID., *Il diritto nella Chiesa*, 193. Ceci coïncide avec la présentation qu'en fait le *Coetus* «De Institutis Vitae Consecratae» en Session I (*Series altera*), 19-22 juin 1978 (cf. *Comm.* 10 [1978] 171; cf. aussi, en Session XIV, 4-9 déc. 1972, les termes «canonicalia» et «conventualia» comme «verba […] adiectiva quae bene definiunt indolem propriam harum specierum Institutorum», *Comm.* 27 [1995] 277; et «indoles specifica eminenter apostolica» de ces instituts, dans la *Relatio*, *Comm.* 7 [1975] 75). Dans le même sens, X. OCHOA, «Modus determinandi patrimonium», II, 111, fait la différence entre «finis genericus» d'un institut, qui donne lieu à la distinction tripartite générale des instituts (et donc selon leur «natura»), et «finis specificus» qui donne lieu à ces différentes espèces ultérieures d'instituts (et donc selon leur «indoles»). La question de la typologie des instituts de vie consacrée a été une des plus complexes à débattre en *Coetus* (cf., ainsi, *Relatio*, *Comm.* 7 [1975] 70-71; 71-85; Session I (*Series altera*), 19-22 juin 1978, *Comm.* 10 [1978] 174-177), avant de trouver une solution pacifiquement acceptée par tous, et qui est celle du *CIC* 1983; cf. J. BEYER, *Le droit de la Vie consacrée*, I, 55-59; ID., «Le deuxième projet», 125-126; D.J. ANDRÉS GUTTIÉREZ, «Le innovazioni», 549; G. GHIRLANDA, «La tipologia degli Istituti di Vita consacrata», surt. 216-222.

113 Cf. V. DE PAOLIS, *La Vita consacrata*, 210.

114 Originairement (Schéma 1977), le contenu du can. 578 faisait partie du §2 du can. 89, à la suite du §1 sur la multitude d'instituts dans l'Eglise pourvus de charismes différents, de façon que les éléments énumérés en ce §2 (*natura*, *finis*, *indoles*) en rapport avec la pensée de fondateurs et leur projet, se référaient proprement à ces charismes différents des instituts du §1 (cf. Session II [*Series altera*], 13-18 nov. 1978, *Comm.* 11 [1979] 25; 39-40). Ainsi, pour J. BEYER, *Le droit de la Vie consacrée*, I, 59, ce can. 578 «donne une certaine analyse d'un charisme de fondation». Pour V. DE PAOLIS, «Gli istituti di vita consacrata», 69-70, «carisma del fondatore»

canons, fidèle ou Pasteur qu'il soit, sans avoir la possibilité d'aller chercher des parallèles dans l'ensemble du Concile, dans les documents du Magistère et dans l'*iter* de l'élaboration du *Code*, cela n'est pas tout à fait évident.

Dans les canons où «*indoles*» remplace le supprimé «charisme», il apparaît à présent en compagnie du seul «*spiritus*» (can. 708), ou de deux autres tournures, «*natura*» et «*finis*» (can. 588 §3), ou bien encore de «*finis*» et «*spiritus*» (can. 722 §2). Il semblerait aussi représenter tantôt la nature et la finalité qui manquent dans l'énumération du premier canon, tantôt l'esprit qui fait défaut dans le deuxième, tantôt aussi la nature qui n'est pas citée au troisième, et englober ainsi d'autres éléments du patrimoine de l'institut. Sauf si l'on admet que l'énumération du can. 578 n'est techniquement pas complète et donc qu'elle n'est pas «normative» pour remplacer et décliner de manière détaillée «*charisma*», ce qui serait d'ailleurs encore à démontrer, peut-être faudrait-il alors reconnaître que les formules des autres canons à peine citées sont simplement incomplètes et non satisfaisantes quand elles présentent, de façon délibérée ou non, deux ou trois composantes à la place d'un ensemble. Certains auteurs et ouvriers de la codification y voient même une négligence[115]. Ou bien on peut penser que «*indoles*» y soulignerait une spécification plus importante que les autres de ce «patrimoine-charisme» d'un institut, et pourrait, selon certains auteurs, être caractérisé comme une synthèse de la nature, du but et de l'esprit de l'institut[116]. S'il est compris dans ce sens plus global, «*indoles*», reprenant et représentant ces autres caractéristiques, se rapprocherait plutôt de «physionomie propre», ou d'«identité»[117]. Ainsi, certains auteurs indiquent «iden-

---

est appelé dans ce canon, à la suite du Concile, «patrimonium». Cf. Y. SUGAWARA, «Concetto teologico e giuridico», 268. Pour les commentateurs du can. 578, du *Code* de Salamanque, le patrimoine exprime l'identité charismatique de l'institut (cf. *Código de Derecho Canónico*, 360), et ceux du *Codice di Diritto Canonico commentato*, 515, constatent, à propos de la substitution de «*charisma*» par «*patrimonium*», «il senso rimane tuttavia lo stesso: il *patrimonio* è la realtà carismatico-dinamica degli istituti, che si arricchisce nella storia ed è suscettibile di sviluppi».

115 Cf. J. BEYER, «De novo iure. I», 424.

116 Cf. B.J. SWEENEY, «The patrimony of an Institute», 76. Il semble que X. OCHOA, «Modus determinandi patrimonium», II, 100, identifie en quelque sorte, dans ce sens, «indoles specifica Instituti» et «patrimonium».

117 Cf. V. DE PAOLIS, *La Vita consacrata*, 210. V. MOSCA, «Il carisma negli Istituti religiosi», 204, précise qu'une telle identité a souvent été affirmée à travers le «quatrième voeu», la pratique qui, abandonnée durant tout un temps, est reprise aujourd'hui (cf. *ibid*., 205). Selon V. De Paolis, la reprise de la pratique du quatrième voeu, serait donc souhaitable, dans la perspective même du *CIC* qui encourage le

tité» comme préférable à «caractère» pour sa traduction, car traduire «*indoles*» par «caractère» semble ne pas rendre avec suffisamment de précision tout le contenu qu'on a voulu lui attribuer, ou faudrait-il alors dire de ce caractère qu'il est «intrinsèque» à ce qu'est un institut, comme sa note justement caractéristique et particulière[118]. C'est pour cela que l'on comprend quelquefois «*indoles*» comme «nature», au sens de ses traits natifs. Et c'est sans doute en ce sens que pour le Secrétaire de la Commission, en avril 1979, les deux expressions étaient équivalentes, mais, au vote final, «*indoles*» a été trouvé plus adapté que «*natura*» par la majorité des consulteurs[119]. Il synthétiserait ainsi ce qui détermine la particularité de chaque institut, ce qui le fait être lui-même en son individualité, dans sa singularité, son «*proprium*»[120]. Pour un auteur, il correspond donc à la constitution intime, interne et externe d'un institut, en ce qui concerne ses éléments théologico-juridiques originaires[121]. Le document *Mutuae relationes*, publié conjointement, – entre diverses sessions de travail du *Coetus* «De Institutis Vitae Consecratae», le 14 mai 1978, – par la S. Congrégation pour les Religieux et les Instituts Séculiers et la S. Congrégation pour les Evêques, précise, en référence à *LG* 44; *CD* 33 et 35, que c'est pour cette raison que l'Eglise soutient et défend le caractère propre («*indoles*») des instituts. En outre il affirme que ce caractère comporte un style particulier de sanctification et d'apostolat, à prendre nécessairement en compte dans l'insertion des religieux

---

mode propre de vivre les conseils, et exprimerait ainsi les caractéristiques charismatiques propres de l'institut (cf. V. DE PAOLIS, *ibid*., 204, nt. 180).

[118] Cf. J. BEYER, *Le droit de la Vie consacrée*, I, 61; B.J. SWEENEY, «The patrimony of an Institute», 88; V. MOSCA, «Il carisma negli Istituti religiosi», 204.

[119] Cf. Session IV [*Series altera*], 23-29 avr. 1979, *Comm.* 11 (1979) 309-310. Cf. aussi pour «indoles» compris auparavant au sens de nature, en Session XIV, 4-9 déc. 1972, *Comm.* 27 (1995) 276. En tranduisant l'encouragement du Concile à abandonner les œuvres qui ne correspondent plus à l'esprit et à «germana indoles» des instituts, la version française donne, en *PC* 20c, «nature véritable», voulant dire par là, justement, identité ou essence d'un institut. En ce sens, la *Relatio* des Sessions I-XVI constate que l'action d'apostolat des instituts appartient «ad ipsam naturam vitae religiosae», non de façon vague, abstraite, et plus précisément encore, «ad naturam ipsam horum institutorum» (cf. *Comm.* 7 [1975] 65 et 66). Cf. aussi IV, nt. 155.

[120] Cf. V. DE PAOLIS, *La Vita consacrata*, 210; J. BEYER, *Le droit de la Vie consacrée*, I, 61. Tel est le sens que semble lui donner aussi le m. p. *Ecclesiae Sanctae* 12b, qui attribue un rôle particulier à «indoles» et «finis», demandant à les définir clairement dans les constitutions des instituts à travers des normes juridiques adéquates.

[121] Cf. X. OCHOA, «Modus determinandi patrimonium», I, 344.

dans la vie de l'Eglise, pour conserver leur identité, si importante dans les temps de changements culturels et ecclésiaux actuels (cf. *Mutuae relationes* 11b-c).

C'est le sens que semblent lui attribuer d'autres canons, lorsqu'ils parlent de «*indoles et finis*(*-es*)» (ou inversement, «*finis et indoles*») comme le *duo* décisif du mode propre de vie d'un institut à mener dans le diocèse (cf. can. 611, 1°), de la pratique des conseils évangéliques (cf. can. 598 §1), de la séparation du monde des instituts religieux (cf. can. 607 §3), de la formation des religieux après la première profession (cf. can. 659 §2), de la probation et de la formation des sociétés de vie apostolique (cf. can. 735 §3)[122], ou encore de la participation et de la consultation des instituts religieux (cf. can. 633 §2), et de la collaboration ordonnée par l'évêque dans son diocèse, entre instituts et entre ceux-ci et le clergé séculier (cf. can. 680). C'est pourquoi, pour protéger cette identité (et la vocation) de l'institut, le can. 587 §1 demande que le code fondamental de chaque institut contienne, outre les éléments énumérés au can. 578, et donc, le patrimoine (cf. aussi m. p. *Ecclesiae Sanctae* II, 12a), de prendre aussi en compte, par des normes appropriées, le gouvernement, la discipline des membres, leur incorporation et leur formation, et l'objet des liens sacrés, et par là d'y composer harmonieusement en un tout les éléments spirituels et juridiques (can. 587 §3). Un des moyens, ensuite, de garder un tel patrimoine qui protège une telle identité, sera la juste autonomie de vie reconnue aux instituts au can. 586.

Mais, même dans ce sens plus général et englobant, tout comme pour les autres éléments énumérés pour qualifier le patrimoine, le «caractère» ou «*indoles*» de l'institut ne peut pas être précisément retenu comme l'équivalent de «charisme», car il dépend de celui-ci, comme sa spécification. Etant sa source, c'est le charisme qui déteint sur le caractère d'un institut et le détermine, et non inversement, ce qui indique simultanément le lien étroit et la différence entre les deux notions[123].

---

[122] On peut y rajouter le can. 652 §2, qui demande de tenir compte dans la formation des novices des instituts religieux de «indoles et spiritus, finis et disciplina». Dans les discussions de travail sur ces canons, le mot «charisme», comme nous l'avons vu, avait fréquemment émergé. Ce qui témoigne de la proximité de ce que veut exprimer «indoles» de l'institut avec ce que représente le cœur du charisme de l'institut.

[123] Cf. X. OCHOA, «Modus determinandi patrimonium», I, 344; F. VIENS, *Charismes et Vie consacrée*, 87.

1.2.5 Référence au charisme des fondateurs, au charisme de fondation, pour la détermination du patrimoine des instituts, dans l'*iter* du *CIC*

En effet, la liste énumérant les éléments du patrimoine et le patrimoine lui-même font appel à «la pensée des fondateurs et leurs projets» («*fundatorum mens atque proposita*»). Il s'agit ici de la nature, de la finalité, de l'esprit et du caractère de l'institut, tels qu'ils ont été définis par le fondateur et reconnus par l'autorité ecclésiastique compétente (cf. can. 578), et complétés par les justes traditions de l'institut, toujours en conformité avec ce qu'a établi le fondateur[124]. L'esprit et les intentions de celui-ci forment un «idéal» («*ideale*») qui, loin d'être une chose abstraite, possède un contenu précis, à exprimer dans le code principal de l'institut, par des normes fondamentales d'ordre aussi bien spirituel que disciplinaire, qui exposent, selon les consulteurs de la Commission, à travers tous ces éléments, les qualités essentielles et particulières de l'institut[125]. C'est dans ce sens que J. Beyer dit que le patrimoine complet de l'institut est formé à partir de son origine, sa source, sa vie qui continue dans l'Eglise en conformité à cette origine[126]. Le concept de «*patrimonium*» a donc l'avantage de pointer sur ce moment originaire, l'héritage reçu de *Pater*-fondateur, enrichi dans le temps d'autres biens[127]. Il a été hérité en tant que tel du droit romain, où il signifiait un ensemble de biens, de valeur économique, dont disposait *paterfamilias*, et où les Grecs incluaient aussi d'autres éléments, réels, personnels, cul-

---

[124] Deux consulteurs remarquaient en Session XIII, 24-29 avr. 1972, que «mens fundatorum», comme élément immuable, ne peut pas être mis sur la même ligne d'importance que les saines traditions qui sont modifiables (cf. *Comm.* 27 [1995] 216). Pour X. Ochoa, cette «mens et spiritus fundatoris» comprend des éléments qui, tout en étant «historice obiectiva», sont aussi «entitative subiectiva», par la difficulté de leur identification vraie et concrète, tout n'étant pas toujours consigné par écrit dans des documents authentiques: «intentio, finis operantis, desideria, proposita, voluntas» (nous avons mis les expressions au nominatif). Selon Ochoa, lorsque les éléments (fin spécifique, moyens, œuvres propres, et aussi esprit explicitement déterminé) ne sont pas clairs à partir de la documentation objective, «iuxta propriam verborum significationem in textu et contextu» (can. 18 *CIC* 1917 [cf. can. 17 *CIC* 1983]), on recourt, pour leur identification et interprétation, par analogie avec l'interprétation des lois ecclésiastiques, à d'autres critères, davantage subjectifs, tels que «mens legislatoris» (cf. X. OCHOA, «Modus determinandi patrimonium», II, 100 et 101).

[125] Cf. *Relatio Comm.* 6 (1974) 75-77; cf. aussi Session XIII, 24-29 avr. 1972, *Comm.* 27 (1995) 216.

[126] Cf. J. BEYER, «De novo iure. I», 424.

[127] Pour *Código de Derecho Canónico*, 360, ce patrimoine est constitué par «el conjunto de bienes de diverso tipo presente en la mente e intenciones del fundador, transmitidos a sus seguidores y corroborados por la Iglesia».

turels, rituels, etc., qui étaient inaliénables[128]. Alors qu'au *Code* de 1917, le concept renvoyait plutôt au droit patrimonial[129], au *CIC* 1983, il reçoit une sorte de «spiritualisation», débordant ce domaine restreint, englobant des richesses et biens spirituels, exprimés par ces élements divers constitutifs, ayant toutefois une incidence sur la forme et la structure de vie et d'activité de chaque institut[130].

La référence au fondateur reprend en effet l'idée qu'a rappelée le Concile, en reconnaisant, à l'action de l'Esprit Saint, cette fonction fondatrice aux origines des instituts, qui influait et agissait par des hommes et femmes choisis (cf. *LG* 43a et b; 45a; *PC* 1b; 2a et b; 8a; 25a)[131]. On peut remarquer au passage que le concept de «*fundator*» s'est lui aussi «spiritualisé» dans le droit de la vie consacrée, de façon tout à fait analogue au «*patrimonium*», ayant signifié, dans l'ancien droit, davantage celui qui, posant une fondation dans un lieu, lui assurait des moyens matériels, souvent immobiliers, un patrimoine; le fondateur des instituts au sens moderne ayant plutôt été appelé «*conditor*» ou «*institutor*»[132]. C'est donc dans ces dons ou charismes des débuts que s'enracinent et se fondent les charismes des instituts, et la variété des instituts dans l'Eglise. Toutefois, de même qu'il n'a pas parlé de «charismes des instituts», ici non plus, le *Code* ne reprend pas l'idée conciliaire en sa forme déjà explicitée, à l'heure de la codification, par le Magistère pontifical, en particulier depuis *Evangelica Testificatio* de Paul VI, par des expressions plus précises, comme «charismes des fondateurs», et affinée encore, après la promulgation du *CIC* 1983, surtout par *Redemptionis donum* et *Vita consecrata* de Jean-Paul II, à travers d'autres expressions, telles «charismes originels» ou «des origines», «charismes de fondation», selon ce que nous avons vu. Aux cann. 576, 578, 588 §2, il est uniquement question de «la pensée [ou l'esprit] des fondateurs», de leur «projet», leur «but» ou «propos visé», ce qui constitue un référent ultime

---

128 Cf. X. OCHOA, «Modus determinandi patrimonium», I, 338-339.

129 *CIC* 1983 l'utilise dans ce sens aux cann. 121; 122, 1; 123; 638 §3; 1283 §3; 1285; 1291; 1295.

130 Pour X. OCHOA, «Modus determinandi patrimonium», II, 99, il s'agit ainsi de «patrimonium constitutionale seu spirituale proprii instituti».

131 Le Concile parlait de «*spiritus fundatorum*» (*LG* 45a), «*primigenia* […] *institutorum inspiratio*» (*PC* 2a), «*fundatorum spiritus propriaquae proposita*» (*PC* 2b), etc., pour rendre ce moment fondateur de différents instituts et types de vie religieuse, mais dans les discussions en *Aula* conciliaire, il a bien été question de «charismes de fondateurs», cf. notre ch. II, 56.

132 Sur «fundator», cf. J. FUERTES, «Ludus verborum», 337-340; 347-348; pour «institutor», cf. *Relatio*, *Comm.* 6 (1974) 75.

pour le patrimoine et les saines traditions d'un institut, ainsi que pour tous les éléments porteurs de ce dernier. C'est en effet aux intentions des fondateurs et à leur projet qu'on recourt au final (les saines traditions ne sont telles qu'en rapport avec eux), pour déterminer la vie, le développement et la croissance des instituts, leur identité et fonction, leur nature, finalité, esprit et caractère, leur patrimoine, qui, une fois reconnus tels par l'Eglise, entraînent aussi une exigence «canonique», et non seulement théologale ou spirituelle, celle de ne pas pouvoir être substantiellement modifiés et d'être maintenues par tous dans l'Eglise. Une telle exigence avait été érigée par la Commission en l'un des principes établis pour guider la révision du droit des religieux, le Principe II, donnant ainsi une importance fondamentale au droit propre des instituts de vie consacrée qui devait préciser et protéger le patrimoine de chaque institut, pour éviter leur nivellement par un droit commun trop détaillé, et éviter une perte ou une crise d'identité par une imitation indue des autres formes[133]. C'est pourquoi, les consulteurs mettent en garde contre des tentations de modification de ces éléments du patrimoine définis par les fondateurs sous l'action de l'Esprit, selon la grâce qui leur avait été donnée[134]. La même exigence a encore été rappelée pendant l'élaboration successive des canons, à cause des mutations diverses et parfois dangereuses que subissent en notre temps les instituts, alors que ces éléments constituent le noyau essentiel de ces instituts. Ces transformations qui les éloignent de leur esprit primitif, ont été introduites parfois aussi pour des raisons matérielles de survie, comme pour certains instituts monastiques ou, pour d'autres, pour des raisons canoniques de reconnaissance[135]. Or, cette *mens* des fondateurs, selon ce que constatait le Président de la Commmission «De Institutis Vitae Consecratae», joue un rôle prépondérant aussi vis-à-vis des lois des instituts, étant donné que celles-ci, à cause des conditions et des aléas des temps, peuvent parfois ne pas y correspondre, alors que cette «idée» ou «idéal» du fondateur peut quelquefois être mieux pris en compte par des lois ultérieures[136].

---

[133] Cf. «Principia quae iuris Religiosorum recognitionem dirigant», *Comm.* 2 (1970) 171.

[134] Cf. *Relatio*, *Comm.* 6 (1974) 75.

[135] Cf. *Relatio introductiva*, Session XIII, 24-29 avr. 1972, *Comm.* 27 (1995) 237 et *Relatio. Secunda pars*, Session XIII, 24-29 avr. 1972, *Comm.* 27 (1995) 262.

[136] Cf. Session XII, 22-27 nov. 1971, *Comm.* 27 (1995) 149. V. DE PAOLIS, *La Vita consacrata*, 210, remarque que s'il arrivait tout de même qu'à cause des conditions sociales, ecclésiales, de la discipline canonique, de la mentalité ambiante et des circonstances du temps, une inspiration originaire n'eût pas pu être accueillie et traduite

Cependant, de nouveau on peut s'étonner d'une telle non-prise en compte dans ces canons des acquis et des affinements doctrinaux magistériels, ne serait-ce que par une brève mention des «charismes des fondateurs» qui ont été reconnus comme fondement et origine des «charismes des instituts», et qui résumaient à eux deux de façon succinte et pertinente, mais sans exclure d'autres modes d'expresssion, les diverses locutions qui essayaient de rendre à leur façon la même réalité. On peut en être d'autant plus surpris que le mentionné Principe II des «*Principia quae Iuris Religiosorum recognitionem dirigant*», à quelques années avant l'emploi «officiel» des expressions par Paul VI, affirmait déjà la nécessité de laisser la liberté suffisante aux instituts dans le droit commun, afin qu'ils puissent tendre à leur fin et évoluer selon de tels charismes: «*iuxta propriam indolem et charismata quae a Fundatoribus receperunt et continuo a Spiritu recipiunt*»[137]. Ensuite, pendant le travail de l'élaboration des canons sur la vie consacrée, de nouveau, une telle expression a été utilisée plusieurs fois, sans aucune difficulté[138]. Comme le soulignait le Secrétaire de la Commission, le père R. Bidagor, en Session III, 22-26 janvier 1968, la fondation d'un institut constitue en effet un acte charismatique[139]. On reconnaissait aussi explicitement le droit-

---

de façon adéquate dans ces éléments du patrimoine, l'autorité de l'Eglise pourrait faciliter sa meilleure prise en compte, selon les projets primitifs du fondateur, dans le cadre d'une mentalité plus ouverte et d'une législation plus flexible et mûrie, ultérieurement. Cf. X. OCHOA, «Modus determinandi patrimonium», II, 102.

[137] Pour le texte, lu et discuté en Session III, 22-26 janv. 1968, cf. *Comm.* 18 (1986) 180. La *Relatio* des Sessions I-IV (1966-1968) rédigée par M. Said ne rapporte plus «*charisma*», mais «*spiritus fundatoris*» pour ce même Principe. Cependant; le fait de parler, dans l'introduction, de «*motio charismatica*» que l'Esprit Saint a suscitée dans les fondateurs pour faire naître les instituts religieux, traduit la conscience que pour le *Coetus* les expressions étaient entièrement équivalentes et concernaient la même réalité (cf. *Comm.* 2 [1970] 168-169; 171). Ce Principe, élargi à d'autres étapes où était impliquée l'autorité compétente de l'Eglise (interpréter les conseils évangéliques, modérer leur pratique par des lois, constituer des formes stables de vie par l'approbation, veiller ultérieurement à ce que les instituts puissent croître et fleurir selon «*spiritum fundatorum et sanas traditiones*»), est passé dans le *Code* lui-même, cependant sans «*charisma*», au can. 576.

[138] Même lorsqu'un consulteur, à propos du futur can. 588 §3 sur les instituts laïcs, doutait que «*munus*» d'un institut puisse être établi par le fondateur, affirmant qu'il l'était plutôt par la hiérarchie, – fait d'ailleurs non confirmé par le *Code* qui a précisé qu'il l'était «a fundatore vel legitima traditione», – ce même consulteur soutenait le «carisma del fondatore come fatto costitutivo che riguarda anche la struttura dell'istituto» (*Comm.* 11 [1979] 60).

[139] Cf. *Relatio*, *Comm.* 18 (1986) 191. Le p. Bidagor avait travaillé aussi comme expert au Concile.

devoir de l'Eglise de discerner, d'aider et de promouvoir ces charismes des fondateurs[140]. On exprimait leur impact sur la structure et les activités de l'institut, et on posait aussi comme un principe le lien intime entre la vie consacrée et la vie apostolique, pour que les instituts attachent une importance primordiale à leur inspiration originaire et à leur mission dans l'Eglise, qui découlent du charisme des fondateurs[141].

Il a de même été question, dans les discussions de la Commission, de «charismes de fondation» («*charismata fundationis*»), et donc encore en anticipation par rapport aux documents pontificaux, et notamment à *Vita consecrata* de Jean-Paul II. Ainsi, selon ce qu'explique un consulteur lors de la discussion en *Coetus* de la Session XIII, 24-29 avril 1972, le can. 1 du moment (can. 89; futur 577), – à propos de la diversité des instituts de perfection «*variis Spiritus charismatibus ornata*» du §1, – parlait en réalité de la fidélité à tenir envers «*charisma fundationis*», tel que le présentait le §2 du canon (devenu futur can. 578), à travers «*mens* […] *fundatorum atque proposita*» relatifs à «*natura, finis et indoles necnon sanae traditiones*»[142]. On estimait ainsi que le fait de ne pas prendre en compte un tel charisme de fondation pouvait être une grave cause du nivellement entre les instituts, lorsque certains d'entre eux adoptent des modes et des formes de vie propres d'un autre type d'instituts, p. ex., entre les instituts religieux et séculiers[143]. De même, il en a été explicitement question à propos des sociétés de vie commune qui, de par leur «*carisma di fondazione*», souhaitent être comptés parmi

---

[140] Cf. *Votum* de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, 28 févr. 1978, sur le I[er] Schéma du *Code*: «è necessario affermare il diritto e il dovere della Chiesa di riconoscere e autenticare i *carismi dei Fondatori* e di assisterli e aiutarli (cf. *PC* 1, *LG* 44-46)» (PCCICR, COETUS SPECIALIS «DE INSTITUTIS VITAE CONSECRATAE», *AD* I/II, ad n. 5).

[141] Cf. *Relatio* des Sessions I-XVI, *Comm.* 7 (1975) 66, sur les instituts voués aux oeuvres de l'apostolat. Sur le lien et la différence entre la notion de charisme et celle de mission, cf. M. DORTEL-CLAUDOT, *Que mettre dans les Nouvelles Constitutions*, 35, et ID., *Charisme, refondation*, 10.

[142] Selon lui, ce can. 1 (futur can. 577, complété par can. 578) traitait de «res spiritualis», et donc de celles qui ne pouvaient pas subir de changement, alors que le can. 2 (futur can. 587 §§1-2), en énumérant les éléments à inclure dans le code principal de l'institut (en plus de ceux que donnait le can. 1 §2 qu'il cite), à savoir les normes concernant la vie, le gouvernement et la discipline, parlait de «res iuridica», et donc «de modalitate qua fieri possunt eventuales mutationes in normis Institutorum» (*Comm.* 27 [1995] 215).

[143] Selon un consulteur en Session I (*Series altera*), 19-22 juin 1978, cf. *Comm.* 10 (1978) 164. Cf. aussi ch. IV, le texte relatif à la nt. 133.

les instituts de vie consacrée[144], ou au contraire, au sujet de celles parmi ces sociétés, qui de par leur «*charisma fundationale*» ne le souhaitent pas[145]. La doctrine explicitera par la suite les divers liens qui existent entre les charismes du présent, rattachés à celui des origines de l'institut. Ainsi, à part le charisme *du* fondateur qui serait individuel et irrépétible, le charisme collectif *de* fondateur, destiné davantage à la constitution d'un corps ecclésial, enrichirait, tout ensemble avec le charisme du noyau des premiers compagnons, le charisme collectif de fondation. La grâce des origines, continuée dans le temps par les disciples qui donnent ensuite corps, par leurs propres charismes et par les justes traditions, à ce projet fondateur, contribue avec eux au patrimoine de l'institut. Toutes ces grâces font partie du charisme collectif de chaque institut[146]. Ainsi, s'il est vrai que «le charisme est dans les personnes», il est tout autant vrai qu'il est aussi «incarné dans un corps», de telle manière qu'un «institut est avant tout un corps socio-ecclésial "porteur d'un charisme"» ou son «vecteur»[147].

1.2.6 Une vraie synonymie?

Force est de constater que malgré tout cela, «charisme de l'institut», «charisme de fondateur», et «charisme de fondation» ont été remplacés par d'autres locutions. Tous les éléments constitutifs du patrimoine, offerts comme une précieuse spécification du Concile, sont donc une excellente acquisition ou plutôt une explicitation des éléments déjà connus ou reconnus à divers titres dans la pratique et dans la théologie, permettant d'affiner au fur et à mesure la doctrine et la discipline de la vie consacrée. Cependant, et contrairement à la logique d'une telle démarche de clarification, l'utilisation d'un, de deux ou trois éléments à la place d'un ensemble, – à moins de n'être qu'une figure littéraire, méto-

144 Cf. Session IV (*Series altera*), 23-29 avr. 1979, *Comm.* 11 (1979) 298.

145 Cf. *Relatio complectens* reprenant les *Animadversiones* des pères au Schéma de 1980, *Comm.* 15 (1983) 86).

146 La littérature est abondante à ce sujet. Sans que nous puissions nous y étendre, en guise de synthèse, cf. G. GHIRLANDA, «Carisma collettivo», 132-133, sur qui nous nous basons aussi pour cet éclaircissement. Pour une très bonne explication de la différence et du lien entre le charisme des disciples, et celui des fondateurs, cf. M. DORTEL-CLAUDOT, *Que mettre dans les Nouvelles Constitutions*, 17-18; ainsi qu'entre le «charisme de fondation» et le «charisme de continuation», cf. ID., *Charisme, refondation*, 6-7.

147 M. DORTEL-CLAUDOT, *Charisme, refondation*, 4 et 5. L'auteur cite aussi (cf. *ibid*., 5) d'autres noms attribués parfois au «charisme de fondation»: «charisme de création», «charisme initial», «grâce de lancement».

nymique, celle-ci étant difficilement concevable dans un texte juridique de précision, – fait quelquefois perdre de vue le tout composé au profit d'une partie. La considération d'un fragment, sans même peut-être que ceci ait été voulu, ne peut remplacer en effet la réalité unitaire. De plus, comme nous l'avons vu, même le remplacement par une unique expression «*patrimonium*», est une simplification seulement en apparence, car pour le qualifier on est obligé de recourir à toute une série de tournures d'explication[148]. Le fait du caractère non-symétrique de toutes ces expressions, c'est-à-dire de la correspondance incomplète de ces équivalents présumés de «charisme(s)», est en effet facilement repérable et peut être illustré par cette traduction un tant soit peu approximative au moyen d'un seul mot, ou par un recours à deux ou trois autres expressions qui ne peuvent pas vraiment rendre le sens du mot originaire éliminé. Si l'on ne peut donc pas parler d'une synonymie complète, – car «patrimoine», malgré la richesse du nouveau concept canonique, ne peut pas tout à fait remplacer «charisme», et il ne le prétend même pas, semble-t-il, et encore moins ses composantes, – c'est parce ces expressions ne se situent pas au même niveau que celui-ci, don de Dieu posé en amont de tous ces éléments, qui «s'incarne» ou se concrétise à travers eux, dont il est principe et fondement[149]. Il y a en effet non seulement une différence chronologique entre ces divers éléments, mais aussi une différence de sujets qui participent à ce processus dynamique, depuis sa source en Dieu, Auteur du don, jusqu'en ses effets dans l'homme et dans la société ecclésiale. Et ceci indique aussi bien leur diverse importance, en même temps que leur commune dépendance à chaque moment de ce fondement premier. Les éléments du patrimoine qui ont été définis par les fondateurs, parfois avec les membres du premier groupe, sous l'action de l'Esprit et selon la grâce qui leur avait été donnée[150], enrichis et explicités également par les générations suivantes et reçus en Eglise et par l'Eglise, ne peuvent être cristallisés et transcrits à ces étapes ultérieures que sous l'action du même Esprit, mais toujours à partir de la source et du fondement que constitue ce don de Dieu des origines.

Plutôt donc que d'une substitution ou d'une traduction, pourrait-on parler plus positivement d'une tentative d'analyse ou d'une manière

---

148 Cf. ch. IV, 1.2.4 et 1.2.6, le texte auquel se réfèrent les ntt. 92-123.

149 Pour X. OCHOA, «Modus determinandi patrimonium», I, 344, «charisma» signifierait en effet le don de l'Esprit Saint, qui est source et cause ultime des différents éléments énumérés du patrimoine.

150 Cf. *Relatio*, *Comm.* 5 (1973) 68, n. 19, qui se réfère au can. 1 (89), en lien avec *LG* 43 et *PC* 1; 8.

d'approfondir le charisme et ses implications, à travers les éléments constitutifs théologico-juridiques des instituts de vie consacrée qui en dépendent, et donc, d'une précieuse contribution à l'éclaircissement de la doctrine. Cependant, on peut constater que ces locutions non plus, ne sont pas aussi unanimement comprises qu'on voudrait bien le croire, ni aussi facilement déterminables; selon certains auteurs, elles se recouvrent aussi partiellement[151]. Les discussions en *Coetus* «De Institutis Vitae Consecratae» témoignent aussi de cette difficulté, même si au fond ce sont elles qui ont tracé le chemin vers une meilleure compréhension des concepts[152]. Si donc il n'y a pas tout à fait une même réalité derrière tous ces mots, il y a quelque part une perte de sens, même si elle n'est peut-être pas voulue. Comme le remarque de façon autorisée J. Beyer, en qualité d'ex-membre du *Coetus* spécial d'études «De Institutis Vitae Consecratae», la présence des charismes à différents endroits des Schémas faisait en effet comprendre leur portée réelle, déterminant plusieurs domaines du droit et de la vie consacrée elle-même, dont la variété et le type des instituts, leur identité, leur gouvernement, l'apostolat, l'unité dans les instituts et entre eux, la vie personnelle des membres, et l'on pourrait y ajouter aussi la formation et la vie commune, etc.[153]. Or, cette visibilité immédiate s'est en quelque sorte perdue par l'utilisation d'un vocabulaire qui n'a plus la même transparence d'idées. On peut donc regretter cette «supression *in extremis*» d'une parole qui était plus à mettre en valeur qu'à retirer, d'autant plus qu'elle n'était ni générale, ni inutilisée, mais employée par les Pontifs Romains eux-mêmes, plus riche et plus profonde que les autres expressions[154].

---

[151] Cf. F. VIENS, *Charismes et Vie consacrée*, 266; X. OCHOA, «Modus determinandi patrimonium», I, 344.

[152] Quant à une éventuelle synonymie, en Session II (*Series altera*), 13-18 nov. 1978, à propos du futur can. 576 sur le rôle de l'autorité ecclésiastique par rapport aux instituts, aucune des formules proposées: «*spiritum fundatorum*», «*proprium patrimonium*», «*propria vocatio et missio*», «*proprium spiritum et sanae traditiones*» ne semblait exprimer le contenu voulu. Toutes ont été considérées insatisfaisantes, même si l'on a été contraint d'en choisir une, et c'est «*spiritum fundatorum et sanae traditiones*» qui a été retenu (cf. *Comm.* 11 [1979] 36-37). De même, p. ex., en Session IV (*Series altera*), 23-29 avr. 1979, à propos du futur can. 598 (can. 3 du moment), sur la manière propre d'instituts d'observer les conseils évangéliques, «natura» et «indole» sont considérées comme expressions équivalentes, par mgr Castillo Lara, Secrétaire du *Coetus* (cf. *Comm.* 11 [1979] 309).

[153] Cf. J. BEYER, *Le droit de la vie consacrée*, I, 54-55.

[154] Cf. J. BEYER, «De novo iure. I», 421; 423; ID., *Le droit de la vie consacrée*, I, 54-55. Cf. aussi F. VIENS, *Charismes et Vie consacrée*, 267; E. SASTRE SANTOS,

La solution serait alors, malgré la différence ou la nuance de sens des expressions du *Code*, de les considérer toutes, selon ce que propose J. Ochoa, comme désignation de la nature ou de la constitution spécifique des instituts de vie consacrée, comme expression chorale d'une même réalité plus générale, charismatique, et d'un même concept de fond. Cela semble aussi conforme à l'intention des pères de la Commission «De Institutis Vitae Consecratae». D'où aussi la possibilité de les utiliser quelquefois les unes pour les autres, en toute lucidité de leur limites respectifs, en tant que chaque formule expose davantage une étape ou un aspect particulier de cette même réalité. Ce serait un peu à l'image des différentes locutions pauliniennes utilisées pour dire les charismes, en toute leur extension, en leurs diverses facettes et implications, depuis le moment où le don sort de Dieu, à celui où il est reçu dans une réalité humaine qui l'exprime. Les éléments précisés sont donc à considérer, selon Ochoa, comme liés au «charisme» et au «patrimoine», en même temps. «Charisme» dirait davantage le don même de l'Esprit Saint offert à l'institut, en tant que la source ou l'origine ultime et surnaturelle dont découlent ces éléments particuliers du patrimoine, alors que «patrimoine» incluerait aussi bien, et le charisme, en tant qu'il se déploie, évolue et est gardé dans l'histoire, et tous ces éléments énumérés. Pour l'auteur, «patrimoine», – comprenant ces concepts ou aspects, tels que donnés à l'origine, mais aussi tels que développés au cours de l'histoire, et donc aussi des «saines traditions» de l'institut, – serait à considérer comme une notion plus générale, alors qu'il dépendrait en même temps du «charisme» dont il découle lui-même[155].

«Communio IVC cum Sede Apostolica», 13-14, nt. 37; commentaire au can. 578 par l'édition du *Codice di Diritto Canonico commentato*, 515.

[155] Pour X. OCHOA, «Modus determinandi patrimonium», I, 343-344, qui écrit en 1967, et donc bien avant que nos canons de 1983 ne fixent des éléments du patrimoine (cf. cann. 578, 587, etc.), «indoles», concernant tous les éléments théologico-juridiques originaires; «inspiratio» ou «spiritus», éléments théologiques décisifs pour la vie spirituelle; «forma vitae», élément (absent dans l'énumération du can. 578, cf. cependant can. 573) théologico-juridique qui touche la discipline, les usages et observances de l'institut; «munus» (repris de *PC*), désignent tous la «natura» ou constitution spécifique des instituts de perfection. Constitutifs aussi du patrimoine et exprimant la même réalité générale, ces éléments peuvent être parfois pris l'un pour l'autre, mais chacun apporte sa propre nuance. Ils découlent tous du charisme de l'institut. Cf. ch. IV, nt. 123. Sur la différence entre «charisme» et «patrimoine», cf. aussi ch. IV, nt 149. Pour la citation d'Ochoa en latin, que nous traduisons en français dans le corps du texte *supra*: «prout in decursu historiae evolutum est, explicatum, et conservatum», cf. *ibid*., 344.

1.3 *Causes de l'élimination du vocable*

Après toutes ces considérations qui nous ont amenés à voir les conséquences et les implications de la suppression de charismes à la veille de la promulgation du *CIC*, il est temps de s'interroger sur les causes de la démarche d'une telle gravité.

Il semble qu'un certain malaise de quelques pères vis-à-vis des «charismes», qui aurait conduit à l'élimination du vocable dans la version définitive du *Code*, pourrait venir de quelques motifs différents. Selon certains auteurs, il s'agirait d'abord de la crainte d'équivoques créées par un usage courant du mot ou par son acception étroite donnée par la théologie dite «traditionnelle», qui pesait encore en ces temps, et qui aurait été, de plus, alourdie par d'autres connotations nouvelles, polémiques[156]. De même on évoque aussi, à ce sujet, des précautions prises contre les erreurs consistant à réduire le charisme des instituts à leur activité extérieure, à leurs fins spécifiques, à l'apostolat, ou, à l'opposé, contre l'erreur d'identification des charismes avec leur seul élément intérieur, d'inspiration, sans prendre en compte l'aspect historique, ni un contenu précis, et en l'opposant de plus à l'aspect institutionnel de l'institut. Un autre argument connexe invoqué a été le caractère apparemment imprécis du mot[157], vague et non univoque dans les schémas eux-mêmes, la difficulté de sa définition, et donc son inaptitude à être appliqué dans le langage juridique[158]. D'autres enfin ont pu y voir la crainte de l'opposition plus large entre le charisme et l'institution, ou entre les charismatiques et l'autorité dans l'Eglise, comme cela a encore été le cas durant le Concile[159].

---

156 Cf. F. VIENS, *Charismes et Vie consacrée*, 267; aussi V. DE PAOLIS, *La Vita consacrata*, 207.

157 L'hypothèse que cite G. GHIRLANDA, «Diritti fondamentali e carismi», 17-18.

158 Cf. V. DE PAOLIS, *La Vita consacrata*, 207.

159 Ainsi, pour V. Mosca il s'agit de «evitare il pericolo di dedurre di tale natura [charismatique, à propos du droit de la vie consacrée] conseguenze non esatte, come sarebbe una posizione parallela tra carisma e gerarchia, oppure una distinzione e quasi opposizione tra *Chiesa carismatica* e *Chiesa istituzionale*» (V. MOSCA, «Il carisma negli Istituti religiosi», 198). Or, le Relateur de la Commission «De laicis deque Associationibus fidelium», A. del Portillo, dans son rapport présenté durant la session de 28-31 janv. 1970, au sujet des sessions de 1968 et 1969, relevait plutôt un danger contraire: il mettait en lumière la nécessité de prendre en compte l'élément charismatique dans un droit des associations assez souple, précisément afin d'éviter le conflit entre celui-ci, et l'élément institutionnel (cf. *Comm.* 2 [1970] 97). Le compte-rendu de la Session I du *Coetus Studiorum* «De *Lege Ecclesiae Fundamentali*», 20-23 nov. 1972, rapportait aussi la réaction d'un consulteur contre le manque, parmi les droits

Un commentateur affirme que «patrimoine» a pris la place de «charisme» dans la version définitive du *Code* par la volonté explicite du législateur[160].

Cependant, après toutes ces constatations, aucun des auteurs n'invoque une source pour appuyer son affirmation. Après un examen attentif des *Communicationes* accessibles à tous, et aussi des *Acta et Documenta* de la Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo (PCCICR) conservés au Conseil Pontifical pour les Textes Législatifs, – en particulier à partir des tomes documentant l'*iter* de travail de *Coetus* «De Institutis Vitae Consecratae» et «De *Lege Ecclesiae Fundamentali*», étant donné que ce sont ces deux Commissions qui avaient débattu directement de la question des charismes, – et, sauf erreur de notre part, nous n'avons toujours pas trouvé de motifs directement allégués à la disparition des «charismes» du *Code*. Force est de constater que, dans ce cas, l'explication ne pouvait se trouver logiquement que dans la toute dernière phase de l'élaboration du *Code*, qui dura dix mois, depuis la déposition entre les mains de Jean-Paul II, le 22 avril 1982, du *Schema novissimum* (imprimé le 25 mars 1982) qui portait encore la notion de «charismes»[161], jusqu'à la promulgation du nouveau *CIC* advenue le 25 janvier 1983[162]. Or, selon le Conseil Pontifical pour les Textes Législatifs, les sources qui auraient pu documenter cette période pour nous venir en aide, n'existent pas... ainsi la question demeure.

---

des fidèles énumérés dans le Schéma, du droit à l'exercice correct des charismes propres dans l'Eglise, ce qui, selon lui, pouvait induire à une opposition entre l'Eglise de droit et l'Eglise de charité (cf. *Comm.* 5 [1973] 209).

160 Cf. P.V. PINTO, *Commento al Codice di Diritto Canonico*, I, 350-351.

161 Et la *Plenaria* de 1981 n'y a pas touché. Le fait de cette élimination peut donc étonner d'autant plus lorsqu'on prend conscience que «El *Schema 82* era fruto de casi veinte años de estudios especializados que reflejaban un pluralismo de culturas y de tendencias, y que había ya sido examinado por representates del Episcopado de todo el mundo», et que «El Papa tenía, por eso, sobrados motivos para atribuir a ese proyecto su propia confianza», selon le témoignage de J. HERRANZ, «Génesis y elaboración», 198.

162 Sur la révision finale du *Code*, cf. l'apport d'au moins trois acteurs autorisés de cette phase: J. CASTILLO LARA, «Le Livre III du *CIC* de 1983», 37-39; J. HERRANZ, «Génesis y elaboración», 198-201; U. BETTI, «In margine al nuovo Codice», 628-631. Le premier a été d'abord Secrétaire, depuis 1975, et ensuite Pro-Président de PCCICR, depuis 17 mai 1982 (le card. P. Felici étant décédé le 22 mars 1982), le second, membre du Secrétariat de la Commission, et le troisième, membre du groupe restreint de sept experts appelés par le Pape, aux côtés d'un autre petit groupe de cardinaux, à donner la dernière retouche au texte, durant ce laps de dix mois mentionnés.

1.3.1 Difficulté de traduction ou langage juridique

De cette façon, nous avons été acculés à ne pouvoir considérer la décision du Législateur d'inclure ou non le vocable «*charisma*(*ta*)» dans le *CIC*, qu'à partir des questions de fond, de l'ensemble de données à notre disposition, et à partir, surtout, des thèmes-nœuds récurrents des discussions concernant les charismes. Ces éléments divers nous ont portés à penser qu'elle pouvait refléter de surcroît et dans une certaine mesure, une difficulté technique plus globale ressentie par certains, à savoir celle du langage ou de traduction juridique[163], et plus profondément encore, une manière de concevoir la nature et le fondement spécifiques du droit de l'Eglise et, enfin, en dernière instance, la réception du Concile lui-même avec ses explicitations magistérielles postérieures.

1.3.2 Attribution des charismes aux seuls consacrés

Un second motif nous a semblé également plausible, comme une explication possible de l'effacement de la parole «charisme» du futur *Code*. En effet, la concentration pratique du vocable dans les seuls Schémas concernant la vie consacrée que nous avons pu voir[164], peut éveiller au moins une curiosité. Dans l'hypothèse où l'on s'en serait aperçu, d'une manière ou d'une autre, dans l'ultime étape du passage entre le dernier Schéma et l'approbation pontificale, et si l'intention avait effectivement été de poser l'image renouvelée[165] de l'Eglise comme fondement conciliaire d'une nouvelle législation, il semblerait logique et aussi cohérent avec des critères généraux adoptés pour le travail de codifi-

---

[163] Cette question, discutée en particulier pendant les Sessions de travail des *Coetus* «De *LEF*» et «De Institutis Vitae Consecratae» et comportant celle des fondements du droit ecclésial, mériterait une étude à part. Cf. ch. IV, 1.2.6, surt. le texte auquel se rapporte la nt. 152, et le n. 3 de notre conclusion générale.

[164] Nous n'avons pas pu vérifier avec toute exactitude si au cours des discussions des autres *Coetus* concernant les autres parties du *Code* la parole «charisma» avait été employée, mais même si tel a été le cas, ceci est resté sans impact sur les Schémas, comme nous l'avons vu. Dans le can. 303 cité, même s'il était placé dans la partie sur les Fidèles du Christ, il était encore une fois question des charismes des instituts religieux, auxquels participent les membres des tiers-ordres (1980) ou *Consociationes* (selon l'expression du Schéma de 1982), et son correspondant, l'actuel can. 677 §2, n'a jamais utilisé l'expression, mais plutôt «*genuinum spiritum suae familiae*».

[165] Pour ne pas dire «nouvelle», le «nouveau» n'étant qu'un retour aux sources authentiques, une nouvelle reprise de conscience dans l'Eglise d'une réalité ancienne.

cation[166], de chercher une solution adéquate pour remédier à une telle différence de vocabulaire par rapport aux autres parties du *Code*. A première vue, il pourrait sembler plus approprié d'éliminer le mot qui aurait autrement pu porter à croire que les charismes étaient dans le Peuple de Dieu le privilège des seuls consacrés et de leurs instituts, à l'exclusion des autres membres, fonctions, vocations, états de vie, et parties de l'Eglise. On peut lire en effet ce souci dans certains ouvrages de cette époque, qui faisaient état de la rénovation de la vie religieuse dans l'après-Concile[167]. En tout cas, avec la disparition du mot de la partie du *Code* concernant les instituts de vie consacrée, disparaîtrait aussi cette apparente insistance unilatérale[168].

Ce sont des conclusions auxquelles nous avons pu arriver, sans avoir à disposition des documents précis pour illustrer la décision finale qui omettait les «charismes» dans *CIC* 1983… jusqu'au jour où, par un pur hasard, ou plutôt par un concours providentiel de circonstances, nous avons pu découvrir le texte, par ailleurs pas si méconnu que cela en son ensemble, qui en explique, pour sa part et avec précision, le pourquoi[169]. Il ne s'agit pas d'un document apparu dans un organe officiel du Saint-Siège, de la Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Communicationes* ou autre, donc jouissant d'une autorité d'office, mais plutôt d'un texte de type «privé», et cependant de valeur «historique», livrant des observations de «première main» dans une sorte de mémorandum, écrit à ce qu'il semble dans un temps encore proche, contemporain aux événements, ce qui le rend donc «non suspect», par un témoin et acteur de cette dernière révision du *CIC*, et un témoin d'une certaine envergure, le père Umberto Betti, o.f.m.[170].

---

166 Cf. *Relatio* à la *Plenaria*, 20-28 oct. 1981, *Comm.* 13 (1981) 264; *Relatio complectens*, *Comm.* 14 (1982) 120.

167 E. SASTRE SANTOS, «Institución y "crisis de identidad"» [1983], 212, nt. 2, signale cette inquiétude des auteurs de «nimia insistentia in aspectu charismatico et prophetico vitae religiosae (quasi exclusivismus propheticus in Ecclesia)». Cf. aussi A. GUTIÉRREZ, «Schema canonum» [1980], 201-202.

168 Cf., pour la suite de l'argument, ch. IV, 1.3.3, et ntt. 176, 182, avec le texte relatif.

169 Nous sommes reconnaissants au professeur C. Fantappiè pour cette précieuse indication, d'abord entendue de loin lors du Colloque annuel de Droit canonique organisé par l'Université Pontificale Grégorienne en Juin 2013 à Brescia, et complétée ensuite par quelques indications bibliographiques importantes.

170 Selon la lettre que lui a adressée le Pape, U. Betti avait été consulteur de la Commission théologique préparatoire, et ensuite, expert au Concile Vatican II. Il a aporté sa contribution notamment dans les deux const. dogm., *LG* et *DV* (cf. JEAN-PAUL II, lettre au P. U. Betti, au terme du mandat de Recteur de l'Université Pontifi-

1.3.3 Explication du père U. Betti

En effet, l'explication se trouve dans le dernier examen de *Schema novissimum* de 1982 que le Pape devait accomplir avant la promulgation officielle. Alors qu'il accordait sa confiance aux presque vingt années de travail assidu des différents *Coetus* d'études, accompli avec des représentants de divers horizons culturels, géographiques, ecclésiaux, de différentes orientations, et avec une large contribution de l'Episcopat du monde entier, mesurant ainsi l'importance d'un tel acte pontifical dans les conditions changeantes de l'Eglise et du monde actuel, désirant vérifier la correspondance du projet du *Code* aux attentes de l'Eglise[171], et enfin, en toute cohérence dans sa démarche, aussi collégiale que possible[172], Jean-Paul II a préféré recourir encore à une ultime consultation. Il s'est entouré d'une double Commission spéciale dont les membres ont été choisis personnellement par lui, ayant entendu aussi l'avis de mgr R. Castillo Lara, Pro-Président de la Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo[173]. Cette Commission se composait d'un petit comité constitué de trois cardinaux et d'un évêque, et d'un autre groupe de sept experts de confiance du Pontife, dont précisément le père U. Betti[174].

Dans ce que livre U. Betti en sa note personnelle ci-dessus mentionnée, on pourrait distinguer plusieurs motifs de l'effacement des charismes du *Code*. En effet, le can. 303 et tous les autres canons contenant dans le dernier Schéma la parole «*charisma*», se sont trouvés parmi les canons «problématiques» discutés dans ce groupe restreint en présence du Pape au cours du mois de juillet 1982, à partir des avis émis par les

---

cale de Latran, 23 juil. 1995, in D.J. ANDRÉS GUTTIÉREZ, éd., *Il processo di designazione dei Vescovi*, 7).

171 Cf. U. BETTI, «Appunto sulla mia partecipazione», 27. Cf. aussi notre ch. IV, ntt. 161 et 162.

172 Cf. JEAN-PAUL II, const. ap. *Sacra disciplinae leges*, *AAS* 75/2 (1983) VIII; disc. de présentation officielle du nouveau *CIC*, 3 févr. 1983, *AAS* 75/1 (1983) 462.

173 Le card. P. Felici, Président, étant décédé trois jours avant la sortie des presses de ce Schéma nouveau. Cf. R. CASTILLO LARA, «Le livre III du *CIC* 1983», 38; U. BETTI, «In margine al nuovo Codice», 630.

174 Voici les membres du premier groupe: les cardinaux et évêques, A. Casaroli (Italien, Secrétaire d'Etat), N. Jubani (Espagnol, Archevêque de Barcelone), J. Ratzinger (Allemand, Préfet de S. Congrégation pour la Doctrine de la Foi), et mgr V. Fagiolo (Italien, Archevêque de Chieti). Dans le second groupe se sont trouvés: U. Betti, o.f.m. (Italien), E. Corecco (Suisse), L. Diez, c.m.f. (Espagnol), mgr E. Egan (Américain, U.S.A.), mgr Z. Grocholewski (Polonais), mgr I. Mester (Hongrois), J. Ochoa (Espagnol), c.m.f. (cf. R. CASTILLO LARA, «Le livre III du *CIC* 1983», 38; U. BETTI, «In margine al nuovo Codice», 628, nt. 4).

experts individuellement, à titre d'information. Les rencontres successives, une trentaine, de septembre à octobre 1982, avec les seuls experts et la présence du Pro-Président de la Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, ont eu pour but l'évaluation collective des ces avis et une formulation des propositions concrètes, avant de les soumettre à une ultime révision par le premier groupe, celui des évêques, en vue d'une décision définitive, personnelle cette fois-ci, du Pape[175].

Le motif invoqué en premier par U. Betti, se focalise précisément sur la récurrence des charismes dans les seuls canons sur les instituts de vie consacrée, remarque juste qui n'échappe pas d'ailleurs à celui qui considère l'ensemble des Schémas du futur *Code*. L'argument est avancé par le père Betti dans la première série de rencontres avec le Pape, le 7 juillet et repris dans la dernière série de réunions des experts, les 14 et 16 septembre 1982. Proposée sous une telle lumière, la suppresion de la mention des charismes a été trouvée bien fondée par d'autres experts. Les expressions qui ont été retenues, jugées comme plus adaptées, en application à ces instituts, ont été «*spiritus*, *natura*, *indoles*, *finis*»[176].

Cependant, le fait de ne pas trouver les charismes en rapport avec d'autres destinataires que les religieux, voire avec tous les membres de l'Eglise, a pu être ressenti par certains experts du groupe comme un manque de cohérence entre le *Code* et le Concile Vatican II. On a confié alors, à celui qui y voyait un méfait d'extrême gravité, à savoir le canoniste suisse E. Corecco, la rédaction d'un texte à insérer dans un canon, pour palier une telle lacune. Sa proposition de faire un rajout au can. 211 (sur le devoir-droit des fidèles d'annoncer le mystère du salut), et au can. 394 (sur le devoir de l'apostolat des fidèles sous diverses formes dans le diocèse, selon la condition et les aptitudes de chacun, sous la coordination de l'évêque), n'a toutefois pas été accueillie, lors de la réunion du 1 octobre 1982. Là, U. Betti allègue un second argument, différent, lié cette fois-ci et au contraire, à ce changement de l'extension des charismes. Il rapporte en effet la crainte, non apaisée par la clause de prudence postulée par le Concile, qu'une telle généralisation potentielle les fasse échapper à tout contrôle de la hiérarchie et donne lieu à un exercice autoréférentiel et sans discernement des charismes par des fidèles. Dans cette situation, la séance n'aboutit pas à une proposition claire[177].

---

175 U. BETTI, «Appunto sulla mia partecipazione», 40; 41-44.

176 U. BETTI, «Appunto sulla mia partecipazione», 41.

177 Pour U. BETTI, «Appunto sulla mia partecipazione», 42: «Si conclude dunque con un nulla di fatto».

Ensuite, dans son intervention orale pendant la réunion du groupe des experts avec le Pape, du 7 juillet, durant encore la première série de rencontres, U. Betti cite, avec les deux arguments à peine cités, d'autres motifs se situant en réalité sur divers niveaux. Il exprime à tous son souhait que les charismes disparaissent du *Code*, pour les faire ainsi disparaître de la fantaisie de certaines personnes. Ceci va dans le sens du deuxième argument à peine traité. On peut y voir une allusion à quelques expériences ecclésiales négatives, peut-être du même type que celles qu'évoquait Paul VI, dans la première phase de son Pontificat. De façon analogue, U. Betti utilise, comme en son temps le Pape, l'adjectif substantivé «charismatiques», au sens négatif, pour désigner une stigmatisée autoproclamation *self-service* de quelques personnages se démarquant du paysage ecclésial. Il relève enfin l'usage banalisé et sécularisé du mot, appliqué dans le langage courant de façon inconsidérée, «à bon marché», jusqu'à indiquer aujourd'hui des personnalités fortes, célèbres, tel un bon joueur de foot. Ceci pourrait être considéré comme le troisième grand argument du père Betti «contre» les charismes. Mais au-delà de ces motifs qui expriment des difficultés objectives d'un moment historique précis, c'est la manière péjorative de parler qui révèle les sentiments de l'auteur de ces évaluations, p. ex. lorsqu'il affirme que la parole «charisme» envahit le *Code* à plusieurs reprises[178]. Or, il ne s'agit en réalité au total que de huit canons, dans l'énumération desquels U. Betti omet toujours étrangement le can. 708, ce qui encore raccourcit sa liste[179]. Sûrement, la situation n'était pas facile, et du mémorandum ressortent quelquefois des tensions créées à partir des diverses options des experts eux-mêmes, qui devaient en outre prendre en compte des objections, quelquefois contradictoires, qui leur arrivaient de toutes parts dans l'Eglise[180]. Le contexte ecclésial délicat de ce temps pourrait aussi fournir quelques éléments indicatifs de méfiance[181].

---

[178] Ce qu'a bien pu saisir aussi C. FANTAPPIÈ, «Spirito e Istituzione», 89. Cf. U. BETTI, «Appunto sulla mia partecipazione», 32; 41.

[179] Cf. le tableau des canons au début du chapitre. Cf. U. BETTI, «Appunto sulla mia partecipazione», 32; 41.

[180] Cf., ainsi, U. BETTI, «Appunto sulla mia partecipazione», 30; 31; 33; 34; 42. Cependant, pour Jean-Paul II, dans le travail de codification, selon ce que cite U. Betti lui-même, «ogni critica è legittima, purché sia anche costruttiva» (*ibid*., 33). Cf. aussi U. BETTI, «In margine al nuovo Codice», 629-630, nt. 7.

[181] Sur l'arrière-fond ecclésial complexe de la question, cf. notre ch. III, ntt. 48-50; 69; 78, 83; 89. Semble-t-il, le «dossier Bologna» faisait partie de ces points douloureux (cf. ISTITUTO PER LE SCIENZE RELIGIOSE DI BOLOGNA, *Legge e Vangelo. Discussione su una legge fondamentale per la Chiesa* [1972]). On peut penser aussi à certains ferments

Ce qui est intéressant, ce sont paradoxalement les remèdes trouvés à de telles difficultés relevées en ce qui concerne les charismes. Ainsi, si l'on a craint, p. ex., que par une présentation des seuls charismes des instituts de vie consacrée «le *Code* pouvait faire croire que les laïcs étaient des chrétiens de seconde classe»[182], on n'a pas cherché, jusqu'au bout, à combler la lacune et à équilibrer le discours, et au lieu d'«égaliser», on a procédé plutôt par un nivellement «vers le bas». Finalement, pour ne pas offenser les uns, on n'a pas attribué ou reconnu non plus la chose aux autres.

Si la crainte d'un usage non correct l'emportait non seulement sur le droit, mais aussi sur le devoir des fidèles d'utiliser les charismes que leur attribuait explicitement le Concile, en vue du bien de l'Eglise et de sa mission (pour ne citer que *LG* 12b et *AA* 3d), et malgré toutes les prises de position pontificales encourageantes après le Concile, on peut se demander alors si la meilleure solution pour corriger d'éventuels abus était de laisser une interprétation erronnée aux mains de personnes induites en erreur, plutôt que de leur proposer une rectification. Ce n'est pas la solution paulinienne vis-à-vis des turbulents Corinthiens qui a été adoptée, ni non plus la pourtant bienveillante insistance conciliaire sur les règles ecclésiales prudentielles de soumission et de coordination, en quelque sorte de «*communio hierarchica*». En effet, si l'on avait encore peur d'une certaine arrogance des «*charismatiques*», *AA* 3d avait proposé déjà, à la suite de *LG* 12b (cf. *LG* 32c, etc.), des principes-conditions d'un exercice correct de ces dons, com-

---

contestataires des structures, du droit et de l'autorité depuis 1968. Un des éléments indicatifs pourrait être aussi le questionnement doctrinal en cours en 1982, du livre au titre polémique de L. BOFF, *Igreja: Carisma e Poder*, paru en 1981.

[182] «Del resto nella *Lumen gentium* n. 4 si parla, sì, dell'esistenza di diversi doni "carismatici", ma né qui né altrove si dice che di essi sono destinatari soltanto i Religiosi e affini. Con l'attribuzione di tali doni soltanto a loro il Codice darebbe a pensare che i laici sono cristiani di seconda classe» (U. BETTI, «Appunto sulla mia partecipazione», 32; la trad. fr. est nôtre). Une telle méfiance vis-à-vis des religieux, qui semble aussi compromettre la cause des «charismes», provoquée peut-être aussi par des situations problématiques, d'opposition à l'autorité ecclésiastique, se dégage aussi du *Votum* donné au Schéma 1977 «De Institutis Vitae Consecratae» par l'Université Pontificale de Latran à propos du can. 89 (rappporté par PCCICR, COETUS SPECIALIS «DE INSTITUTIS VITAE CONSECRATAE», *AD* II/I, 218): «perché tutti i carismi, specialmente se pubblici, in tanto valgono in quanto sono riconosciuti dal carisma dei carismi, che è quello dell'autorità sacra. È un'elemento essenziale che conviene rilevare contro la corrente forte che vorrebbe fare delle Religioni certe società quasi esclusivamente carismatiche, autonome, indipendenti specialmente dalla S. Sede». Cf. aussi *supra*, IV, ntt. 167-168.

me l'avait fait en son temps saint Paul (en *Rm*, 1*Co*, etc.): «communion avec ses frères […] et très particulièrement avec ses pasteurs» dont la fonction est de «porter un jugement sur l'authenticité et le bon usage de ces dons, non pas pour éteindre l'Esprit, mais pour éprouver tout et retenir ce qui est bon (cf. 1*Th* 5,12.19.21)». La solution adoptée n'est pas non plus celle qui, semble-t-il, a été la démarche conseillée par la Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo lors de l'examen des observations envoyées par les évêques avant l'Assemblée plénière de 1981, à savoir de corriger l'ignorance, le mépris ou le défaut d'application de la loi, par une juste doctrine et par une sage manière de gouverner[183]. En ce sens, les pères du Concile Vatican II avaient pu affirmer explicitement la réalité des charismes en ce qui concerne tous les membres du Peuple de Dieu, même s'ils ont dû faire face à de semblables tensions et à des mauvaises interprétations, et peut-être justement aussi à cause d'elles. En effet, pourquoi laisser aux seuls spécialistes l'identification des charismes dans le *Code*, à partir des endroits d'où ils ont été retirés? Faire correspondre des mots aux réalités, faire du mieux possible leur rapprochement, pour assurer une plus grande certitude de droit et une meilleure application de la loi, c'est peut être aussi là une des tâches du droit canonique.

Et si l'on reprochait au mot d'avoir été pris en otage par d'autres que les chrétiens, par d'autres disciplines ou réalités, telles que la sociologie, la politique, le sport, etc., n'est-ce pas aussi parce que les chrétiens eux-mêmes l'avaient eux-mêmes déserté et abandonné à d'autres? Ne serait-il pas d'autant plus urgent aux chrétiens de se réapproprier leur propre héritage, de retrouver le sens originairement leur, quitte à redresser quelques notions, comme saint Paul, pour reprendre à leur compte leur propriété, leur patrimoine? C'est ce qu'a fait le Concile, en redéfinissant les charismes comme constitutifs des ordres, états de vie, vocations, mais aussi de ministères, offices, œuvres, missions, auxquelles ils rendent aptes et disponibles.

---

[183] La règle n. 5 parlait plutôt des additions à faire dans la loi, mais elle pourrait s'appliquer par analogie à des suppressions: «in ipsa lege introducendae non erant additiones quae suggeri viderentur timore erratae interpretationis alicuius normae (nisi talis errata interpretatio ex recto criterio iuridico proveniret), vel etiam timore provienienti ex quibusdam hodiernis adiunctis, quae tamen suam causam habent non in ipsa lege sed in eiusdem legis ignorantia aut despectione vel in defectu applicationis legum vigentium. His enim rebus consulitur tradendo rectam doctrinam et sapienti gubernio» (*Relatio complectens*, *Comm.* 14 [1982] 120).

Tous les motifs allégués en faveur de la suppression du mot, comme il semble, ne sont ni d'ordre juridique ni théologique, mais circonstanciel. En tout cas, nous n'avons pas trouvé de trace, du moins parmi les arguments qu'invoque le père Betti, de reproche à propos du caractère non-juridique de la parole «charisme»[184]. Selon le card. R. Castillo Lara, Pro-Président de la Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo en la toute dernière phase de travail du *Code*, un des principes directifs du travail de la législation a été de rester fidèle aux décisions de Vatican II «qu'on a cherché à traduire fidèlement, incorporant parfois littéralement le texte, même si la terminologie pouvait sembler moins exacte juridiquement»[185].

2. **Question de la réalité des charismes dans le *CIC***

Toutefois, même si le *Code* de 1983 n'a pas explicitement utilisé la parole «charisme», l'idée en a été maintenue[186]. Ainsi, l'interprétation de divers canons va dans le sens d'une identification de charismes derrière ces prétendus «synonymes», et certains *Codes* d'édition plus récente n'hésitent pas à le signaler dans leurs commentaires annexes au texte[187]. Quelques versions italiennes de *Code* de 1983 vont même jusqu'à replacer une fois «*carisma*» dans le texte même du can. 303, là où le latin ne portait plus que «*spiritum alicuius instituti*»[188].

---

184 Comme nous avons pu le vérifier dans les archives, dans son *Votum* du 13 déc. 1969 sur le Schéma *LEF* 1969 qui comportait deux mentions de charismes (cf. notre ch. IV, ntt. 9 et 12), U. Betti qui devait se prononcer en particulier sur la question de la conformité du Schéma avec la doctrine, comme consulteur de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, n'a eu aucune remarque négative par rapport à cette présence des charismes dans une loi de l'Eglise (cf. PCCICR, COETUS SPECIALIS «DE *LEF*», *AD* III, 434-347).

185 R. CASTILLO LARA, «Le livre III du *CIC* 1983», 41.

186 Cf. J. BEYER, *Le droit de la vie consacrée*, I, 55; V. MOSCA, «Il carisma negli Istituti religiosi», 198.

187 Ainsi, p. ex., pour le can. 577, le *Code* édité par The Canon Law Society of America et commenté, cf. *New Commentary on the Code of Canon Law* [2000], 746; pour les cann. 577 et 578, le *Code* édité par *Quaderni di Diritto ecclesiale*, cf. *Codice di Diritto Canonico commentato* [2001], 512-513; pour le can. 576, et aussi en référence aux cann. 673-677, le *Code* de Navarre (Pamplune) [2001] en sa trad. fr., cf. *Code de Droit canonique bilingue et annoté* [2009^3], 535; 606-607; pour les cann. 577, 578, 716, le *Code* de Salamanque, cf. *Código de Derecho Canónico* [2008], 359-360; 436). Cf. aussi, pour les cann. 577 et 578, le Commentaire de P.V. PINTO, éd., *Commento al Codice di Diritto Canonico* [2001], 350-351; édité par les soins de la Libreria Editrice Vaticana.

188 Pource canon (et can. 677 §2, son relatif), cf. notre ch. IV, ntt. 24; 40; 44. Ainsi, il s'agit du *Codice di Diritto Canonico*. *Testo ufficiale e versione italiana*, PONTI-

Selon J. Beyer, et malgré tout, «c'est sur ce terrain charismatique que se situe le progrès décisif du code nouveau. On ne l'a pas suffisamment remarqué. Cela deviendra de jour en jour plus évident»[189]. En effet, si l'on ne trouve pas le mot, on peut trouver dans le *CIC* 1983 et dans *CCEO* la présence d'une certaine pneumatologie à travers une référence plus large à l'Esprit Saint, aux charismes, par des expressions qui semblent rendre leur description, leur fonction et leur interprétation plus globale, telles que les a présentées le Concile. Si, p ex. le *CIC* 1917 ne faisait qu'une seule référence à l'Esprit Saint au can. 1322 §1, pour parler de son assistance à l'Eglise, afin de conserver le dépôt de la foi confié par le Christ Seigneur, le *CIC* de 1983 parle déjà de l'Esprit sept fois, le *CCEO* dix-sept fois[190]. Forts des diverses interprétations pontificales, et quelquefois aussi des sources conciliaires sur lesquelles se basent les canons, que nous avons vues en son temps, on peut souvent lire ces expressions, reprises telles quelles du Concile, comme des indications des «charismes». Ainsi, on peut les voir dans certains dons de Dieu cités, dans la fonction de l'édification attribuée à certaines conditions, états de vie, fonctions dans l'Eglise[191]. En dehors des canons, déjà vus, où «charisme» a été supprimé, le *CIC* emploie des substituts et cite des éléments constitutifs des charismes en toute étendue de leur dynamique propre, à de nombreux endroits à propos des instituts de vie consacrée et des

---

FICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE, PONTIFICIA UNIVERSITÀ SALESIANA, éd. [1983]; de même que du *Codice di Diritto Canonico. Testo ufficiale latino. Traduzione italiana. Fonti. Interpretazioni autentiche. Legislazione complementare della CEI*, REDAZIONE DI *QUADERNI DI DIRITTO ECCLESIALE*, éd. [2001]. On peut se demander si la critique de U. Betti d'une traduction italienne «peraltro assai pregevole e molto blasonata, che varie volte risulta condotta addirittura sullo *Schema 82* invece che sul testo autentico del *Codex*» (l'italique se trouve dans le texte), ne concerne pas aussi, dans ce contexte, cette mention de charismes: parmi les canons qui auraient été traduits à partir du Schéma 1982, et non à partir de l'ultime modification du *CIC*, il énumère le can. 303 qui emploie dans l'édition en question «carisma di un istituto religioso» (cf. U. BETTI, «In margine al nuovo Codice», 647).

189 Cf. J. BEYER, *Renouveau du droit*, 53.

190 Cf., respectivement, A. LAVER, éd., *Index verborum CIC* [1917], 587; X. OCHOA, éd., *Index verborum* [*CIC* 1983], 418; P.V. PINTO – D. SALACHAS, *Commento al CCEO*, 1319.

191 P. ex., «*peculiare Dei donum*» » (cann. 247 §1; 277 §1 *CIC*) à propos du célibat des prêtres; «*donum*» (cann. 323 et 571 *CCEO*), à propos des prêtres et de la vie consacrée; «*aedificatio*» (cann. 208; 226; 275 *CIC*, et cann. 11; 379; 407; 410; 606 §2 *CCEO*), à propos de coopération à l'édification du Corps du Christ de tous les baptisés, selon la condition et la fonction propre de chacun; à propos de l'état conjugal; des clercs; de l'état religieux; des théologiens et enseignants.

sociétés de vie apostolique[192]. De plus, le Magistère qui a suivi le *Code*, a clairement confirmé non seulement la richesse des charismes dans l'Eglise sous toutes leurs formes, mais a aussi interprété la présence et la prise en charge de la réalité charismatique de l'Eglise dans le *Code*.

2.1 *Charismes dans la constitution apostolique* Sacrae disciplinae leges*: interprétation du Législateur suprême*

Cette prise en compte des charismes dans *CIC* 1983 est signalée par le Pape dès la constitution apostolique de promulgation du nouveau *Code*, *Sacrae disciplinae leges*, du 25 janvier 1983. En effet, en faisant aparaître par deux fois les charismes dans un document «doublement» juridique et de cette envergure, qui en quelque sorte fait corps avec le *Code*, puisque le Pape y remet par son autorité son propre cachet, Jean-Paul II semble les situer, non tant au centre, mais en quelque sorte en préliminaire indispensable et comme faisant partie de la finalité du droit, du *Code* lui-même. Il leur fait acquérir, avec l'ensemble du document et les priorités qu'il indique, un net caractère «programmatique», caractère qu'ils n'avaient finalement pas pu recevoir à cause de la non-promulgation de *LEF*, et les pose ainsi comme une clé herméneutique de lecture du *CIC* 1983 tout entier. Le *Code* est présenté non seulement comme lieu où la loi n'élimine pas la foi, la grâce, les charismes et la charité, mais encore c'est bien la loi qu'on y pose qui est précisément à leur service. La loi a en effet pour tâche de protéger le primat rendu à l'amour, à la grâce, au charisme, afin d'en privilégier une double croissance ou édification: dans la vie ecclésiale – de tous, et dans la vie personnelle – de chaque membre[193].

---

[192] Nous l'avons déjà en partie vu (cf. ch. IV, nt. 47; et 1.2.2, 1.2.4 et 1.2.6), cf. cann. 574 §2 («peculiare donum», «finis», «spiritum»); 575 («donum […] divinum»); 576 («spiritus fundatorum et sanae traditiones»); 578 («fundatorum mens atque proposita a competenti auctoritate ecclesiastica sancita, circa naturam, finem, spiritum et indolem instituti, necnon eius sanae traditiones, quae omnia patrimonium instituti consitutunt»); 587 («vocatio»; «identitas»); 588 §1: «finis seu propositum a fundatore intentum vel […] legitima traditio»; 598 §1 («indoles et fines proprii»); 605 («dona a Spiritu Sancto Ecclesiae concredita»); 607 §3; 680 («indoles [et] finis»); 610 («fines et spiritus»); 611, 1° («indoles et fines proprii»); 624 («natura»); 619 («traditio»); 633 §2 («indoles et finis»); 646 («vivendi modus instituti […] eiusque spiritus»); 652 §2 («indoles et spiritus, finis et disciplina») et §3 («gratia divinae vocationis»); 659 §2; 735 §3 («finis et indole»); 667 §1 («indole et spiritus»); 675 §1; 732 et 734 («natura»), 676 («suae vocationis gratia»), etc.

[193] Le but du *Code* est, selon la const. ap. *Sacrae disciplinae leges*, XI, de créer dans la société ecclésiale un ordre où le droit «*minime illum esse, ut in vita Ecclesiae*

Divers discours du Pontife autour de la promulgation confirment une telle orientation du *Code*. La structure de l'Eglise qui y est exposée ne doit pas empêcher mais au contraire privilégier l'ouverture à l'Esprit et la fidélité à ses dons, de façon que l'élément visible et structurel soit expression de l'élément intérieur, de mystère, de grâce, de charismes, et que le droit puisse être au service de la communion[194]. De même, la constitution apostolique *Sacri canones*, pour la promulgation du *CCEO*, présentera le même but et la même priorité du *Code* oriental, citant le même passage de *Sacrae disciplinae leges*[195].

2.2 *Charismes dans le* Code des Canons des Eglises Orientales

Sans que nous puissions nous étendre sur le sujet, notre propos ne concernant que l'Eglise latine, nous pouvons toutefois constater que le *Code des Canons des Eglises Orientales* [*CCEO*] fait davantage de références à cette même réalité, pneumatique et spirituelle de l'Eglise, et qu'il ose même utiliser une (seule) fois le terme «*charismata*» au can. 381 §3, à propos des laïcs. Promulgué sept ans après le *CIC* de 1983, et ayant peut-être trouvé un meilleur terrain culturel pour l'exprimer, il fait un pas important vers une telle explicitation, il assure aussi par là une meilleure réception du Concile et de ses interprétations magistérielles, dans laquelle la lettre traduit de façon plus immédiatement transparente l'esprit[196]. Affirmant, parmi les devoirs des clercs, celui de reconnaître et de promouvoir les charismes multiformes des laïcs, avec leur compétence et leur expérience, en vue de la mission de l'Eglise, le can. 381 §3 *CCEO*, semble interpréter de la sorte le can. 275 §2 *CIC* correspondant qui, lui, parle seulement de la

---

christifidelium fides, gratia, charismata ac praesertim caritas substituantur» mais où, au contraire, le primat est donné «*amori, gratiae atque charismati*», en vue ce double accroissement ordonné.

[194] Cf. JEAN-PAUL II, disc. aux participants du Cours de mise à jour canonique pour les Evêques, 21 nov. 1983, nn. 2d et 3b; disc. au Collège des Cardinaux et à la Curie romaine, 23 nov. 1983, 130.

[195] Cf. const. ap. *Sacri canones*, 18 nov. 1990, paragraphe 28.

[196] Can. 381 §3 de *CCEO*: «Clerici laicorum dignitatem atque propriam partem quam in missione Ecclesiae habent, agnoscant et promoveant praesertim charismata multiformia laicorum probantes necnon competentiam et experientiam eorum in bonum Ecclesiae vertentes speciatim modis iure praevisis». Cf., sur l'*iter* de l'élaboration du canon, *Nuntia* 13 (1981) 108. A une demande de supprimer ce paragraphe jugé comme superflu, la réponse (négative) donnée explique que ce paragraphe «in certe situazioni (cf. anche *CIC* can. 275 §2) può avere importanza ed un suo posto» (*Nuntia* 20 [1985] 112). Ainsi «charismata» demeurent.

«mission» des laïcs à exercer, chacun pour sa part, dans l'Eglise et dans le monde, et que les clercs sont tenus de reconnaître et de promouvoir. Il pointe de cette façon l'élément fondamental qui précède la mission, à savoir un charisme, comme son étape et un nécessaire préalable, qui, y rendant capables et disponibles, selon *LG* 12b (cf. aussi *AG* 23a), permet par conséquent aux clercs et à l'Eglise en tant que telle d'identifier les personnes appelées à être «envoyées». Par là, il fait passer dans le *Code*, mieux que son prédécesseur latin, le contenu de ses sources, à savoir de *PO* 9b qui parlait explicitement de «charismes des laïcs sous toutes leurs formes», de *PO* 6b et de *LG* 37c-d, auxquels on pourrait rajouter aussi *LG* 12b et *AA* 3d (cf. *LG* 30). Manifestement, il est aussi, quoique sous une autre forme, une récupération d'une affirmation semblable de *LEF* contenant le terme «*charisma*», en son can. 26 du dernier Schéma de 1978, et cet acquis est une confirmation de la fécondité même «posthume» des efforts fournis par l'équipe qui a travaillé sur *Lex Ecclesiae Fundamentalis*[197]. De cette façon, le *Code* oriental marque un peu plus clairement la part des charismes, au moins de ceux des laïcs, dans l'Eglise.

2.3 *Combat pour le mot, combat pour la réalité des charismes*

Ainsi, si la parole «*charisma*» n'a pas été mise à l'honneur dans le *CIC* 1983, on doit affirmer que la réalité des charismes y est toutefois présente, et de différentes manières. Les difficultés du passage que non seulement le terme lui-même, mais aussi la réalité de ces dons de l'Esprit ont dû se frayer durant l'*iter* du *Code*, sont tout à fait emblématiques d'un enjeu beaucoup plus grand qui dépassait les charismes en tant que tels. Les charismes en sont en réalité une conséquence, un symptôme, et donc, un signal.

Comme nous avons eu l'occasion de le repérer déjà, durant le travail de l'élaboration, à plusieurs reprises on a voulu effacer non seulement la parole «charisme», mais aussi d'autres mots exprimant des réalités ecclésiales davantage spirituelles ou pneumatiques. Ainsi, durant la discussion en Session I (21-26 novembre 1966) en *Coetus* «De Institutis Vitae Consecratae», sur le canon qui devait décrire l'état religieux en général (l'actuel can. 573), deux consulteurs ont demandé d'éliminer du texte «*donum divinum*» qui était un des éléments caractérisant cet état, par crainte que l'expression ne soit mal comprise. Le Relateur, T. Amaral, répondait que l'expression ne signifiait

[197] Pour ce canon de *LEF*, en ses versions successives, cf. IV, 1.1, ntt. 12-15.

pas que les dons de Dieu étaient à attribuer uniquement à l'état religieux, et il proposait non seulement de la garder, mais de la rajouter encore au §3 du canon[198].

Ensuite, lors de la Session XII (22-27 novembre 1971), une proposition a été avancée de supprimer la mention de l'Esprit Saint, «*duce Spiritu Sancto*», à propos du rôle de l'autorité ecclésiastique vis-à-vis des conseils évangéliques et des instituts (au can. 3, actuel can. 576), comme superflue dans le contexte juridique, alors que déjà en 1966 un consulteur faisait relever la part de l'évêque dans la phase d'érection d'un institut, comme un acte charismatique, ce qui est par ailleurs en accord avec une longue tradition de la vie consacrée[199]. L'*animadversio* de 1971 n'est pas acceptée, en référence au Concile qui, à ce même propos, parle de l'Esprit Saint dans un contexte qui n'est pas seulement théologique, mais aussi juridique[200]. De même, lorsqu'un consulteur voulait de nouveau, en 1974, supprimer la mention, le Relateur répondait qu'il s'agissait, au contraire, d'une fonction d'interprétation des charismes, et un autre père remarquait que grâce à cette mention, on évitait précisément une fausse opposition entre le charisme et l'institution ecclésiastique[201]. La tentative d'éliminer la mention de l'Esprit Saint est toutefois réitérée en Session II (*Series altera*) de novembre 1978, ayant cette fois-ci pour motif la crainte d'une interprétation erronnée de l'intervention et de l'action de la hiérarchie: l'élimination sera acceptée à l'unanimité[202].

Avant cette suppression même de la mention de l'action de l'Esprit rapportée à l'autorité ecclésiastique, dans cette même Session II de novembre 1978, mais en réunion précédente, on a proposé aussi, à partir

---

198 Cf. *Comm.* 16 (1984) 226.

199 Cf. PCCICR, COETUS SPECIALIS «DE INSTITUTIS VITAE CONSECRATAE», *AD* I/I, 30.

200 «Haec sunt verba quae inveniuntur in n. 44 *Lumen gentium*, quae de eadem re agit in contextu non tantum theologico sed etiam iuridico» (*Comm.* 27 [1995] 143; cf. 138-144). Il s'agit plutôt, semble-t-il dans le cas, de *LG* 43a et 45a.

201 Cf. PCCICR, COETUS SPECIALIS «DE INSTITUTIS VITAE CONSECRATAE», *AD* I/III, 25. En effet, au mentionné Schéma (B) de 1971 (Session XII, 22-27 nov. 1971) du can. 3, les deux paragraphes se faisaient écho: le don de Dieu, «*donum* […] *divinum*» de l'institut offert et reçu (§1), répondait à l'action de l'autorité sous la motion de l'Esprit (§2), interprétant les conseils, modérant leur pratique, approuvant les statuts, aidant et prenant soin des instituts, et ces deux opérations, répondaient également à l'action du même Esprit dans la fondation des instituts «Spiritu Sancto afflante conditis» du can. 1 §2 (cf. *Comm.* 27 [1995] 138).

202 Cf. *Comm.* 11 (1979) 36-37.

d'une demande d'Organes de consultation (deux Universités), et avec l'appui du Président et du Secrétaire de la Commission, d'éliminer la mention de l'Esprit Saint à propos de la fondation des instituts «*Spiritu Santo afflante conditis*» (au can. 1; actuel can. 573 §2), alléguant qu'une telle action n'était pas un acte juridiquement relevable. Alors qu'à deux consulteurs et au Relateur il semblait nécessaire de dire que les fondateurs avaient été guidés par l'Esprit Saint, et à un autre consulteur, qu'on évitait ainsi d'opposer l'action de l'Esprit dans la fondation à celle dans l'approbation des instituts, toutes les deux devant être affirmées, ce qu'exprimaient les deux paragraphes respectifs du canon, une voix s'y est opposée, puisqu'on ne devait pas, selon elle, abuser de références explicites à l'Esprit Saint, dans un texte juridique[203]. Dans le vote, l'idée de la suppression l'emporte.

Pour un lecteur du XXI[e] siècle, cette manière de voir est pour le moins incompréhensible[204]. Ceci d'autant plus lorsqu'on sait que dans la même Session de novembre 1978, la demande de deux Organes de consultation de supprimer l'expression «mystère de l'Eglise» n'a pas été acceptée, avec la motivation jointe que de telles paroles soulignaient l'aspect mystique, celui de l'Eglise-Sacrement, en conformité aux textes-sources du Concile[205]. On peut se demander aussi, dans quelle mesure l'action du Dieu le Père ou celle du Christ seraient plus relevables juridiquement, puisqu'on la pose dans le *Code* sans problème, que celle de l'Esprit Saint. On peut juste remarquer, par contre, qu'une mention de l'Esprit Saint a été rajoutée et unanimement acceptée durant la même Session, à propos des fidèles eux-mêmes qui suivent le Christ de plus près dans la vie consacrée (pour l'actuel can. 573 §1)[206], et qu'une autre motion de l'Esprit Saint est explicitement affirmée sans poser de problèmes, au can. 206 §1 du *CIC* 1983, pour les catéchumènes demandant à être incorporés à l'Eglise. Ensuite, on peut remarquer que même lorsque l'on prend en considération les différents équivalents possibles donnés par le *CIC* aux charismes, on constate, une fois encore, que le

---

[203] Ceci, «perché tale azione non costituisce un fatto che si possa rilevare giuridicamente; essa può certamente essere affermata per l'insieme della vita consacrata, ma non sembra che si possa canonizzare per tutti i singoli gli Istituti e fondatori» (*Comm.* 11 [1979] 29; cf. 27).

[204] Toutefois, nous nuançons notre propos, bien conscients qu'il n'est pas tout à fait juste de juger une époque de la hauteur des acquis d'une autre.

[205] Cf. *Comm.* 11 (1979) 30, se référant au can. 1 §2 (actuel can. 573 §2) qui exprimait, entre autres, le lien particulier de la vie consacrée en instituts avec «l'Eglise et son mystère» (cf. *LG* 44b).

[206] Cf. *Comm.* 11 (1979) 27 et 28.

Code les utilise surtout à propos de la vie consacrée et de ses instituts, et plus rarement à propos des prêtres, et que ces mentions sont encore plus rares vis-à-vis des laïcs et des associations de fidèles, de manière tout à fait analogue à l'emploi de «*charisma*»[207].

Quoi qu'il en soit, tout ceci pourrait faire penser que, finalement, la question n'a pas été uniquement réduite à un simple problème de vocabulaire, mais qu'elle pouvait relever aussi de la réalité elle-même charismatique et de sa présence dans le *Code*, indépendamment du nom qu'on pouvait lui attribuer[208]. L'état de choses que nous avons esquissé, témoigne même de façon plus large des tensions rencontrées dans la recherche d'une juste formulation des canons juridiques qui décrivaient des réalités fondées théologiquement et théologalement, et ainsi, d'une certaine manière de comprendre le droit de l'Eglise. Ces raisonnements, loin de correspondre en tout aux explications du p. U. Betti concernant la disparition des charismes du *Code*, pourraient toutefois entrer en ligne de compte, au moins en partie, de ceux qui évoquent le caractère non-juridique des charismes.

2.4 *Place des charismes dans la réalité organique globale de l'Eglise, durant l'élaboration du Code*

Au cours de l'élaboration des canons sur les instituts de vie consacrée, les consulteurs ont eu une conscience très claire de la nécessité de mettre en lumière dans le *Code*, d'une manière ou d'une autre, la nature proprement charismatique de la vie consacrée à Dieu, la vocation divine et un lien particulier entre cette vie et l'Eglise et sa mission salvifique[209]. Ceci témoigne d'une conscience déjà bien ancrée de la signifi-

---

[207] Cf. ch. IV, nt. 7, sur l'élément charismatique dans les associations. Dans ses observations au premier Schéma du *Code*, en février 1978, la S. Congrégation pour les Religieux et les Instituts séculiers, exprimait dans son *Votum* le souhait di «lasciare le porte aperte a nuovi movimenti dello Spirito, anche se con fisionomia e strutture distinte da quelle riconosciute, ma che rispondono meglio a un determinato carisma di piena consacrazione che non sia semplicemente quello finora giuridicamente accolto e riconosciuto dal Codice» (cf. PCCICR, COETUS SPECIALIS «DE INSTITUTIS VITAE CONSECRATAE», *AD* II/I, Osservazioni ai singoli canoni dello Schema, n. 2).

[208] Cf. ch. IV, ntt. 75-76, sur les motifs d'insertion de «donum [divinum]» dans les textes, et nt. 198, sur la demande de la supprimer, par crainte que l'expression ne soit mal comprise.

[209] Cf. *Relatio*, *Comm.* 2 (1970) 173-181; ici 178. Sur la nature charismatique de l'état de perfection (ou religieux), en relation à sa définition descriptive et aux conseils évangéliques, cf. Session I, 21-26 nov. 1966, *Comm.* 16 (1984) 218-219 et *Relatio introductiva*, *Comm.* 27 (1995) 164.

cation non seulement théologique, ecclésiologique, mais aussi pour le droit de l'Eglise lui-même, de ces charismes particuliers, comme de leur rôle spécial dans la vie et la mission ecclésiale, par cette mise en relation de la vocation et d'un charisme correspondant, offert de la part de Dieu en vue d'une participation à la mission du salut. Cependant, force est de constater qu'une telle nature charismatique avait été reconnue explicitement, par le Concile et par le Magistère postconciliaire, aux vocations, états, formes de vie et ministères principaux de l'Eglise, participant tous à l'unique mission de l'Eglise[210]. Etait-il donc vrai que le futur *Code* n'a effectivement pas pris en compte les charismes de ces réalités ecclésiales, autres que la seule vie consacrée[211]? Pourquoi les consulteurs de la révision de la dernière heure n'ont-ils pas cherché alors à s'informer quant aux acquis du travail d'autres *Coetus*, en particulier quand ils se sont aperçus de ce manque?

On doit d'abord dire que les consulteurs du *Coetus* «De Institutis Vitae Consecratae», ne prenant en compte que le charisme particulier de la vie consacrée, ne faisaient que leur travail, confié à eux particulièrement à propos de cette forme précise de vie. Ils ont cependant été conscients que ces charismes spéciaux ne se situaient que dans l'ensemble de tous les autres dans le Peuple de Dieu, ce dont témoigne en particulier le Secrétaire de la Commission, dans une discussion sur la vie monastique en novembre 1966. Il affirmait en effet, et conformément à la doctrine conciliaire, que tous dans l'Eglise sont appelés à la perfection dans leur propre état de vie, avec leur propre charisme. Dans ce contexte, le Secrétaire donnait une définition du laïc comme «un simple chrétien, qui entend vivre selon son propre charisme qui lui a été attribué par Dieu, chaque chrétien ayant un charisme propre attribué par Dieu, et chaque chrétien ayant un charisme propre reçu à partir des dons mêmes de l'Esprit Saint reçus dans le baptême et la confirmation»[212].

Quant au *Schema novissimum* de 1982 du *Code*, mis, comme nous l'avons vu, entre les mains de la toute dernière Commission restreinte de révision, il était effectivement déjà exempt de toute autre référence

---

210 Nous reviendrons sur cette question dans le *Code*, cf. ch. IV, 3.3.

211 Pour ce reproche avancé par U. Betti, cf. ch. IV, le texte relatif à la nt. 176; cf. aussi ch. IV, 1.3.2.

212 «Laicus non est tantummodo "ille qui non pertinet ad clerum", sed est christianus simplex qui vivere intendit iuxta proprium charisma ei a Deo tributum; et unusquisque christianus habet proprium charisma ei a Deo tributum; et unusquisque christianus habet proprium charisma ex ipsis donis Spiritus Sancti in baptismo et chrismate acceptis» (Session I, 21-26 nov. 1966, *Comm.* 16 [1984] 210; cf. 209). C'est nous qui traduisons.

aux charismes dans les autres parties du *Code*, avant même que cette reprise finale ne l'épure de telles mentions en la partie concernant les instituts de vie consacrée. Mais, comme nous l'avons vu aussi, dans les deux premiers Schémas imprimés de *Lex Ecclesiae Fundamentalis* (cf. can 1 §4, de 1969 et de 1971), les dons hiérachiques et charismatiques ont eu leur place, et une place de choix, en figurant côte à côte dans l'introduction au ch. I, sur la nature, fin et structure de l'Eglise Peuple de Dieu, parmi les éléments qui exprimaient l'action de l'Esprit dans le cœur des fidèles, comme dans la construction, la direction, le renouvellement et l'unité de l'Eglise, en son ensemble, et en ses diverses parties (cf. *Ac* 2, 42; *LG* 4). De la discussion sur ce canon du Schéma de 1971 *Lex Ecclesiae Fundamentalis* se dégage l'intention de démontrer l'unité de l'Eglise, en ses deux aspects: de société et de communauté, qui marquent le double caractère de l'Eglise: charismatique et juridique, et par conséquent, d'affirmer l'identité entre l'Eglise des charismes et l'Eglise du droit[213]. En effet, cette mention de dons hiérarchiques et charismatiques a été insérée à la demande des consulteurs, pour mettre davantage en relief l'action de l'Esprit Saint par rapport aux structures (C. Moeller, W. Bertrams), ainsi que l'aspect charismatique et pneumatologique de l'Eglise (A. del Portillo), qu'honore déjà la *Brevis Relatio* de *Altero Schemate* ou *Adumbratio*, de W. Onclin, du 1 mars 1967[214]. Certains consulteurs qui, au départ, n'avaient pas appuyé le projet d'exprimer dans *Lex Ecclesiae Fundamentalis* des éléments ou principes théologiques, en plus des principes juridiques ayant trait à la structure juridique de l'Eglise (P. Ciprotti) ont fini par se rallier à l'idée d'inclure ces principes théologiques concernant la nature, la mission et l'action de l'Eglise, précisément afin de mieux rendre le lien entre l'aspect charismatique de l'Eglise et son ordonnancement juridique, de façon que soit manifeste que la production et l'application du droit dans l'Eglise découlent précisément de sa constitution même, et que ressorte également le caractère instrumental

---

213 Cf. PCCICR, *Schema* [*Reservatum*] *LEF. Textus emendatus cum Relatione*, 70-73. C'est une reprise de la demande formulée déjà en 1967 par des consulteurs, comme il en résulte du résumé des *Animadversiones* au II^e^ Schéma de travail, fait par W. Onclin, *Altera adumbrata propositio* (cf. PCCICR, COETUS SPECIALIS «DE *LEF*», *AD* I, 295).

214 Cf. PCCICR, COETUS SPECIALIS «DE *LEF*», *AD* I, respectivement, 108; 83; 84 et 85; 97-98; 77; pour la *Brevis Relatio*, cf. *ibid*., 102, n. 2. L'affirmation est reprise encore par le Relateur en Conseil Central: «Nexus aspectum charismaticum inter et ordinationem canonicam Ecclesiae, his in terris visibilem compaginem attendi debet, et apparere debet humana ad divina ordinari» (cf. *ibid*., 192).

du droit vis-à-vis des fonctions plus propres de l'Eglise qui sont de l'ordre spirituel[215]. Quant à l'art. 1 du même ch. I de *Lex Ecclesiae Fundamentalis* (cf. cann. 27, 28, 26, des Schémas de 1969, 1971 et 1978), l'unique mention des charismes qui a «survécu» jusqu'au dernier Schéma, après l'élimination de la première, ne parlait plus que de ceux des laïcs, à propos de la responsabilité des clercs, en nommant des services et des charismes des laïcs grâce auxquels ils pouvaient coopérer au bien commun et à la charité[216]. Mais ceci a considérablement réduit l'argument, dans la proposition finale de *Lex Ecclesiae Fundamentalis*, du moins quant à l'expression verbale d'une vision ecclésiale d'ensemble des charismes.

Toutefois, au cours de l'élaboration de *Lex Ecclesiae Fundamentalis*, les pères n'ont pas manqué d'une vision plus unitaire de l'action de l'Esprit Saint dans l'Eglise appliquée à tous les membres, à travers les charismes divers. Elle a été traduite et proposée, entre autres, au moyen des *Observationes* avancées au moins à deux reprises, à deux moments plus importants, par au moins deux cardinaux présents déjà au Concile, et qui représentaient la pensée de beaucoup d'autres. Il y a eu en effet une proposition (en février 1970), faite par le card. J. Döpfner membre de la Commission de la Sacrée Congrégation pour la Doctrine de la Foi, d'inclure les charismes déjà dans le *Proemium* de *Lex Ecclesiae Fundamentalis*, donc de façon en quelque sorte «programmatique» et avant même les canons préliminaires (dont le cité can. 1 §4), liant précisément de cette façon les aspects charismatique et juridique, comme partie du double caractère de l'Eglise. L'Eglise y était décrite en son pèlerinage sur terre, participant aux *tria munera*, prophétique, sacerdotal, royal du Christ, et équipée aussi bien en charismes, que pourvue par lui d'un ordre juridique. Cependant, la réponse donnée n'accepte pas ce texte, préférant celui d'avant[217].

---

215 Cf. PCCICR, COETUS SPECIALIS «DE *LEF*», *AD* I, 264.

216 Cf. ch. IV, ntt 12-15. Pour ces deux canons de *Lex Ecclesiae Fundamentalis*, cf. ch. IV, 1.1.

217 Cf. PCCICR, COETUS SPECIALIS «DE *LEF*», *AD* III, 176; 468-469; cf. aussi notre ch. IV, nt. 230. Et voici la partie de la proposition du card. J. Döpfner, du 15 févr. 1970, concernant les charismes:

«Quem ad finem Ecclesia [cette finalité venait d'être définie comme la continuation par l'Eglise de la mission même du Christ dans le monde], his in terris peregrinans, de Christi munere prophetico, sacerdotali, regali participat atque charismatibus ditata simul et ordine iuridico extructa est» (*ibid.*, 176 pour le texte de Döpfner lui-même; et 468, où ce texte est restitué par la *Synthesis Animadversionum* rédigée par W. Onclin, Relateur, le 16 juillet 1970, cf. *ibid*., 456-588).

Une autre demande avancée dans les *Observationes* des pères concernait les charismes, cette fois-ci sous l'aspect du droit-devoir de leur exercice dans l'Eglise (et donc bien juridique), proposée de nouveau à titre programmatique, comme un principe général à poser parmi les autres droits-devoirs fondamentaux des fidèles que précisait *Lex Ecclesiae Fundamentalis*. En effet, dans la Session de septembre 1979, la Commission spéciale mixte des Consulteurs travaillait sur le Schéma déjà reconnu, mais en prenant en compte les *Observationes* au Schema *LEF* de 1976, fournies par des membres de la même Commission mixte, et reprises déjà en consultation de juin 1977[218]. Il s'agissait en particulier d'une proposition antérieure du card. G. Colombo, membre de la Commission spéciale «De *Lege Ecclesiae Fundamentali*». Il souhaitait, d'une part, que déjà dans *Proemium* manquant au Schéma soit mise en valeur «la nécessité et la fonction du droit ecclésial, en relation avec la nature de l'Eglise, en même temps charismatique et institutionnelle»[219], et il a proposé, d'autre part, un nouveau canon à rajouter, en conformité aux affirmations conciliaires. La proposition avait deux avantages au moins: celui de reprendre la définition-description de *LG* 12b qui liait les charismes aux œuvres et aux fonctions diverses dans l'Eglise, utiles pour le renouvellement et l'édification de celle-ci, et celui de faire correspondre la liberté de leur exercice et le droit des fidèles, au droit-devoir de ceux qui sont en charge de l'Eglise, au titre d'un autre charisme (et fonction), et à qui il appartient de discerner et de veiller à un ordre nécessaire, les uns et les autres étant soumis à l'exigence d'une vraie communion ecclésiale[220]. Dans la discussion de septembre 1979, le Relateur, W. Onclin,

---

[218] Pour la discussion à notre propos, telle que restituée par le compte-rendu des *Observationes* du *Coetus Specialis mixtum Consultorum*, composé des membres de Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo et de Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Orientali Recognoscendo, cf. COETUS STUDIORUM «DE *LEF*», Session XI, 24-29 sept. 1979, *Comm.* 12 (1980) 43-44.

[219] *Observatio* (n. 1, à propos du *Proemium*) du card. G. Colombo, PCCICR, COETUS SPECIALIS «DE *LEF*», *AD* V, 254: «necessitas et functio iuris in Ecclesia, in relatione ad naturam simul charismaticam et institutionalem Ecclesiae» (la trad. *supra* est nôtre).

[220] La synthèse de ces travaux antérieurs, en *Comm.* 13 (1981) 44-110 ne référant pas la première partie du document qui nous intéresse, ainsi que celle de *Comm.* 12 (1980) 43-44, ne rapportant pas les *Observationes*, dont celles du card. G. Colombo, ni les détails de la discussion, nous avons cependant pu y accéder à travers les archives PCCICR, COETUS SPECIALIS «DE *LEF*», *AD* V, 249-292 (= *Adnexum* I), pour l'ensemble des *Observationes* au Schéma *LEF* 1976; et 297-323, pour la *Postrema recognitio Schematis*; surt. 318-320. Pour le texte lui-même de l'*Observatio* du card.

a trouvé le texte du canon proposé bon, mais non juridique, de même que pour un des consulteurs, sa substance semblait bonne, mais non sa forme, celui-ci préférant insister sur le bien commun, pour éviter l'opposition entre la liberté des fidèles et la fonction de coordination de la hiérarchie. Pour un autre consulteur, il ne s'agissait pas de «*re iuridica*», mais plutôt de prudence pastorale, et un autre encore a été pour une telle affirmation, mais sous une forme juridique[221]. Est-ce peut-être sur la base de ces arguments, figurant dans *Communicationes*, que certains auteurs affirment le caractère non juridique de la parole et de la réalité des «charismes». Or, dans le cas présent, la remarque d'une non-juridicité ne se fondait pas tant sur la notion même de charismes, mais, semble-t-il, sur l'ensemble du canon, dont les prescriptions, telles que communion, unité, charité, etc., reprises avec des expressions du Concile lui-même, paraissaient à certains davantage de type pastoral.

En relevant l'importance de la question et constatant avec l'un d'entre eux (P. Lombardía) que la doctrine des charismes ne pouvait pas être juridiquement ignorée étant donné que ces dons comportaient non seulement des droits, mais aussi des devoirs, p. ex. dans l'exercice de l'apostolat, plusieurs consulteurs déduisaient ce droit des fidèles de la nécessité des charismes pour la vie même de l'Eglise (K. Mörsdorf), droit auquel correspondait le droit-devoir de l'autorité d'ordonner l'exercice correct des charismes. Simplement, la difficulté qui s'est présentée n'était pas une question de fond, mais celle de l'emplacement d'un tel canon général. On hésitait à l'inclure parmi les canons du ch. I qui énuméraient les droits et les devoirs fondamentaux, et donc communs, des *christifideles*, – à savoir dans le can. 9 sur l'égalité, dans la diversité, de tous les fidèles, quant à la dignité et à l'activité d'édification du Corps du Christ, ou juste après le can. 10 sur le de-

---

Colombo à propos du can. 10, proposant ce nouveau canon, selon ce qui suit, cf. PCICCR, *ibid*., 264:

«§1: Integrum est christifidelibus omnibus illas gratias speciales seu charismata, quibus Spiritus Sanctus illos aptos et promptos reddit ad suscipienda varia opera vel officia pro renovatione et ampliore aedificatione Ecclesiae proficua, libere et ordinate exercere; iudicium autem de genuitate et ordinato exercitio charismatum ad eos pertinet qui ex speciali charismate in Ecclesia praesunt, et quibus competit non Spiritum extinguere, sed omnia probare et quod bonum est tenere (cf. *LG* 12b).

§2: Exigentiae verae communionis ecclesialis sint autem semper pro omnibus suprema lex; fortiora ergo sint ea quibus uniuntur fideles quam ea quibus dividuntur et inter eos vigeat in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas (cf. *GS* 92b)».

[221] Cf. *Comm.* 12 (1980) 43-44.

voir de tous de mener une vie sainte, selon la condition propre de chacun, en vue de la croissance de l'Eglise, – ou bien déjà dans le *Proemium*[222]. Finalement, on s'est posé aussi la question de l'opportunité du canon, étant donné que, selon quelques consulteurs, il en avait déjà été question par l'application du principe général aux cas concrets dans beaucoup de canons, p. ex. à propos du droit à la spiritualité propre, à l'exercice de l'apostolat, etc. Pour eux, il ne s'agissait donc pas de remettre en question le principe, mais de soulever plutôt des questions rédactionnelles: éviter des répétitions[223]. De surcroît, cela démontre-t-il une compréhension large des charismes et de la volonté de leur assurer une place certaine dans les canons, durant l'*iter* de la codification, présents en leur thème et en leur réalité complexe, au-delà de l'usage du seul vocable en question. Le vote conclusif apporte neuf voix en faveur de la mention explicite du droit à l'exercice des charismes personnels, à inclure d'une manière ou d'une autre dans *Lex Ecclesiae Fundamentalis*, cinq voix pour son inclusion dans son *Proemium*, et quatre, pour une mention dans un de ses canons, sans spécifier davantage. En fin de compte, la décision est prise de placer cette mention des charismes dans le *Proemium*[224]. Cependant, malgré ce vote final positif de tous les consulteurs, et sans plus d'explications, un tel canon programmatique n'est pas rajouté, comme en témoigne le nouveau Schéma qui apparaît dans *Acta et Documenta* (non publiés) de la Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, en janvier 1980[225].

---

[222] Pour ces cann. 9 et 10, cf. PCCICR, COETUS SPECIALIS «DE *LEF*», *AD* V, 220-221; *Comm.* 12 (1980) 35-37; pour la discussion, cf. PCCICR, COETUS SPECIALIS «DE *LEF*», *AD* V, 318-320; *Comm.* 12 (1980) 43-44.

[223] Cette exigence a été reçue dans le *Coetus* «De Institutis Vitae Consecratae» (cf. A. GUTTIÉREZ, «Schema canonum», 202), à partir des critères généraux du travail de codification, en vue de l'examen des *Observationes* et *Animadversiones*, avant la *Plenaria* 1981 (ici, Principe 4): cohérence «cum praescriptis aliorum canonum necnon cum integro sistemate iuridico novi Codicis […], ad contradictiones vel inutiles repetitiones vitandas, necnon ad necessarium aequilibrium in tota dispositione servandum». Pour le Relateur, «inutilis repetitio potius nocet quam favet claritati et ideo obligatorietati normae iuridicae. Technica iuridica postulat ut, semel statuta norma generali, omnibus casibus ea applicetur, nisi exceptio statuatur» (*Relatio complectens*, *Comm.* 14 [1982] 120).

[224] Cf. PCCICR, COETUS SPECIALIS «DE *LEF*», *AD* V, 320; *Comm.* 12 (1980) 43-44.

[225] Cf. pour le nouveau Schéma de travail, PCCICR, COETUS SPECIALIS «DE *LEF*», *AD* V, 370-396; surt. 373-374 (pour nos cann. 9-10); le même résultat apparaît au Schéma final de *Lex Ecclesiae Fundamentalis*, daté de 24 avr. 1980, cf. *ibid*., 410-451, surt. 414 (pour nos cann. 9-10).

Si donc la disparition ou plutôt la non-apparition du canon est donc directement inexplicable, on peut trouver par contre des traces des difficultés de compréhension des charismes, et ceci malgré la définition-description claire de Vatican II, qui fait découler de ces dons les ministères, les services, les œuvres et donc, des activités extérieures dans l'Eglise, qui créent des droits et devoirs précis et aussi réciproques des fidèles, sans les limiter à une réalité spirituelle et intérieure. Le Secrétaire de la Commission, R. Castillo Lara, qui après la promulgation du *Code* s'avérera un défenseur de la réalité spirituelle et charismatique dans le *Code*, tout en reconnaissant l'importance de la question, ne voyait pas qu'on inclue une telle affirmation générale des charismes dans une loi[226]. Nous pouvons rencontrer le même type de réaction hésitante figurant dans le compte-rendu recueillant les *Animadversiones* des évêques sur le Schéma de 1969, par le Relateur, W. Onclin. En écho aux *Animadversiones* affirmant la nécessité du droit dans l'Eglise, c'est-à-dire de la détermination juridique des normes dont la fonction devait être aussi d'ordonner les charismes reconnus[227], et en réponse à deux *Animadversiones* qui reprochaient à *Lex Ecclesiae Fundamentalis* son caractère trop juridique et précisaient qu'une loi positive devrait, entre autres, encourager les œuvres des fidèles et soutenir ainsi qu'ordonner leurs charismes[228], la *Relatio* répond en renvoyant au cité can. 27 de *Lex Ecclesiae Fundamentalis* sur les charismes des laïcs et le rôle des clercs vis-à-vis d'eux comme déjà suffisant, et conclut qu'«on ne voit pas pour quelle raison l'on devrait ordonner les charismes par une loi positive»[229]. De son côté, la réponse donnée à la proposition mentionnée du card. Döpfner, en affirmant que c'était la seule société qui avait besoin d'un ordre juridique, semble se situer sur le même registre, démontrant une conception des charismes

---

[226] Selon lui, ceci d'autant plus qu'il en aurait déjà été question suffisamment et concrètement dans d'autres canons (cf. *Relatio*, *Comm.* 12 [1980] 44).

[227] D'autres fonctions des normes énumérées ont été: protéger et garder la constitution divine définie par le Christ, la manière d'exercer les *munera* confiés à l'Eglise, les droits de tous les fidèles et promouvoir le bien de tous, réalisant ainsi sa mission de salut et de sanctification des hommes (cf. *Relatio*, *Comm.* 3 [1971] 52-53).

[228] En outre, ces mêmes *Animadversiones* souhaitaient que cette loi invite les fidèles à la sainteté, qu'elle soit davantage pastorale, et prépare ainsi déjà ici bas la Cité céleste (cf. *Relatio*, *Comm.* 3 [1971] 61-62).

[229] «Talis affirmatio sufficere videtur, cum non videatur qua ratione charismata lege positiva ordinari valeant» (*Relatio*, *Comm.* 3 [1971] 62; cf. 61; cf. aussi PCCICR, *Schema LEF* [1971]. *Textus emendatus cum Relatione*, 123). La trad. fr. est nôtre.

qui ne correspondait pas encore tout à fait à celle qu'avait précisée le Concile et que nous venons de rappeler[230].

De toutes ces discussions, observations et propositions de travail, émerge la conscience très claire de certains consulteurs et pères que le droit de l'Eglise, sa structure, son aspect visible, sont une chose au moins étrangère aux charismes, et donc que ceux-ci sont d'une certaine manière considérés encore, et ceci malgré l'insistance du Concile, comme des dons uniquement «privés», intérieurs, de spiritualité, ou extraordinaires. Cependant, comme nous l'avons vu au cours de notre exposé, la question du lien direct des charismes et des ministères, des charismes et des structures, ou des charismes et du droit ecclésial, n'était pas une invention de quelques consulteurs, pères, évêques ou cardinaux membres des Commmissions, ni une nouveauté théologique que l'on voulait faire passer aussi dans le *Code*.

3. **Lien des charismes avec la structure de l'Eglise. De l'institution *sui generis* au droit *sui generis***

Après tout ce cheminement, et en ayant en outre à l'esprit la description claire des charismes telle que la proposait le Concile, et donc, d'une part comme fondement des fonctions, ministères, ordres de personnes, conditions et formes de vie des fidèles (cf. *LG* 12b; 13), et d'autre part, comme source des droits-devoirs précis dans l'Eglise, dont celui, principal, qui découle directement du mandat missionnaire du Seigneur (cf. *AA* 3d; *AG* 23a; 28a), on peut s'étonner de la constatation de certains membres des *Coetus* «De *Lege Ecclesiae Fundamentali*» et «De Institutis Vitae Consecratae», qui concevaient difficilement de parler de l'Esprit Saint ou de ses dons dans un texte juridique[231]. Si le Concile a su, malgré la sobriété de ses affirmations, reconnaître l'apport des charismes à l'édification-construction ecclésiale et donc à la structure portante de l'Eglise (cf. aussi *LG* 7c; 32a-b; *GS* 32d; *UR* 2b), à travers les différentes tâches distribuées aux divers membres d'un même Corps et organiquement ordonnées, et ceci en dépit des tendances contraires du temps, rien n'a changé, semble-t-il, au temps de l'élaboration du *CIC*, d'une mentalité ambiante et d'une compréhension des charismes gra-

---

[230] Cf. compte-rendu de W. Onclin, Relateur, 16 juil. 1970: «Necesse id est quia sola societas ordinata ordine iuridico eget. Iamvero *Proemium* est introductio ad *Legem fundamentalem*, ad documentum fundamentale huius ordinis iuridici» (PCCICR, COETUS SPECIALIS «DE *LEF*», *AD* III, 468). Cf. la proposition de Döpfner, ch. IV, nt. 217.

[231] Cf. ch. IV, ntt. 221; 226; 229-230, pour le *Coetus* «De *LEF*»; et le texte auquel renvoient les ntt. 198; 201 et 203, pour le *Coetus* «De Institutis Vitae Consecratae».

vées encore d'un sens restreint et ambigu. L'estimation du facteur charismatique semble même être revenue à celle de la première partie du Pontificat de Paul VI confronté alors à des expériences douloureuses. Avec cette différence que Paul VI, comme saint Paul, n'est pas resté dans la méfiance; ce contre quoi il réagit est non l'action de l'Esprit, mais une mentalité du temps qui oppose l'autorité à la liberté. En effet, dans plus d'un discours, il proclame la possibilité et la nécessité de leur intégration réciproque, c'est-à-dire de la composition entre, d'une part, les charismes des fidèles, et d'autre part, le pouvoir pastoral dans l'Eglise[232]. Ce qui pourrait être estimé alors comme un pas en arrière, irait ainsi dans le sens de l'argument qu'avaient avancé certains auteurs pour la suppression des charismes. Pourtant, ces mêmes textes conciliaires qui parlent des charismes indiquent clairement leur lien avec l'institution, et sont aussi fondement de leur propre institutionnalisation.

3.1 *Contribution des charismes à l'institution et au droit de l'Eglise*

Tout charisme, individuel ou collectif, donné en vue de la réalisation d'un plan de Dieu, apporte avec lui son «code génétique»[233], en tant que porteur d'une fonction précise pour laquelle Dieu l'a suscité et comme partie prenante de l'édification de l'Eglise et de la mission commune en faveur du monde. En effet, selon le Concile, le Saint-Esprit insinue «dans les cœurs des fidèles le même esprit missionnaire qui avait poussé le Christ lui-même» (*AG* 4); «aussi l'Eglise, pourvue des dons de son Fondateur […], reçoit mission d'annoncer le Royaume du Christ et de Dieu et de l'instaurer dans toutes les nations» (*LG* 5b). C'est en vertu des charismes que, chacun à sa place propre dans le Corps du Christ, au milieu et avec les autres membres du Corps, donne sa contribution au sein d'un tout organique, par un apport mutuel, en vue des services réciproques qui sont qualifiés d'être nécessaires au salut (cf. *LG* 7; cf. cann. 204 §1; 208; 211).

Ce «programme» de vie et d'action, comme expression de l'intention du Donateur, et en tant que dynamique immanente qui permet d'atteindre une finalité précise, est par conséquent inclu de façon native dans le charisme. Pour lui permettre de porter ses fruits en vérité, selon le pro-

---

[232] Cf. PAUL VI, disc. à la Rote Romaine, le 29 janv. 1970, 30; 32-33. Cf. notre ch. III, 46; 48; 69; 78, avec le texte relatif.

[233] Dans toute cette partie (ch. IV, 3) nous nous inspirons, à notre manière, de l'apport fondamental de G. Ghirlanda, exposé en ses nombreuses publications; ici, il suffit de mentionner synthétiquement G. GHIRLANDA, «Carisma», 128, avant d'alléguer d'autres références.

jet originaire, il doit alors être réalisé en obéissance, à Dieu qui appelle, au Christ qui envoie à sa mission, à l'Esprit Saint, qui «équipe» et «dirige» l'Eglise «grâce à la diversité des dons hiérarchiques et charismatiques» (*LG* 4a). Ainsi, l'exercice de ce don divin, avant d'être un droit du fidèle, reconnu explicitement par le Concile, est à considérer d'abord comme une tâche à accomplir, porteur d'une obligation morale, vis-à-vis de Dieu et des autres (cf. *AA* 3d; *AG* 24a)[234]. En tant qu'il indique la place et la fonction de chacun dans un corps, le charisme ne peut donc pas être considéré comme une chose privée, ayant été donné à un membre, non seulement en vue de son propre bien et de sa réalisation personnelle, mais aussi et souvent plus que tout, celui des autres et de l'ensemble du corps, voire il est donné à ce corps lui-même (cf. *LG* 12b; *AA* 30e). Il comporte non seulement un devoir («*quid*»), pour celui qui le reçoit, de l'exercer, mais aussi le devoir de l'exercer d'une certaine façon concrète et aussi correcte («*quomodo*»), déterminant de ce fait une responsabilité particulière, donc des droits et des devoirs précis. Un charisme, avec son projet-tâche à réaliser et son complexe de droits-devoirs immanents qui sont ainsi en correspondance à la volonté de Dieu et porteurs de telles règles ou de normes de conduite, entre en relation avec les tâches et les droits-devoirs précis découlant des charismes des autres dans l'Eglise, qu'ils soient personnes ou parties diverses de l'Eglise (cf. *LG* 13). Ainsi, chacun pour sa part, les charismes contribuent à tisser un réseau de relations étroites dans l'Eglise, non seulement spirituellement parlant, mais aussi socialement et proprement juridiquement, en tant qu'éléments génétiques, constitutifs et porteurs de l'institution ecclésiale[235]. Ils en sont donc en quelque sorte indétachables. En effet, selon le Pape François, l'Eglise est constituée d'une «trame complexe des rela-

---

234 Cf. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 54.

235 La langue française commune distingue plusieurs sens de «institution»: action d'instituer quelque chose (fondation, création, instauration), résultat de cette action: la chose instituée (organisme, loi, établissement), un établissement de l'enseignement privé; un procédé de désignation en droit d'héritier, en droit ecclésiastique ancien: une mise d'un clerc en possession d'un office et de la juridiction qui y est attachée, et au pluriel, un ensemble des lois fondamentales et des structures politiques, sociales d'un Etat (cf. J. DUBOIS, ed., «Institution», 965-966). Pour E. SASTRE SANTOS, «Institución y "crisis de identidad"», 221-222, l'institution au sens juridique serait «la acción y el efecto, la existencia y esencia de lo establecido», et suggère «la idea de unidad, cohesión de normas jurídicas que aúnan a los miembros de una sociedad en la consecución de sus fines». Selon W. BERTRAMS, «De Constitutione Ecclesiae», 289, «*Institutio* intelligitur aliquod *totum sociale*, quatenus in unione sociali activitas singulorum relate ad finem obtinendum determinatis regulis seu normis ordinatur».

tions interpersonnelles que comporte la vie dans une communuté humaine». Or, créer des liens réciproques entre les chrétiens, est proprement un des buts du droit canonique, selon Paul VI[236]. Si l'on comprend, avec G. Ghirlanda, l'institution, en sa signification essentielle, comme un «ensemble de relations entre différents sujets, régulés par des normes de comportement en vue de l'exercice des droits et l'accomplissement des devoirs impliqués dans les relations elles-mêmes»[237], cette institution est donc donnée déjà de quelque façon avec les charismes, elle ne leur est pas extérieure; elle naît ainsi des charismes, des dons de Dieu[238]. Ensuite,

> Si l'Eglise-Corps du Christ est un rassemblement organisé, si elle comporte en son sein cette diversité de membres et de fonctions, si elle «se reproduit» dans la multiplicité des Eglises particulières, alors la trame de relations est en elle tellement dense que *le droit y existe déjà*, il ne peut pas ne pas exister. Je parle du droit compris en sa globalité et en son essence, avant encore de considérer des spécifications, dérivations ou applications d'ordre proprement canonique[239].

Ainsi, si c'est Dieu qui désigne à chacun et à chaque réalité ecclésiale essentielle sa place, si c'est Dieu qui «pose», «dispose», «compose» le Corps d'une façon déterminée, selon sa volonté, en attribuant à chacun, avec son charisme particulier, sa fonction et son statut propre, comme l'a enseigné Paul, cette structure – qui résulte des charismes et qui ressort d'un tel tissage de droits et de devoirs respectifs qui leur sont inhérents, et qui détermine ce droit essentiel, – est déjà contenue dans le don lui-même, elle lui est immanente, et elle est en ce sens précis «divine» (cf. *LG* 32a). Aussi,

> le charisme est en même temps structure et esprit. D'où c'est de façon erronée qu'on distingue et oppose «charisme» à l'institution, alors qu'il est plus juste

---

236 Cf. FRANÇOIS, exh. ap. *Evangelii gaudium* 113; PAUL VI, disc. aux membres de PCCICR, 20 nov. 1965, 988.

237 G. GHIRLANDA, «Istituzione», 770 (cf. aussi ID., *Il diritto nella Chiesa*, 16): «Un insieme di relazioni intersoggettivi regolati da norme di condotta per l'esercizio dei diritti e l'adempimento dei doveri implicati nelle relazioni stesse» (la traduction est nôtre).

238 Cf. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 54: «l'istituzione scaturisce dal carisma e questo vive nel tempo e nello spazio in tale istituzione».

239 JEAN-PAUL II, disc. de présentation officielle du nouveau *CIC*, 3 févr. 1983, n. 8: «Se la Chiesa-Corpo di Christo è compagine organizzata, se comprende in sé detta diversità di membra e di funzioni, se "si riproduce" nella moteplicità delle Chieses particolari, allora tanto fitta è in essa la trama delle relazioni che *il diritto c'è già*, non può non esserci. Parlo del diritto inteso nella sua globalità ed essenzialità, prima ancora delle specificazioni, derivazioni o applicazioni di ordine propriamente canonico» (l'italique est du Pape; la traduction est nôtre).

de dire, de par la nature propre de l'Eglise, que le charisme possède un double élément qui lui est propre, à savoir l'esprit et la structure ou institution[240].

Alors celle-ci n'est pas quelque chose de surajouté de l'extérieur, et ne se tient pas de façon symétrique vis-à-vis du charisme comme «*res ad rem*». Reconnaissant une telle structure qui le précède, le droit qui prend en charge de telles institutions essentielles, «ne vas pas être conçu comme un corps étranger, ni comme une superstructure désormais inutile, ni comme un résidu de présumées prétentions temporaires. Le droit est congénital à la vie de l'Eglise», comme l'affirme Jean-Paul II[241].

Il est donc au moins curieux que dans l'histoire du traité sur le Corps du Christ, – basé en quelque sorte sur les charismes qui servaient à l'exposer, en fondement et justification de la place et de la fonction particulière et irremplaçable que Dieu donne à chacun dans l'unité d'un ensemble organique, et comme motif de la différence entre les membres de ce Corps, doctrine qui se fonde sur l'enseignement paulinien, développée ensuite par les Pères, par la théologie, qui sera reprise plus récemment, comme nous l'avons vu, par *Mystici Corporis* et par Vatican II, – on ait si souvent enlevé la mention de ces dons-charismes, pour ne parler que des membres de l'Eglise, de leurs tâches, de leur activité et compétence, de leur appartenance au Corps du Christ, de leur vocation.

Mentionner ces dons veut dire, au contraire, comme l'a fait le Magistère depuis XIX[e] s., nommer ce qui est en amont et permet de réaliser toutes ces fonctions et vocations, leur fondement, leur moyen de leur réalisation, ce qui en dernière instance tisse le réseau de l'institution elle-même. Car, s'il y a exigence, devoirs ou droits, c'est parce qu'il y a d'abord un «don» qui les précède et qui rend possible la réponse et l'action humaine, un don d'abord à «recevoir», pour qu'il puisse être «donné» et échangé à son tour. C'est reconnaître que, ce qui est le plus

---

240 «Charisma simul est structura et spiritus. Unde erronee saepius distinguitur et opponitur "charisma" institutioni, dum rectius est, ex ipsa natura Ecclesiae, dicere in charismate duplex adesse elementum proprium, spiritus nempe et structura seu institutio» (J. BEYER, «De novo iure. I», 424; cf. 425; ID., «La vie consacrée par les conseils», 90). La traduction est nôtre. On peut voir aussi V. DE PAOLIS, «Gli istituti di vita consacrata», 69.

241 JEAN-PAUL II, disc. de présentation officielle du nouveau *CIC*, 8 févr. 1983, n. 8 (la traduction est nôtre): «Il diritto, pertanto, non va concepito come un corpo estraneo, né come una struttura ormai inutile, né come un residuo di presunte pretese temporalistiche. Connaturale è il diritto alla vita della Chiesa». C'est pour cela, lorsque une situation contraire se vérifie, «el derecho se degrada por el "juridismo" cuando prevalece la norma inadecuada sobre la vida» (E. SASTRE SANTOS, «Institución y "crisis de identidad"», 236).

typique, le plus original à l'institution ecclésiale, institution originale tout autant qu'institution originaire[242], est précisément son élément interne (certes pas unique) de grâce, de Dieu lui-même qui vient, tout en la respectant, habiter la réalité humaine, visible et invisible. L'Eglise et ses institutions peuvent être en effet considérées sous un aspect tout à fait «comme» les autres institutions humaines, ayant toutes les caractéristiques et la nature d'une expérience typique humaine. Elle possède, selon G. Ghirlanda, comme toutes les autres sociétés, en guise de son élément spirituel ou de son «âme naturelle», les forces spirituelles qui poussent les hommes à se regrouper en communauté et société: tendance qui est aussi expression de la nature relationnelle, sociale, de l'homme[243]. L'homme, tout homme, étant par nature esprit et corps en union stricte entre eux, toute union sociale possède, elle aussi, une structure interne, de nature «spirituelle» (au sens large d'esprit) qui, pour être humaine, a besoin de s'exprimer aussi dans une structure externe, qui la manifeste, la protège, la promeut, qui devient ainsi signe et moyen de sa propre réalisation, selon W. Bertrams[244]. On peut considérer que si la société, en déterminant sa structure externe (la finalité commune, les fonctions, le gouvernement, les lois), ne fait qu'exprimer les règles internes de comportement déjà contenues dans la trame de rapports spontanés formant la communauté, à l'inverse, la société permet aussi à la communauté de se réaliser elle-même, en réalisant proprement ces relations dans le respect des droits et des devoirs des uns et des autres, dans la justice[245]. Ainsi, pour l'Eglise, tout autant que pour les institutions humaines, et ceci est encore une expérience qui leur est commune, on est loin de considérer l'histoire comme celle d'une dégénérescence de «communauté» (union affective, interne, d'esprit) en «société» (union de raison, d'organisation, d'éléments externes), et de les opposer ainsi l'une à l'autre[246].

---

[242] Sur l'origine de la notion de l'institution, cf. *infra*, ch. IV, nt. 250.

[243] Cf. G. GHIRLANDA, «Istituzione», 779; c'est ainsi que l'Eglise peut être vue aussi, sous un certain point de vue, comme société juridiquement parfaite, organisée, primaire, originaire (cf. *ibid*., 777-779). Cf. aussi Y. CONGAR, «L'Eglise comme Peuple de Dieu», 31. Cette doctrine trouve ses sources chez Léon XIII (cf. enc. *Satis cognitum*, 711 et 724) et Pie XII, cf. notre ch. II, Introduction.

[244] Cf. *Votum* de W. Bertrams, 3 nov. 1966 (PCCICR, COETUS SPECIALIS «DE *LEF*», *AD* I, 97-98). Selon lui «structura externa est structurae internae ad extra positio, eiusque signatio "humana", quatenus vita spiritualis indiget "corpore", ut modo humano consistere et ita inter homines efficax esse possit» (*ibid*., 97).

[245] Nous formulons cette pensée à partir de G. GHIRLANDA, «Istituzione», 772.

[246] Cf. PCCICR, COETUS SPECIALIS «DE *LEF*», *AD* I, 291-292. Pour P. FRANSEN, «La communion ecclesiale», 190-191, l'opposition de «Gemeinschaft» à «Ges-

Le trait, par contre, qui fait que l'Eglise avec ses institutions n'est «pas comme» les autres, non au sens qu'elle cesserait ainsi d'être institution, mais au sens de ce qui lui est propre et spécifique par rapport à d'autres expériences juridiques humaines[247], est justement cette présence constante, du début à la fin, de l'élément surnaturel qui les anime: l'Esprit, Don lui-même, avec ses dons, qui rend présent et actif dans l'Eglise le Christ, Fondateur et en même temps Fondement et Tête de son Corps[248]. Cela veut dire aussi mettre en priorité la volonté, l'action et la présence de Dieu et ses dons, dans les réalités et structures ecclésiales, qui précèdent l'initiative et l'activité de l'homme, y compris sociale et juridique (cf. *LG* 8a, référé à *Ep* 4,16). Par conséquent, cela indique aussi la part indisponible à l'homme, appartenant en quelque sorte au «juridique dogmatique»[249], à l'«idée de l'œuvre», à l'«idéal» fondateur constitutif de l'institution[250]. En effet, «l'institution se déforme et s'obscurcit quand

---

selschaft» a été injustement attribuée au sociologue allemand F. Tönnies (1855-1936), pour qui, en réalité, «dans les deux cas l'institution est non seulement présente, mais nécessaire, quoique différente par sa nature», alors qu'on l'invoque comme base pour «créer une communauté romantique, sans institutions ni structures stables».

247 G. Ghirlanda remarque qu'il est plus juste de parler du droit ecclésial comme «droit spécifique», – comme l'est tout droit en vigueur dans la société politique en tant qu'application de l'expérience juridique humaine à un domaine spécial: national, international, etc., – plutôt que du droit «sui generis», et il serait alors la réalisation d'une telle expérience dans le domaine de la communion ecclésiale, configurée extérieurement comme communauté-société (cf. G. GHIRLANDA, «Perché un diritto», 396-397).

248 Sur ce principe, interne, à savoir l'Esprit Saint, dans les enc. *Divinum illud munus*, *Satis cognitum* de Léon XIII et *Mystici Corporis* de Pie XII, cf. notre ch. II, le texte auquel renvoient les ntt. 17-21 et 14-15. Cf. PAUL VI, disc. au Congrès Intern. du Droit canonique à Milan, 17 sept. 1973, n. 2d.

249 «Questo giuridico dogmatico, come realtà ontologica della Chiesa, ha la sua normatività e obbligatorietà intrinseche, prima di ogni determinazione positiva; è esso che dà obbligatorietà giuridica ad ogni determinazione positiva che si abbia» (G. GHIRLANDA, «Teologia del diritto», 1059).

250 Sans que nous puissions nous étendre sur le sujet qui mériterait une étude à part, des auteurs font remonter à Sinibaldo de' Fieschi, futur Pape Innocent IV, l'origine de l'«institution» dans la tradition du droit de l'Eglise et du droit en général, comme un nouveau type de personne juridique, rajouté à la «fondation» et à la «corporation» connues déjà par le droit romain, respectivement comme «universitas rerum», constituée par un ensemble patrimonial, et «universitas personarum», constituée par l'union des volontés des associés en vue d'une fin particulière. Ce qui est déterminant dans l'institution, est *voluntas Fundatoris*, en tant qu'élément d'*auctoritas superioris*, venant de l'extérieur, voire d'en-haut, non sujet à la libre disposition des parties, qui doit être respectée par les *rectores* qui arrivent après le fondateur. Une telle figure permettrait proprement non seulement de créer, mais aussi de prolonger dans le temps et dans l'espace la volonté institutionnelle originelle. Selon P.G. Caron, qui lie

on ne respecte pas ses lois internes, ses fins, son auteur»[251]. Cela veut dire que dans le charisme il y a une part dont l'homme ne peut pas disposer à son gré, quel qu'il ne soit[252]. Cela signifie encore, aux dires d'un consulteur du *Coetus* «De Institutis Vitae Consecratae», que l'Eglise, même lorsqu'elle donne une forme juridique à des entités, et analogiquement, à des ministères et services ecclésiaux essentiels, n'attribue pas les charismes, mais les reconnaît, si c'est le cas, et les sanctionne dans le droit[253]. C'est cela qu'on affirmait en effet lorsqu'on disait dans les discussions du *Coetus* «De Institutis Vitae Consecratae», que les instituts «*desuper data sunt*» ou «*ab alto*»[254], «*ex germine divinitus dato*», «*Spiritu Sancto afflante*», «*divina inspiratione*», «*e consilio divino*»[255], et que

---

le concept de l'institution à celui du Corps mystique du Christ, pour S. de' Fieschi, s'appuyant sur la doctrine paulinienne, celle des Pères et du Décret de Gratien, il n'était pas question d'une présumée *fictio iuris*, mais d'une entité réelle (cf. P.G. CARON, «Il concetto di "Institutio"», 355). La réflexion a été reprise et transférée sur le terrain pratique du droit «profane», et aussi dès les débuts du XX[e] s. par différentes écoles de la théorie de l'institution (M. Hauriou, G. Renard, O. van Gierke, F. Ruffini, S. Romano, en opposition au formalisme et positivisme juridique de H. Kelsen, etc.; cf. F. MODUGNO, «Istituzione», surt. 77-94). M. Hauriou souligne dans l'institution l'élément de la finalité, ou «l'idée de l'œuvre», en définissant celle-là comme une forme qui met en équilibre les droits-devoirs au service d'une idée, par la force des fins particulières désignées de la sorte qui déterminent des comportements sociaux et juridiques, fixées ensuite dans des normes (cf. E. SASTRE SANTOS, «Institución y "crisis de identidad"», 224; 229). Cf., pour tout ceci, V. FROSINI, «Istituzione», surt. 267; P.G. CARON, *ibid*., surt. 331; E. SASTRE SANTOS, *ibid*., 223-227. En vérité, s'interroger sur l'institution revient à se poser au fond la question de l'origine du droit, de sa signification dans l'expérience humaine, du dépassement de la finitude des individus (cf. E. SASTRE SANTOS, *ibid*., 222; 230; F. MODUGNO, *ibid*., 71).

[251] E. SASTRE SANTOS, «Institución y "crisis de identidad"», 285: «La institución se deforma y oscurece cuando no se respetan sus leyes internas, sus fines, su autor» (la traduction est nôtre). Il en est de même, selon l'auteur, lorsque les serviteurs de l'institution se changent en maîtres, contre la volonté du fondateur, ou quand ils ne suivent plus ses fins: alors l'institution se transforme en contrat ou en corporation (cf. *ibid*., 234). Ainsi, p. ex., lorsqu'on change les fins propres du mariage (c'est ce qu'on peut observer ces jours-ci de façon flagrante), d'un institut de vie consacrée, du ministère sacré, etc.

[252] Cf. *Coetus* «De Institutis Vitae Consecratae», *Relatio introductiva*, Session XII, 22-27 nov. 1971, *Comm.* 27 (1995) 168; *Relatio*, Session XVI, 6-10 mai 1974, *Comm.* 6 (1974) 75-76.

[253] Cf. *Coetus* «De Institutis Vitae Consecratae», Session XIV, 4-9 déc. 1972, *Comm.* 27 (1995) 278.

[254] Cf. *Coetus* «De Institutis Vitae Consecratae», *Relatio introductiva*, Session XII, 22-27 nov. 1971, *Comm.* 27 (1995) 168.

[255] Cf. *Coetus* «De Institutis Vitae Consecratae», *Relatio*, Session XVI, 6-10 mai 1974, *Comm.* 6 (1974) 75-76; cf. *LG* 43a; *PC* 1b. Ces diverses expressions sont tradi-

leur diversité «*non ex placito hominum provenire sed ex gratia vel charismate a Spiritu Sancto dato*»[256]. Il ne s'agit pas de sacraliser par là les charismes ni leurs porteurs, mais de reconnaître, par l'action de l'Esprit, l'action de l'Esprit et l'œuvre de Dieu dans l'œuvre humaine, lorsqu'elles y sont présentes, ce qui est une question de justice, de vérité, de conscience, de reconnaissance et de responsabilité envers le don fait à l'homme, à l'Eglise et, en dernière instance, au monde. C'est ainsi qu'il est tout autant primordial, que l'autorité ecclésiale, elle-même «*duce Spiritu Sancto*» (*LG* 43), puisse et sache «porter un jugement sur l'authenticité et le bon usage de ces dons, non pas pour éteindre l'Esprit, mais tout éprouver pour retenir ce qui est bon (1*Th* 5,12; 19-21)» (*AA* 3d; cf. *LG* 12b)[257]. Par conséquent, le discernement spirituel des dons et des charismes, loin d'être un élément extrajuridique pour l'Eglise, ne peut qu'appartenir de plein droit à la démarche canonique.

En effet, l'Esprit Saint, Ame de l'Eglise (cf. *LG* 7g), habitant les cœurs des fidèles et dans l'Eglise, n'est pas seulement l'Ame de l'Eglise en tant que Corps mystique du Christ; il est aussi présenté comme l'Ame qui vivifie ses institutions (cf. *AG* 4) et qui, conjointement avec le Christ, leur confère un caractère tout à fait spécifique, sans toutefois détruire leur caractère humain[258], de même que sa grâce ne détruit pas la nature. Ils sont donc deux à agir, comme deux envois de Dieu vers les hommes[259], et de façon analogue, pour que cette conjonction, cette communication de l'humain et du divin puisse advenir. La référence christologique va donc de pair avec celle penumatologique, pour une juste notion de l'Eglise en ses dimensions tant invisible que visible. Selon l'analogie établie par *LG* 8a, de même que la nature humaine a pu servir au Verbe de Dieu, comme un instrument du salut,

---

tionnelles, utilisées dans l'histoire par différents documents pontificaux concernant les instituts de vie consacrée; F. VIENS, *Charismes et Vie consacrée*, 59-61, en donne quelques exemples.

256 Cf. *Coetus* «De Institutis Vitae Consecratae», *Relatio introductiva*, Session XII, 22-27 nov. 1971, *Comm.* 27 (1995) 170.

257 J. Ratzinger l'appelle «una specie di "fiuto" per lo Spirito Santo e il suo agire», nécessaire pour un homme de ministère (cf. J. RATZINGER, «I movimenti ecclesiali», 401).

258 La constatation n'est pas nouvelle, malgré l'apparence; elle traduit la conscience ancienne, qui n'a pas manqué même aux canonistes des débuts du siècle dernier, ainsi, p. ex J.-P. Mothon: «L'Esprit Saint, résidant au sein de l'Eglise, est l'âme qui inspire et règle les actes de son gouvernement» (J.-P. MOTHON, *Institutions canoniques.* I [1922], VIII). Loins d'être une simple constatation de fait, une «consécration» d'un état de choses acquises, c'est un défi, un appel constant à y correspondre.

259 En ce sens, Irénée de Lyon parlait de deux mains du Père, cf. notre ch. I, nt. 192.

ainsi «le tout social que constitue l'Eglise est au service de l'Esprit du Christ qui lui donne la vie, en vue de la croissance du corps (cf. *Ep* 4,16)» (*LG* 8a)[260]. C'est donc aussi en respectant la nature humaine, relationnelle et sociale déjà – car, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, «l'homme a été établi en société […] par Dieu son Créateur» (*GS* 21c), – que Dieu vient encore lui proposer, de l'intérieur, son Alliance, son salut et sa vie nouvelle: «il a plu à Dieu que les hommes ne reçoivent pas la sanctification et le salut séparément, hors de tout lien mutuel» (*LG* 9a). Il les appelle ainsi et les élève lui-même à une nouvelle dignité, celle des fils de Dieu, non hors de tout lien mutuel, mais en appelant et élevant l'union sociale humaine à une nouvelle qualité sociale ou collective. Si donc cette réalité humaine de l'Eglise est au service de l'Esprit Saint (cf. *LG* 8a), c'est parce que l'Esprit lui-même, Ame surnaturelle de l'Eglise, se met d'abord au service de la réalité humaine, pour la sauver et la parfaire, l'enrichir, en son élément visible, de corps social, et en son âme naturelle, faite de la tendance relationnelle et spontanément sociale des hommes à s'unir entre eux pour atteindre un but commun[261]. Cette nouvelle condition est celle de la famille ou du Peuple de Dieu, du Corps du Christ, de Temple de l'Esprit, à la ressemblance de Dieu selon sa nouvelle image révélée et offerte par les deux envois divins: celle de la Trinité dans l'unité du même Dieu. *LG* 9a.b précise les éléments constitutionnels d'une nouvelle entité sociale du Peuple de Dieu ainsi créé: les liens entre les baptisés ne forment pas seulement «un tout selon la chair de la chair, mais dans l'Esprit»; leur condition, c'est la dignité et la liberté, la loi d'un tel peuple, c'est le devoir de charité; sa destinée ou finalité, c'est le Royaume des cieux. Ainsi, l'institution humaine qui, de soi serait tissée de relations horizontales en tension vers un but commun, même si elles devaient être hiérarchiquement ordonnées, reçoit aussi une nouvelle qualité et une unité originale, non plus seulement en adhésion à une idée et une organisation, mais à Quelqu'un, à travers la commune relation, verticale, de tous, dans l'Esprit Saint, par Christ, au Père. Cette particularité confère à l'institution ecclésiale, en participation du mystère, un certain caractère sacramentel. Une telle donnée constitutive et consti-

[260] Le texte analogue du premier Schéma *De Ecclesia* de Vatican II, y faisait figurer les charismes comme appui de ses affirmations fondamentales sur l'Eglise (cf. notre ch. II, ntt. 63 et 64). Sur l'intention et le sens de cette analogie donnés dans l'élaboration de *LG* 8, cf. H. MÜLLER, «De analogia Verbum Incarnatum».

[261] Cf. les sources de *LG* 8a, Léon XII et Pie XII, en notre ch. II, texte référé à la nt. 21, et celui relatif aux ntt. 14-15; ch. IV, les ntt. 243-244; 248.

tutionnelle, qui fonde et modifie aussi toutes les autres relations, doit se refléter aussi sur les normes qui règlent des rapports entre les sujets humains d'une telle institution. Ainsi, le n. 3 des *Principia* directifs pour la révision du *CIC* affirmait effectivement la dimension sacramentelle du droit et de l'activité juridique dans le mystère de l'Eglise, en tant que signe et expression de la vie surnaturelle des fidèles et signe du sacrement du salut qu'est l'Eglise, sans que le signe que l'Eglise constitue ne se restreigne à cette activité juridique. Toutes les normes canoniques doivent être conformes à la fin surnaturelle de l'homme et aux soins pastoraux, même si toutes n'ont pas un lien direct avec cette fin[262].

Dans ce contexte, loin d'opposer les charismes et l'institution, on peut parler plutôt de l'engendrement[263], de la réalisation de l'institution au moyen des charismes. On peut même dire que les charismes, en nous tenant toujours à la définition essentielle de l'institution, la potentialisent en quelque sorte, rendant les relations entre les fidèles socialement plus intenses, plus étroites, plus interdépendantes, plus créatives, plus riches, plus solides, plus vitales. Si l'homme, en tant que créature relationnelle par nature, unique faite à l'image et à la ressemblance de Dieu, Un et Trine, ne peut se réaliser qu'en relation à l'autre, aux autres, qui est ainsi constitutive de son propre être (cf. *GS* 12d; 24c), les charismes sont en ce sens un moyen d'exercice et d'accomplissement d'une telle nature relationnelle, sociale, de la réalisation de soi-même dans la relation à l'autre. Si l'un est compris dans l'institution comme débiteur du droit de l'autre afin que chacun puisse tendre à sa finalité propre et l'obtenir, les charismes non seulement participent à ce rapport qui est celui de justice (et donc aussi à l'expérience primordiale du droit, par la reconnaissance réciproque de la part due à chacun, «*ius suum cuique tribuendi*»). Ils manifestent aussi plus positivement, que le don, la richesse de l'un, constitue l'enrichissement propre de l'autre, dont l'échange actif et réciproque fait que la réalisation de l'un selon sa propre fin et sa perfection est simultanément celle de l'autre, et du corps entier (cf. *LG* 13). Et ceci porte à l'accomplissement parfait du rapport de la justice qu'est la charité, ainsi que du bien commun[264].

---

262 Cf. *Comm.* 1 (1969) 79, que Paul VI reprend dans son disc. à la Rote Romaine, 8 févr. 1973, 97. Cf. aussi *Votum* de W. Bertrams, 3 nov. 1966 (PCCICR, COETUS SPECIALIS «DE *LEF*», *AD* I, 97-98); cf. notre ch. IV, nt. 244.

263 Cf. G. GHIRLANDA, «Carisma», 129.

264 Nous reprenons ici à notre façon G. GHIRLANDA, «Istituzione», 770-771. Pour «ius suum», *Institutiones* et *Digeste* le réfèrent à Ulpien (cf. in Inst. 1, 1, 1, et in D. 1, 1 cité par

Ainsi la réalité de l'Eglise manifeste au monde «qu'une véritable union sociale visible découle de l'union des esprits et des cœurs […], dans l'Esprit Saint» (*GS* 42c; cf. 21e).

C'est donc en particulier le rôle de l'Esprit qui agit en continuité, et non en opposition, avec l'action de Dieu dans la création, dans l'Incarnation et l'œuvre de la rédemption du Christ, que d'opérer en ces temps qui sont les siens une telle communication entre Dieu et l'homme, entre l'élément humain et l'élément divin et, par conséquent, aussi entre les hommes. Paradoxalement, mais aussi logiquement en certain un sens, c'est encore l'Esprit du Christ, créateur et re-créateur invisible, qui «institutionnalise», fait advenir les formes, les structures, au contact avec l'humanité[265]. Faisant en effet participer l'homme à cette nouvelle condition, il ne l'élève pas et ne s'unit pas avec lui seulement en sa partie spirituelle, invisible, ni, comme le voudrait une insistance unilatérale opposée, en sa seule partie corporelle, visible, mais en tout ce que l'humanité comporte et implique, avec toutes les activités, âme ou esprit et corps, et aussi bien dans sa dimension personnelle que sociale ecclésiale (cf. *LG* 13b)[266]. Ainsi, c'est l'Esprit, lui-même lien de la Trinité, qui met en relation particulière les membres de l'Eglise, incorporés par le baptême au Christ, Tête du Corps (cf. can. 204), avec Dieu, et aussi les uns avec les autres (cf. *LG* 1a). Il tisse ainsi ce nouveau type de rapports sociaux spécifiques de l'Eglise, rapports type de l'institution ecclésiale, propre à celle-ci: la communion (cf. 2*Co* 13,13), de vie et d'action, comme nouvelle communion fraternelle, instituée par le Christ, et réalisée par le don de son Esprit (cf. *GS* 32d). Les charismes sont une manifestation et un des moyens caractéristiques de cette connexion spécifique

---

G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 16, nt. 2); la formule appartient à la tradition orale, recueillie déjà par Platon, V-IV^e^ s. av. J.-C. (cf. PLATON, *La République*, 331e), reprise par la littérature classique (cf. M. VILLEY, *La formation de la pensée juridique*, 69; 81).

265 Pour Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, 243 (cf. le titre de la section, 234-254), l'Esprit est «co-instituant», idée suivie par F. LAMBIASI – D. VITALI, *Lo Spirito Santo*, 255; cf. 255-303. L'Eglise, pour Y. CONGAR, «La Chiesa è cattolica», 597, est «l'istituzione uscita dall'incarnazione del Figlio di Dio e dalla pentecoste». L'Esprit n'est pas seulement le principe interne de la vie de l'Eglise, comme son âme invisible, mais «c'est également à l'effusion elle-même "visible" de l'Esprit de Pentecôte que l'Eglise doit sa constitution de "corps visible" du Christ Resssuscité, sa manifestation dans le monde (cf. *LG* 2; 4; 7; 48)» (J.-M. PASQUIER, *L'Eglise comme sacrement*, 233).

266 «La Spirito Santo opera corporalmente; non opera soltanto soggetivamente, "spiritualmente"» (BENOÎT XVI, hom. de la veillée de Pentecôte, 3 juin 2006, 508).

et nouvelle des membres dans l'Eglise (cf. *LG* 7c; *ChL* 20b), signes de la communion trinitaire et moyens concrets de participation à cette communion[267].

3.2 *Dynamique de l'institutionnalisation des charismes: de la grâce invisible à son expression extérieure; de la forme spontanée à une forme régulée par l'Eglise*

En effet, dès que le don «pur» sort de Dieu, pour qu'une telle réalité divine soit communiquée à l'homme, reçue, assimilée par lui, et mise ensuite en communication avec les autres, elle passe par toute une série de formalisations ou matérialisations, dans sa confrontation avec la nature humaine, sans pour autant cesser d'être don de Dieu[268]. L'homme n'est pas un pur corps ou objet qui recevrait en lui directement et mécaniquement un élément divin, spirituel, mais un être libre et complexe, formé des deux éléments, spirituel et corporel, et c'est en tant que tel qu'il agit dans toutes ses manifestations, qu'il en soit conscient ou non. C'est une vocation et une des grandeurs de l'homme, que d'unir en lui ces réalités apparemment inconciliables, séparées. A part le don des charismes intérieurs, appelés à rester dans l'intimité de l'homme, et dont le rôle est plutôt d'aider le fidèle dans sa communication, sa relation personnelle avec Dieu et dans sa vie personnelle, tous les autres charismes sont destinés à établir une relation, une communication avec ses semblables[269], et donc à s'extérioriser d'une manière ou d'une autre, de façon humaine, pour se faire perceptibles dans le temps et dans l'espace[270]. Depuis les motions destinées à être verbalisées en une parole ou traduites en gestes prophétiques, jusqu'aux impulsions qui s'expriment dans des

---

[267] Pour cette idée au Vatican II, cf. ch. II, 3.6. Pour les charismes comme des moyens spécifiques de connexion avec la Tête et entre les membres dans l'Eglise, dans la const. *De Ecclesia Christi* (*Supremi Pastoris*) de Vatican I, cf. notre ch. II, nt. 22.

[268] Cf. *Votum* W. Bertrams sur les *Animadversiones* des évêques au Schéma *LEF*, 14 avr. 1972 (cf. PCCICR, COETUS SPECIALIS «DE *LEF*», *AD* IV, 287, n. 6): «omnia bona concredita Ecclesiae societati humanae, procedere "a Spiritu" ita ut haec bona – de se pure spiritualia, invisibilia, hominis interna – elemento interno, spirituali, et externo, sociali constent. Aliis verbis: bona salutifera sunt concredita Ecclesiae "modo humano", quia homines mere interne communicare non possunt». Cf. notre ch. IV, nt. 244.

[269] Cf., chez s. Paul, notre ch. I, 2.1.1 et 2.1.2, sur le rôle propre de l'Esprit Saint, de ses œuvres, de la grâce et des charismes comme dons de la grâce de l'Alliance nouvelle, que d'établir cette communication, communion et édification en ces deux dimensions. Les charismes travaillent ainsi dans le même sens que la nature «sacramentelle» et le but propre de l'Eglise (cf. *LG* 1a; 9c; 48b).

[270] Cf. G. GHIRLANDA, «Perché un diritto», 403-404.

ministères, fonctions, états ou formes de vie, instituts ou institutions ecclésiales diverses, il y a donc de la place pour tout un dégradé, de l'intérieur vers l'extérieur, du divin vers l'humain qui le reçoit et l'intègre, en sa liberté. C'est dans ce sens que saint Paul, rappelant que «le prophète est maître de l'esprit prophétique qui l'anime» (1*Co* 14, 32), soulignait le fait que le don de Dieu, loin d'être une possession par l'Esprit, laisse l'esprit de l'homme libre, où l'homme, invité à un dialogue, a sa propre part à jouer.

Si Dieu appelle, à sa vocation correspond toujours un don, un charisme, comme un équipement, un moyen pour rendre capable la personne d'accomplir, au milieu des autres et avec eux, la mission à laquelle elle est appelée, et à tenir la place qui lui a été donnée dans l'édification du Corps du Christ (cf. *LG* 12b; *AA* 3d; *AG* 23a; *VC* 30c). Ce charisme peut rester à l'état libre ou bien peut devenir, par une pratique plus constante, un service, une fonction régulière plus au moins intense qui, lorsqu'on en reconnaît davantage l'utilité pour tout le corps ecclésial, peut être investi de l'autorité de l'Eglise (un sacrement, une consécration, une mission canonique, un mandat, une institution, une érection, un acte de reconnaissance, etc.), et aussi devenir un vrai ministère stable, un état de vie stable, un office, un institut (processus dont *OT* 2c et *AG* 23a peuvent être des paradigmes)[271].

Dans toutes ces concrétisations sensibles de la grâce, l'homme en sa liberté, même l'homme d'Eglise, en tant qu'«intendant de la grâce», peut toutefois se saisir du don comme de sa propriété exclusive, le détourner ou prendre en otage, en vue de sa finalité ou son profit propre, indépendamment du Donateur et de l'intention pour laquelle le don a été fait, sans charité ni communion avec les autres, et lui donner une forme ou en faire une structure à son idée, comme déjà nous prévenait saint Paul, et au lieu de faire des «œuvres *de* Dieu», il peut faire des «œuvres *pour* Dieu», c'est-à-dire selon sa propre conception humaine, ou pire encore, faire du début à la fin des œuvres en sa propre faveur et, au lieu d'être un collaborateur, devenir le maître. Mais, conformément à la volonté de Dieu, à la destination des dons et à son appel à la communion, l'homme peut aussi communiquer et travailler «*avec* Dieu» à toutes ces étapes, depuis la motion perçue en son intérieur, jusqu'à son exercice en faveur des autres, et jusqu'à sa plus grande formalisation non seulement par lui-même, mais par l'Eglise également, dans une forme de vocation, de vie,

---

271 Pour Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, 251, «Tous ceux (celles) qui ont des dons de l'Esprit ne sont pas institués, mais on institue des fidèles qui ont de tels dons».

et de service, personnels ou de groupe, étant reconnus et posés en vue d'une plus grande stabilité et durée, d'un plus grand bienfait pour tous, et finalement, jusque dans des lois établies pour gérer de telles réalités (cf. *Ac* 15, 28: «Esprit Saint et nous-mêmes, nous avons […] décidé»).

Cette dynamique d'institutionnalisation que le charisme contient de façon native en lui, poursuivie et menée dans la fidélité à l'impulsion originaire, conduit alors à la découverte du code génétique et de la structure interne que le charisme porte en lui (origine, finalité, nature, droits et devoirs qu'il implique en vue de son exercice, en relation à ceux des autres dans l'Eglise), et donc de l'institution essentielle qui lui est immanente et qui est déjà là en sa globalité[272], pour donner par la suite au charisme, s'il est reconnu authentique et conforme à la finalité salvifique de l'Eglise, la forme d'une institution canonique adhérant le plus possible à l'identité ainsi découverte. Ainsi, la première institutionnalisation, pour ainsi dire «spontanée», car programmée dans le charisme par disposition de l'Esprit qui les donne, et donc contenue aussi dans un charisme «libre»[273], pourrait être comprise comme extériorisation du don par celui qui le reçoit, son «humanisation», sa transcription dans le mode humain d'expression, de communication et d'action, et son inscription dans le réseau de relations interpersonnelles, avec ses propres exigences, règles de conduite, droits-devoirs associés indissolublement aux charismes des uns et des autres[274]. Ainsi, p. ex., les constitutions d'un institut de vie consacrée ou d'une association, seront une expression d'un tel charisme-institution, et unissant l'élément spirituel et l'élément juridique, deviendront comme des «canaux de la grâce divine»[275]. Le pas ultérieur d'institutionnalisation, canonique, portera donc à poser des normes précises ecclésiales, à travers des lois canoniques positives par l'intervention de l'autorité, pour protéger cette identité

---

[272] Cf. *supra*, 66-67. Cf. G. GHIRLANDA, «Carisma», 128, auquel nous nous référons dans toute cette partie. Le même auteur la caractérise, à cette étape d'institutionnalisation, comme «institution charismatique» («istituzione carismatica», G. GHIRLANDA, «Sviluppo dell'ecclesiologia», 33, nt. 50). Sur cette structure donnée déjà avec le charisme, cf. aussi J. BEYER, «Una nuova disciplina», 151.

[273] Cf. G. GHIRLANDA, «Istituzione», 782. Ainsi pour C. PERROT, «Charisme et institution», 82: «La soi-disant institutionnalisation ne vient pas après coup. […] Elle est présente dès le départ de l'action charismatique, même si des règles coutumières ou légales viennent ensuite en canaliser le mouvement».

[274] Pour L.M. ÖRSY, *Pour un renouveau*, 32, «les grâces intérieures portent du fruit et font surgir une société organisée».

[275] *Relatio*, Session XVI, 6-10 mai 1974, *Comm.* 6 (1974) 77: «canales divinae gratiae». Cf. aussi l'actuel can. 587 §3.

propre et authentique du charisme, lui permettant de la garder et la développer conformément à l'origine, même à travers le changements des personnes, des temps et de l'espace. Elle consiste ainsi en la création des conditions optimales pour permettre au charisme d'atteindre le but qui lui avait été fixé pour le bien de l'Eglise et du monde; par une détermination des conditions de son exercice et des droits et des devoirs précis qui, de moraux, deviennent également juridiques, pour réguler les relations interpersonnelles que le charisme met en jeu afin qu'elles puissent se réaliser selon le charisme lui-même (production et application des lois, avec leur ultérieure interprétation)[276]. On pourra alors parler de l'action de l'Esprit à toutes ces étapes, depuis Dieu jusqu'à l'homme et à l'Eglise: depuis le don de la grâce divine, charisme en lui-même, en passant par le charisme-institution découlant de la structure immanente contenue dans ce don-charisme, jusqu'à sa structuration dans une institution canonique ecclésiale pourvue de normes[277]. Il faut dire en effet qu'un charisme, une fois devenu une institution, n'abandonne pas celle-ci, il ne cesse pas d'être pour autant un charisme, sinon, l'Eglise s'érigerait en propriétaire et non intendante de la grâce de Dieu. Au contraire, il la sous-tend et la soutient, reçu et intégré ainsi non seulement dans une réalité humaine personnelle, mais aussi sociale-canonique, en tant qu'un don offert non seulement à un individu, mais aussi à l'Eglise en tant que telle[278]. Ainsi les charismes contribuent, par leur propre nature complexe, où se rencontrent l'aspect visible et invisible, interne et externe, humain et divin, de grâce et de structure, unis en une seule réalité complexe, à exprimer et à réaliser la réalité complexe de l'Eglise: ce qui lui est propre et distinctif (cf. *LG* 8a; *SC* 2).

En effet, pour *LG* 8a, si l'Eglise est Corps mystique, communauté spirituelle, enrichie de biens célestes, elle est en même temps une vraie société humaine, terrestre et visible, organisée extérieurement et juridiquement. Ces réalités, loin d'être séparées ou de simplement se superposer, et aussi loin de se confondre (cf. *DZ* 301), constituent néanmoins une seule réalité complexe faite d'un double élément exprimé par les binômes à peine cités (par ailleurs, non équivalents). Pour Pie XII, il faut ainsi, dans tout cela, se garder d'un certain «naturalisme» ecclésiologique qui réduirait l'Eglise à son aspect visible, à un simple organisme social et une organisation humaine, sous-estimant son aspect surna-

276 Cf. G. GHIRLANDA, «De variis ordinibus et conditionibus», 387; ID., «Teologia del diritto», 1059.

277 Cf. G. GHIRLANDA, «Carisma», 128; ID., «Diritti fondamentali e carismi», 17-18.

278 Cf. G. GHIRLANDA, «La Vita consacrata nella struttura», 165.

turel, de la présence de Dieu en nous, mais également se préserver d'un «mysticisme» ecclésiologique qui réduirait l'Eglise à son aspect invisible et spirituel, sous-estimant ainsi l'aspect humain de l'Eglise absorbé dans le divin, et supprimant la différence entre la créature et le Créateur. Ces deux erreurs ecclésiologiques correspondraient, selon Léon XIII, aux deux erreurs christologiques contraires, à savoir le nestorianisme et le monophysisme, considérant uniquement soit la nature visible, soit celle invisible du Christ[279]. Dans l'Eglise, comme nous le disions, selon l'analogie (établie par *LG* 8a) du mystère du Verbe Incarné, en qui la nature humaine unie au Verbe divin est à son service en vue du salut, le tout social, et donc la réalité humaine sociale, est au service de l'Esprit Saint, et donc de la réalité surnaturelle, invisible, de grâce, en vue de la croissance du Corps du Christ[280]. Toutefois, comme dans toute analogie, et *a fortiori* ici, s'il y a une ressemblance, la différence est encore plus grande (cf. *DZ* 806). Alors que dans le Christ, l'union de ces éléments est «ontologique», *secundum esse*, ou hypostatique, elle est, dans l'Eglise, un effet de grâce, accomplie «*mystice*» (*LG* 7a)[281] par l'action dynamique de l'Esprit Saint conjointement au Christ[282]. Toutefois, cette dérivation de «*mysterium*», ne veut pas dire que ce lien soit uniquement de l'ordre de la mystique, de même qu'il ne s'agit pas ici d'une union biologique, physique, mais justement du mystère, de l'ordre sacramentel, compris dans la foi (cf. aussi *LG* 1), quoique bien réel, et donc, selon Congar, comme une réalité en rapport à une autre réalité, située au-delà d'elle-même et où elle trouve son propre sens et sa consommation[283]. Ainsi, si le Verbe se sert de la nature humaine en vue du salut (cf. *LG* 8a), c'est par l'Esprit qui constitue le Corps du Christ en un seul tout, qu'il fait de l'Eglise «le sacrement universel du salut» (cf. *LG* 48b).

Toutefois, alors que *LG* 8a réfère toute cette analogie à *Ep* 4,16 qui décrivait l'édification-construction du Corps du Christ au moyen des

---

279 Cf. PIE XII, enc. *Mystici Corporis*, 197; Léon XIII, enc. *Satis cognitum*, 710. H. MÜHLEN, *Una mystica persona*, 690; cf. 59-60, parle ainsi de l'erreur de l'«ecclésiologie du mélange» (monophysicisme ecclésiologique), et de l'«ecclésiologie de la séparation» (nestorianisme ecclésiologique), qui voudrait séparer l'Eglise du droit de l'Eglise de l'amour, ou encore la voir uniquement comme une institution humaine. Cf. aussi G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 50.

280 Cf. notre ch. IV, nt. 261.

281 Cf. C. MILITELLO, «Corpo di Cristo», 367. Y. Congar parle d'union «d'alliance et de vertu dynamique» (cf. Y. CONGAR, *Sainte Eglise*, 78; cf. 92-93; cf. aussi G. PHILIPS, *L'Eglise et son mystère*, I, 119), pour éviter d'hypostasier l'Eglise.

282 Cf. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 50-51.

283 Cf. Y. CONGAR, *Sainte Eglise*, 554.

charismes et des ministères, ce même texte conciliaire a perdu la mention explicite des charismes qui servait encore dans ses sources directes à illustrer précisément une telle nature complexe de l'Eglise et sa fonction d'instrument au service de l'Esprit[284]. On peut le regretter pour la transparence d'une telle doctrine antique et authentique. Nous avons vu aussi combien pour Paul et les Pères de l'Eglise, l'image du corps avec une multitude de membres doués de charismes-fonctions renvoyait au caractère tout autant spirituel que visible et organique de l'Eglise. «Selon la tradition, l'Eglise est corps du Christ selon les deux aspects […]: à la fois comme communauté des fidèles *et* comme institution»[285], et c'est ainsi que «Corps mystique du Christ» n'est pas synonyme d'invisible, de vague et flou, de spirituel ou moral seulement, mais signifie aussi une réalité visible, concrète, «signe sensible d'une réalité divine et cachée», en tant que Corps vivant animé par l'Eprit[286]. Les charismes rappellaient dans ce contexte, à travers ce qu'ils sont, que l'élément visible, extérieur et juridique dans l'Eglise, par l'œuvre de l'Esprit Saint, Ame de l'Eglise, est au service de la réalité surnaturelle, de grâce, invisible, au service de la communion que l'Esprit crée, et ceci «de telle sorte qu'en elle ce qui est humain est ordonné et soumis au divin; ce qui est visible à l'invisible» (*SC* 2).

C'est ainsi que la dynamique de l'institutionnalisation comprise de la façon décrite plus haut, qui, grâce à l'Esprit, mène de Dieu vers l'homme, de l'intérieur vers l'extérieur, de l'invisible au visible, sans que toutefois l'élément interne divin déserte l'institution ecclésiale qui est un aboutissement d'un tel processus, confère à cette institution précisément sa nature de signe, en quelque sorte «sacramentelle», comme manifestation d'une réalité plus profonde. En effet, on n'institutionnalise pas une réalité dont l'unique dimension serait la «naturelle», visible: elle n'est qu'une partie émergeante d'un «*iceberg*». Ceci oblige à ne pas s'y arrêter

---

284 Cf. pour Léon XIII et Pie XII qui y sont cités, notre ch. II, ntt. 17-20 et 10-16. On le voit dans le I^er^ Schéma *De Ecclesia* (*Supremi Pastoris*) de Vatican I, cf. notre ch. II, nt. 22, ainsi qu'encore dans le I^er^ Schéma *De Ecclesia* de Vatican II, cf. notre ch. II, ntt. 63-64.

285 Cf. Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie*, 57-58.

286 H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Eglise*, 107-113, surt. 110; 112. Sur l'histoire du chassé-croisé de vocabulaire qui a amené depuis le premier Moyen-Age, à passer de «*Corpus verum*» désignant l'Eglise comme corps communionnel à «*Corpus mysticum*», mais toujours au sens de «sacramentel», de ce qui est de l'ordre du mystère et s'opère dans le mystère, mais qui procure une réalité vraie, cf. Y. CONGAR, «Corps mystique», 212-213. Pour cette considération sur l'analogie de *LG* 8 et l'image du corps, cf. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 50-51.

et à entreprendre une démarche inverse, une sorte de «*reditus*» de l'homme à Dieu, de l'extérieur vers l'intérieur, du visible à l'invisible, pour saisir le processus circulaire institutionnel ecclésial en son son intégralité. Ainsi, l'union ecclésiale visible, constituée et organisée en ce monde comme une société, peut manifester que sa souveraineté extérieure ne s'exerce pas par des moyens purement humains (cf. *GS* 40b; 42b; 44b). Alors, l'institution ecclésiale, remontant et se rattachant au don de Dieu qui la constitue, se laissant mettre réellement au service de l'Esprit du Christ (cf. *LG* 8a), devient une réalisation de la communication et de la collaboration des hommes avec Dieu (communion), à deux sens, en vue d'un but qui, sans se limiter à un «ici et maintenant» enfermé sur lui-même, ouvre devant elle une perspective eschatologique: celle du salut de tous les hommes présents et celle encore à venir, de la construction de la cité future (cf. *LG* 1; *SC* 2).

Dans ce sens, les charismes qu'on appelle «collectifs», à savoir ceux qui sont donnés à un corps social en tant qu'un corps, et non à un individu seul pour rester dans sa sphère personnelle, ni même à une somme d'individus, et qui ne sont pas le résultat d'une simple mise en commun de charismes personnels, manifestent aujourd'hui particulièrement la réalité de l'Eglise. Naissant à chaque époque, y compris en la nôtre, en tant qu'«ajustés aux nécessités de l'Eglise et destinés à y répondre» (*LG* 12b) de façon plus «visible», leur institutionnalisation se déroule devant les yeux de l'Eglise toujours à nouveau et, *servatis servandis*, peut faire mieux comprendre, en qualité de signe manifeste et d'illustration vivante, le processus de l'institutionnalisation dans l'Eglise, ou même de l'Eglise, qui ne peut être qu'une réalité immanente au don de Dieu, même en ses spécifications ultérieures canoniques. En effet, si ces charismes ne sont pas donnés uniquement à une personne déterminée, selon *ChL* 24b (cf. *VC* 48b),

> ils peuvent être partagés par d'autres, de sorte qu'ils se maintiennent à travers le temps comme un héritage vivant et précieux, qui engendre une affinité spirituelle particulière entre de nombreuses personnes.

Dépassant ainsi des limites du temps et de l'espace, pour palier les limites d'une existence humaine, et prolonger ainsi la volonté du fondateur, ces charismes collectifs, comme tous les autres, mais de façon plus incisive, sont ainsi un instrument au service de la communication: entre Dieu et l'homme, entre les hommes, mais aussi, trait qui leur est

propre, entre les générations[287]. Ainsi, ils mettent en valeur un projet qui, à travers le caractère non seulement synchronique, mais aussi diachronique de la communion qu'il crée, s'intègre au projet de Dieu.

3.3 CIC *1983: participation «proportionnée» à l'édification et à la mission du Christ – mission de l'Eglise*

Arrivés donc à l'heure de la rédaction du *CIC* 1983 et surtout au moment de la promulgation de sa version définitive, il peut nous sembler que le temps n'était toutefois pas venu à maturité, même théologiquement parlant, pour présenter les charismes, paisiblement, explicitement, de façon claire, univoque et compréhensible pour tous, dans une vision d'ensemble d'un document unique et organiquement conçu tel le *Code*, comme constitutifs et constitutionnels des différents ministères, états de vie, services de l'Eglise, et, encore moins, que l'heure était venue de traduire en langage de juristes, – mais de telle sorte que que soit enlevé tout doute d'identification et d'interprétation, – la réalité charismatique qui engendre ainsi des structures de l'Eglise.

Cependant, même si le *Code* ne parle jamais nommément de «charismes», on peut reconnaître leur présence, à travers la prise en charge par le *CIC* 1983 de leur contenu, de leur fonction, de leur dynamisme, ce qui émerge dès qu'on les contemple dans leur aspect et fonction plus globales, telles que les ont affirmés le Concile et le Magistère avant et encore après la promulgation du *Code*. Ceci ressort en particulier de la considération de l'unique mission du Christ prolongée par l'Eglise, qui se déploie à travers la diversité de ses membres et de ses parties. Si le *Code* ne le considère donc pas en son ensemble systématique et organique, il présente à plusieurs reprises, en de brèves formules, cette même réalité mise en lumière par le Concile.

En effet, au can. 204, qui introduit la partie commune à tous les fidèles du Christ établis en Peuple de Dieu, et qui en quelque sorte peut être considéré parmi les canons «constitutionnels», les fidèles sont présentés comme incorporés par le baptême au Christ et, en tant que tels, appelés à participer à sa mission, celle que Dieu a confiée à l'Eglise dans le monde[288]. C'est en vue de cette mission qu'ils participent chacun aux

---

[287] J. V.-M. POLLET, «Les charismes», 1097: «les charismes faciliteront la communication, non seulement d'homme à homme, mais d'une génération à l'autre». […] Bref, dans ce champs de vision, les charismes acquièrent une signification cosmique».

[288] Selon J. HERRANZ, «Génesis y elaboración», 176, le can. 204 est «verdadera espina dorsal de todo el Código». Pour les notes dir. *Mutuae Relationes* 15, «par sa

trois fonctions («*munera*») du Christ, sacerdotale, prophétique et royale[289]. Sans que les charismes y soient nommés, cet envoi en mission par Dieu, à la suite du Christ, au sein de l'Eglise qui en est titulaire en son ensemble[290], suppose non seulement un appel, mais aussi un don de Dieu qui rend possible aux chrétiens d'assumer chacun, de manière que nous avons appelée à notre façon «proportionnée», leur fonction particulière, comme concrétisation de ces trois fonctions générales. On peut voir dans la spécification, par le même can. 204, d'une telle participation «à leur manière [*suo modo*]» et «chacun selon sa condition propre [*secundum propriam cuiusque condicionem*]», une attention du Législateur à ces grâces spéciales ou charismes qui, tout en déterminant le spécifique ou le «propre» de chaque fidèle ou de chaque catégorie de fidèles, les rendent prompts et capables, selon *LG* 12b, d'assumer les diverses œuvres et offices en vue du renouvellement et du déploiement de l'Eglise. Cette manière de voir est renforcée par le can. 208, introduisant à son tour la partie concernant les droits et les devoirs de tous les fidèles (cf. Titre I du ch. I), qui présente chacun, – à partir de l'égalité commune quant à la dignité et à l'activité (cf. *LG* 32c), et donc suivant une double ligne de l'«être» et du «faire» – dans la coopération de tous à l'édification du même Corps du Christ, de nouveau «selon la condition et la fonction de chacun [*secundum propriam cuiusque condicionem et munus*]». En effet, le *Code* spécifiera ensuite cette édification, selon les offices, vocations, ordres de vie, etc[291].

Une telle égalité et simultanément une telle participation différenciée ou «proportionnée» de tout le Peuple de Dieu, aux trois *munera* du Christ

---

nature, la mission de l'Eglise n'est autre que la mission du Christ continuée dans l'histoire du monde».

[289] Jean-Paul II, dans la *Lettre aux Prêtres* du début de son Pontificat, a souligné qu'il faudrait parler plutôt d'une triple dimension du même service et de la même mission du Christ, plutôt que de trois fonctions différentes (étant donné qu'elles s'impliquent et s'éclairent toutes réciproquement), dont découle la participation de tous les membres du Peuple de Dieu, avant les autres distinctions, en témoignage spécifique devant l'Eglise et le monde (cf. JEAN-PAUL II, *Lettre aux Prêtres*. *Novo incipiente*, 8 avr. 1979, nn. 3; 5; 6.).

[290] L'Eglise apparaît comme étant socialement un sujet de responsabilité envers la vérité divine qui lui a été confiée (cf. *RH* 19a), et l'annonce en est un aspect (cf. can. 747 §1, référé à *DV* 9: «elle garde saintement la vérité révélée, la scrute plus profondément, l'annonce et l'expose fidèlement»). Cf. aussi can. 781.

[291] Pour la part des clercs dans l' édification du Corps du Christ, cf. can. 275 §1; pour la part de l'état conjugal, par le mariage et la famille, «selon leur vocation propre [iuxta propriam vocationem]», cf. can. 226 §1; pour celle de la vie consacrée, cf. can. 573 §1.

et par là, à l'édification du Corps du Christ et à la mission de l'Eglise – ces deux fonctions principales des fidèles étant visiblement en correspondance avec les grandes fonctions conciliaires des charismes, «*ad intra*» et «*ad extra*»[292], – sont donc affirmées comme le double principe constitutionnel de l'Eglise et érigées dans le *Code* en principe canonique. L'affirmation de l'égalité radicale fondée sur le baptême, avant toute distinction et toute diversité fonctionnelle, comme fondement et point de départ pour toute spécification ultérieure d'ordre juridique, sont un bon acquis reçu du Vatican II, comme l'affirme Jean-Paul II lui-même (cf. *LG* 32)[293]. Par conséquent, sur la base de cette égalité et de cette différence, s'il y a d'un côté des droits et des devoirs communs aux fidèles découlant de leur condition commune de baptisés, ils sont toutefois, de l'autre côté, proportionnés «selon leur condition [*attenta quidem eorum condicione*]» (can. 96) propre et particulière. Etant donné l'essence ou la nature missionnaire de l'Eglise, que «codifie» le can. 781 (cf. *AG* 2a; *LG* 17), l'évangélisation est à considérer comme un devoir fondamental du Peuple de Dieu. Ce devoir commun à tous les fidèles traduit le mandat du Christ, avant toute spécification et spécialisation. En sa forme de l'apostolat, il est à accomplir par «chacun selon sa condition et ses aptitudes [*pro sua cuiusque condicione et aptitudine*]» (c. 394, §2, à propos des tâches de l'évêque). C'est ainsi que, du fait de leur participation à la mission de l'Eglise, tous les fidèles ont le droit de promouvoir et de soutenir leurs propres initiatives d'apostolat, «chacun selon son état et sa condition [*secundum suum quisque statum et condicionem*]» (c. 216; cf. 298, §1; 299; 301; cf. *AA* 3; 24d; 25a). De même, est posé en principe canonique le respect du caractère propre («*servata uniuscuiusque indole*») de chaque œuvre de l'apostolat (can. 394 §1)[294]. Quant à la mission proprement dite, dont tous portent la responsabilité commune (cf. can. 781), la direction et la coordination suprême des activités missionnaires en tant que tels relèvent du Pontife Romain et du Collège des évêques, et de chaque évêque suscitant, en-

[292] Ces fonctions du Peuple de Dieu sont ensuite adoptées comme une double ligne de vie et d'action des membres et composantes de l'Eglise: ainsi, pour tous les fidèles, «la mission […] confiée à l'Eglise […] dans le monde», can. 204 §1; pour la vie consacrée: «pour la construction de l'Eglise et le salut du monde», auquels le can. 573 §1 rajoute aussi «l'honneur de Dieu». Dans les canons qui en font état, ces distinctions logiques s'interpénètrent et s'impliquent réciproquement, comme dans le Concile et de la même façon que dans la Bible.

[293] Cf. JEAN-PAUL II, discours de présentation du nouveau *CIC*, 3 févr. 1983, n. 6.

[294] Le can. 394 §1 affirme en même temps le respect corrélatif de la responsabilité de leur coordination dans le diocèse, confiée à l'évêque.

courageant et soutenant ces initiatives dans son église particulière (cf. can. 782)[295]. De même, les clercs sont encouragés à reconnaître et à favoriser la part de la mission des laïcs dans l'Eglise et dans le monde, «chacun pour sa part [*pro sua quisque parte*]» (can. 275 §2; avec le can. 381 §3 *CCEO* relatif qui parle ici clairement des charismes)[296]. Tout ceci semble bénéficier des bons acquis de l'ecclésiologie conciliaire.

Etant donné que le Magistère a reconnu proprement les vocations, formes ou états de vie, ministères et fonctions diverses dans l'Eglise comme charismes, et non seulement il a continué le même enseignement, mais comme nous l'avons vu, il l'a encore développé après la promulgation du *Code*, on peut considérer que, respectant cette part propre, particulière, proportionnée ou adaptée à la condition, l'état de vie, la fonction ou «*munus*» de chacun dans l'édification et la mission commune de l'Eglise, le *Code*, même sans utiliser le mot, se réfère à la réalité charismatique qui fonde cette diversité dans l'unité. Il rend ainsi compte du principe néotestamentaire de la répartition des charismes: à chacun de son propre don (cf. 1*Co* 12,29-30; *Rm* 12,4), considérés comme des «distributions» ou «attributions» de l'Esprit Saint, de façon appropriée à chacun, comme nous l'avons vu, afin de mettre chacun «en

---

[295] Pour la charge de l'annonce de l'Evangile confiée principalement au Pontife Romain et au Collège des évêques, cf. can. 756 ; celle des évêques, cf. can. 763; celle des prêtres, ainsi que le ministère de la parole des diacres, cf. can. 757; pour la prédication comme un des principaux devoirs des prêtres et ministres sacrés, cf. can. 762. Pour la députation à l'apostolat des laïcs à travers le baptême et la confirmation, d'où aussi leur droit-devoir, individuellement ou en association, de travailler à faire connaître le messsage du salut à tous les hommes, cf. cann. 225 §1 (cf. can. 759; 879); pour la reconnaissance de la part propre des laïcs dans la mission de l'Eglise; cf. can. 529 §2, et pour un devoir particulier et propre à eux, celui d'imprégner d'esprit évangélique et de parfaire l'ordre temporel à travers sa gestion et l'accomplissement des charges séculières, «chacun selon sa propre condition [*unusquisque quidem secundum propriam condicionem*]», cf. can. 225 §2; et aussi can. 227). Pour l'apport particulier de ceux qui sont appelés à l'état de vie consacrée, dans la mission salvifique de l'Eglise, selon la vocation et le charisme de l'institut («*secundum finem et spiritum Instituti*»), cf. can. 574 §2; aussi cann. 577; 578; 587; 590 §1; 713, 758, etc., ou selon sa forme individuelle, cf. cann. 603 §1; 604 §1. Pour l'obligation de travailler à l'œuvre proprement missionnaire de la part des membres des instituts de vie consacrée, «selon le mode propre à leur institut [ratione suo Instituto propria]», cf. cann. 783 et 786. Pour la part propre des instituts religieux dans l'action apostolique, cf. can. 675, par des œuvres de miséricorde spirituelles et temporelles, cf. can. 676; et la part des instituts, voués à la contemplation, dans la fécondité apostolique de l'Eglise, cf. can. 674.

[296] Pour la reconnaissance de la part propre des laïcs dans la mission de l'Eglise, à travers des associations aux fins religieuses, parmi les tâches du curé, cf. can. 529 §2.

état d'accomplir le ministère pour bâtir le Corps du Christ» (*Ep* 4,12)[297]. Selon ce principe paulinien, si chacun possède un don, tous n'ont pas en effet le même, mais chacun le sien (cf. *Ep* 4,11), à sa mesure (cf. *Ep* 4,16), mais avant tout selon la grâce qui lui a été accordée (cf. *Rm* 12, 6), selon la place que Dieu a disposée pour chacun dans le Corps, en donnant à chacun sa part, et avant tout selon la volonté du Christ (cf. *Ep* 4,11-12) et de l'Esprit Saint (cf. 1*Co* 12,11): selon le dessein de Dieu (cf. 1*Co* 12,18.27).

Cette manière «proportionnée» ne concerne pas seulement l'activité des fidèles, et donc le «faire»; le *Code*, à la manière conciliaire, la présente aussi en ce qui concerne la sanctification, la recherche de la perfection, dans la dimension de leur «être», sachant que celle-ci se manifeste toutefois en celle-là, l'homme n'étant pas un pur esprit. Ainsi le can. 210 décrit, parmi les premiers devoirs de chacun des fidèles, celui d'engager toutes ses forces à mener une vie sainte et à promouvoir la croissance et la sanctification de l'Eglise, «selon sa condition propre [*secundum propriam condicionem*]»[298]. En effet, cette dimension, comme nous l'avons vu, fait partie de l'édification paulinienne, qualitative, de l'Eglise[299]. C'est ainsi que la promotion de la sainteté des fidèles, «selon la vocation propre à chacun [*secundum uniuscuiusque propriam vocationem*]», a été inscrite dans le *Code* parmi les obligations de l'évêque (cf. can. 387)[300]. En ce sens, *CIC* 1983 rend par diverses expression cette part propre des fidèles des différentes catégories ou ordres: évêques, prêtres, diacres, autres fidèles, à la fonction de sanctification, «selon leur manière propre [*propriam sibi partem habent*]», par la participation active,

---

[297] Cf. πνεύματος ἁγίου μερισμοί (*He* 2,4) et διαιρέσεις (1*Co* 12,4-6.11). Cf., notre ch. I, nt. 130.

[298] On peut se rappeler que pour les consulteurs, durant l'*iter* de codification, inscrire dans les canons le droit à la spiritualité propre (futur can. 214), à l'apostolat (futur can. 216), ainsi que celui d'association (futur can. 215), signifiait prendre en charge les charismes (cf. ch. IV, texte relatif aux ntt. 222-223).

[299] Cf. notre ch. I, 2.1.1; I. 2.1.2; et surt. I, 2.1.4; de même que I, 2.6.

[300] Pour *munus sanctificandi* des évêques, comme grands prêtres, principaux dispensateurs des mystères de Dieu et modérateurs, promoteurs et gardiens de la vie liturgique de leur diocèse; et des prêtres, comme participant au sacerdoce du Christ et ministres sous l'autorité de l'évêque, et des diacres, selon les prescriptions du droit, cf. can. 835 §1, 2 et 3. Pour la part des clercs et leur «motif particulier» de chercher la sainteté, en tant que consacrés à Dieu à titre nouveau, par la réception du sacrement de l'Ordre, pour être dispensateurs des mystères de Dieu, cf. can. 276. Pour la part propre de la vie consacrée dans la sanctification dans la spécificité de l'état de ceux qui professent les conseils évangéliques, tenus à tendre à la perfection propre de leur état, cf. cann. 598 §2; 574 §1.

«selon leur mode propre [*suo modo*]» (can. 835 §4), «de façon variée selon la diversité des ordres, des fonctions et de la participation effective», avant tout dans les actions liturgiques qui manifestent et réalisent le corps de l'Eglise, «sacrement de l'unité» (can. 837 §1; cf. can. 897), ou encore, quant au soin de la préparation aux sacrements, «chacun selon sa fonction ecclésiastique [*pro suo quisque ecclesiastico munere*]» (can. 843 §2)[301]. De nouveau, il s'agit de la sainteté ou perfection «universelle» ou commune (cf. *LG*, ch. V), mais «proportionnée», non comme mesure quantitative de comparaison vis-à-vis des autres, mais par rapport à cette vocation particulière et à son propre charisme qui est un don, mais en même temps une tâche à accomplir, en tant qu'il exige une réception active et responsable, avec ses propres caractéristiques et exigences internes, et avec ses droits et ses devoirs qui sont différents par rapport à ceux des autres.

Vue de cette façon, l'égalité de tous dans la dignité et dans l'activité, à travers la recherche de la sainteté commune et la participation commune à l'unique vie et mission de l'Eglise, en tant que participation à l'unique vie, sainteté et mission du Christ envoyé par le Père, dans la force de l'Esprit, se réalise à travers la diversification des charismes, et trouve dans le *Code* son expression dans la présentation de cette variété de fonctions, ministères, formes d'action, conditions, vocations, états de vies, source de toute la richesse du même Corps du Christ, qui détermine aussi sa structure (cf. *LG* 7; 32a; *AG* 4; cann. 204; 208; 211; 216).

3.4 CIC *1983: diversité des états de vie dans la structure fondamentale de l'Eglise: tous – quelques-uns*

Sans donc aborder directement les charismes, le *Code* a reçu ce double principe constitutionnel de l'Eglise, celui de l'égalité radicale des fidèles, en même temps que celui de leur différenciation, correspondant à la différence entre les dons de l'Esprit, les charismes. Si nous prenons maintenant comme axe portant les trois «états de vie voulus par le Seigneur pour son Eglise» (que nous fournit *VC* 4b), comme constitutifs de la structure fondamentale de l'Eglise de par cette volonté originaire, en grille de lecture pour le *Code*, nous pouvons obtenir un tableau essentiel qui rend compte de la manière dont ces grandes vocations-charismes sont reçues et institutionalisées dans le *Code*. Etant donné que ces états, formés à partir d'une vocation plus générale propre à chaque ca-

[301] Pour le can. 837 §1: «diverso modo pro diversitate ordinum, munerum et actualis participationis».

tégorie, sont interprétés par Jean Paul II comme «paradigmatiques» des autres vocations plus particulières, on peut les considérer comme représentatives également pour ces autres vocations plus spécifiques dans l'Eglise, du moment que toutes, «d'une manière ou d'une autre, les rappellent ou s'y rattachent, prises séparément ou conjointement», selon la richesse des dons ou charismes reçus de l'Esprit (cf. *VC* 31 b-c; *ChL* 56a).

Ainsi, dans l'unité de ce que «tous» sont dans leur commune égalité chrétienne, dans la dignité et dans l'activité, peuvent et doivent faire, il y en a toujours «quelques-uns»[302] qui le sont et le font à leur manière propre, au sein de l'Eglise. Traduisant en termes canoniques cette réalité théologique et avant tout, théologale, qui unit les personnes à partir d'un charisme particulier semblable, en vue de la réalisation d'une vocation semblable, et à travers une fonction semblable dans l'Eglise, et par conséquent, comme nous l'avons vu également, à partir et des droits et des devoirs communs découlant d'un tel charisme, le *Code* la reçoit à travers leur institutionnalisation canonique, et reconnaît à ce groupe la même condition juridique. Les diverses conditions juridiques en référence à ces ensembles de droits et de devoirs communs déterminés, sont la base de diverses catégories juridiques plus précises, des ordres de personnes ainsi formés[303], désignés dans le *CIC* 1983, selon une certaine tradition juridique, comme «*status*[*stati*]»[304]. Même si *CIC* 1983 ne l'utilise pas comme synonyme de ces catégories de personnes, certains auteurs préfèrent «*ordo*» de personnes à «*status*», comme rendant mieux leur aspect dynamique en relation à la fonction propre de chaque catégorie dans l'Eglise. Ceci comporte l'avantage de récupérer une notion

---

302 Cf. ch. I, 2.5.2.

303 Sur la notion de *ordines* ou τάξεις ou τάγματα, chez les Pères, pour distinguer les fidèles en diverses catégories; de même que de *officia* divers auxquels correspondent *diversa dona*, de *professiones*, *gradus*, notions référées par Pie XII aux charismes (cf. PIE XII, enc. *Mystici Corporis*, 200-201), cf. le petit *excursus* de S. TROMP, *Corpus Christi*. III, 353-359. Pour s. Thomas, *officium* se réfère à l'acte ou activité; *gradus*, à la notion de supériorité et infériorité à l'intérieur d'un même office ou état; *status*, à l'immobilité ou stabilité de la condition de la personne (cf. THOMAS D'AQUIN, *S. Th*., II-II, q. 183, a. 1, ad 3^{um}; *ibid*., a. 3, corp.; q. 184, a. 8, corp.).

304 Cf. G. GHIRLANDA, «Criteri di organizzazione», 102. La notion de *christifideles* (cf. can. 204; *LG* 31a) ayant permis de retrouver l'égalité de tous les baptisés, l'auteur met en garde contre l'attribution d'une telle notion générale, et en soi neutre de *status* ou d'*ordo*, venant du droit romain, à des ensembles clos, érigés en classes de personnes, en fonction du pouvoir, de la perfection, avec le sens de supériorité et de stratification subséquente, qui, dans la vision de l'Eglise comme *societas inequalis*, exaltait la position de *ordo* ou *status clericorum* par rapport aux deux autres, *religiosorum* et *laicorum*.

traditionnelle, reprise par le Concile et rappelée aussi dans son sens original par Jean-Paul II[305] dans son discours de présentation du nouveau *CIC*, qui, pour caractériser la simultanée égalité et diversité organique des membres dans le Peuple de Dieu, affirmait en référence à *LG* 13 et 32, que l'Eglise était rassemblée non seulement à partir des peuples, mais aussi des «*ordines*» divers de fidèles constitués chacun selon les offices ou bien selon la condition et forme de vie (cf. *LG* 13c: «*officia*» ou «*condiciones*» et «*vitae ordinationes*»)[306]. Si *LG* 13c ne donnait en exemple d'ordres de fidèles créés à partir des «*officia*» que le seul ministère sacré, comme s'il était l'unique fonction, et ne donnait, en exemple d'ordres constitués à partir des «*condiciones et vitae ordinationes*», que l'état religieux, comme si, seul, il était à compter comme une forme de vie, nous avons vu que les pères conciliaires, sans voir dans ce passage une énumération exhaustive, y intégraient effectivement bien aussi l'état des laïcs, ce que confirme ensuite l'énumération tripartite des états de vie en *LG* 31b. Cependant, pour établir sa distinction des ordres dans l'Eglise, *LG* 31b ne part pas d'un critère commun à tous, mais en utilise un autre pour chaque catégorie, semble-t-il, de la même façon que l'a fait *LG* 13c mentionné, pour les prêtres et les religieux. Effectivement, *LG* 31b réfère l'ordre sacré à la question du ministère, donc de fonction, même si elle est positivement mise en lien avec la vocation; l'ordre des religieux, à un état ou une manière de vivre et de témoigner des béatitudes; et celui des laïcs, à un caractère propre et particulier («*indoles*»), de sécularité. Ainsi, la racine mise en valeur avant les autres pour fonder la différence et la spécificité propre de chaque ordre par rapport aux deux autres n'est pas la même. On peut penser que le Concile met ainsi en valeur le «lieu théologique» et «ecclésial» (comme le précisera *ChL* 15g) propre de chaque ordre de personnes qui émerge ainsi davantage à l'égard des autres, sans que ce critère soit étranger chaque fois aux deux autres. En effet, le ministère sacré, la vie consacrée et le laïcat, tous sont une combinaison de trois paramètres: d'une forme de vie, d'un caractère propre et d'un ministère dans l'Eglise, même si c'est un élément caractéristique qui peut venir davantage à la lu-

---

305 G. GHIRLANDA, «Criteri di organizzazione», 102-104; cf. *ibid*., 103-104, nt. 23, offre un très bon résumé, à partir d'autres auteurs, du remplacement progressif de *ordo* par *status* et la réduction finale de *ordines* à deux, *clericorum* (avec, quelquefois, des religieux) et *laicorum*, ainsi que la connotation de jugement de valeurs qu'ont pris ces termes. Cf. aussi M.-D. CHENU, «Moines, clercs, laïcs», 77-79.

306 JEAN-PAUL II, disc. de présentation du nouveau *CIC*, 3 févr. 1983, n. 6; cf. G. GHIRLANDA, «Criteri di organizzazione», 103, nt. 23.

mière en qualité de signe vis-à-vis des autres[307]. Ainsi, quant à la description des laïcs qui se présentait comme moins complète dans la prise en compte des trois paramètres, *LG* 31b a reconnu leur condition ou forme propre de vie comme «au milieu du siècle», que l'on pourrait rattacher à «*condiciones et vitae ordinationes*» de *LG* 13c; et leur fonction principale, qui pourrait correspondre à «*officia*» de *LG* 13c, comme celle de travailler à ordonner les choses temporelles selon Dieu, de par leur propre vocation: «au milieu du siècle […] dans tous les divers devoirs [*officiis*] et travaux du monde, dans les conditions [*conditionibus*] ordinaires de la vie familiale et sociale» (*LG* 31b). Quant au troisième élément, on peut penser que le caractère propre («*indoles*») séculier des laïcs reconnu entre autres par *LG* 31b, pourrait être le résultat d'une combinaison de ces deux autres paramètres ou critères de distinction, en tant que référé aussi bien à l'être qu'au faire, aussi bien à une forme de vie qu'aux activités des laïcs. Par la suite du Concile, cette «vie au milieu du monde et des affaires profanes» a été reconnue encore davantage comme condition propre et forme générale de vie de l'état des laïcs, de même que leur travail à la manière d'un ferment et leur action sociale, comme une vraie fonction ecclésiale, et donc non plus seulement une activité «privée»; mais comme un vrai apostolat, à côté de leur apostolat plus direct (cf. *AA* 2b; 7e), un vrai «*proprium munus*» à assumer par eux, voire un vrai «*ministerium*» qui prépare la matière du Royaume (cf. *GS* 38a, finale), à l'intérieur de la tâche commune de toute l'Eglise qui est de rendre capables les hommes d'orienter l'ordre temporel vers Dieu par le Christ (cf. *AA* 7d.e). Ainsi, le Concile a donné une juste base ecclésiologique pour une réintégration des laïcs dans la structure de l'Eglise, avec leur propre apport, non seulement de façon passive; avec et au milieu des deux autres ordres. De façon semblable, le Concile a opéré la reconnaissance définitive de la vie religieuse (consacrée) comme une vraie fonction, vrai «*munus*», un vrai ministère dans l'Eglise, critère qui pourrait sembler ne pas la concerner, à partir *LG* 13c. Cet état de vie a en effet été posé comme partie prenante de l'édification de l'Eglise et de sa mission salutaire (cf. *LG* 43b; *PC* 1b; 2b). De même, le

307 Sur la spécificité distinctive de la figure du laïc dans le Concile, dans le *Code* et dans le Magistère postconciliaire, cf. D. ASTIGUETA, *La noción de laico*, où se présente d'une manière particulièrement intéressante, à partir du sujet spécifique de l'auteur, le regroupement critique des paramètres de distinction des laïcs par rapport aux deux autres ordres de personnes dans l'Eglise, selon divers auteurs postconciliaires et aussi le Magistère, à savoir à partir de la théologie du *proprium*, celle des ministères, et celle de *christifideles* ou *sequela Christi* (cf. *ibid*., 152-195).

Concile a rappelé le ministère sacré comme vocation (cf. *LG* 31b), et donc supposant lui aussi, une forme précise de vie, sans le réduire pour autant à une fonction[308].

L'élément propre qui est à chaque fois mis en avant plus que les autres relève en réalité, pour chaque ordre, d'une vocation particulière. Le grand critère commun qui permet de distinguer et en même temps d'unir l'ensemble des trois états de vie paradigmatiques est en effet, comme l'explicitera *VC* 31b et c, précisément une vocation spécifique posée à leur fondement unitaire[309]. Commune à l'intérieur de chaque catégorie, tout en étant distincte distincte vis-à-vis des autres, elle est réalisation d'une vocation chrétienne plus générale, commune à tous les *christifideles*, et de celle de l'Eglise en tant que telle, qui en sa nature même est «vocation» et «mystère de vocation», reflet de la Trinité (*PDV* 35b-e)[310].

Si dans le *Code* de 1917, les trois états ont été inclus en trois parties distinctes qui se suivaient dans le l. II *De Personis* (*De clericis*, *De religiosis*, *De laicis*), avec toutefois l'inconvénient de deux seuls canons consacrés aux laïcs en tant que tels (cf. cann. 682 et 683, les autres concernant la figure des associations de fidèles), et si au Concile, on exposait ces états en trois chapitres de *LG*, à la suite de celui qui présentait le Peuple de Dieu en son ensemble[311], dans *CIC* 1983, cette présentation tripartite des ordres généraux dans l'Eglise est devenue moins intelligible, par le détachement et une mise à distance de la vie consacrée, et plus précisément des instituts de vie consacrée, selon le titre de cette partie, par rapport aux deux autres, même si l'on reste toujours dans le même livre II dédié à l'ensemble du Peuple de Dieu constitué à partir de la catégorie commune de *christifideles*[312], et que la prise en compte des laïcs avant les clercs dans *CIC* va dans le sens de l'ouverture conciliaire[313].

---

[308] Pour le caractère propre, sacramentel, des prêtres, cf. *PO* 2b.

[309] La vocation, selon *PDV* 35g, est à comprendre comme un charisme, et en *VC* 30c, à un appel correspond un don de l'Esprit (cf. aussi *Redemptionis donum* 14c).

[310] Sur l'Eglise comme mystère de vocation, comme con-vocation, cf. ch. III, nt. 241.

[311] Avec un «intercalaire» du ch. V sur l'appel universel à la sainteté, entre les chapitres IV et VI sur les laïcs et sur les religieux.

[312] Pour V. DE PAOLIS, «Gli istituti di vita consacrata», 57, les instituts de vie consacrée sont inclus ainsi dans la catégorie fondamentale du fidèle constituant la base du *Code* de 1983.

[313] G. Ghirlanda fait remarquer que si l'ordre logique aurait exigé la tractation de la vie consacrée ensemble avec les deux autres vocations fondamentales dans l'Eglise (cf. *VC* 31; 32), le fait d'avoir dédié à cet état de vie toute une partie du l. III du *Code*,

Ainsi, dans cette structure commune, le can. 207 §1 expose une première distinction au niveau des ordres de fidèles, qui complète cette présentation de l'égalité, à savoir la différence établie «par institution divine» entre les ministres sacrés ou clercs, et les laïcs. Si maintenant on arrive à «désintoxiquer» les notions déformées par une connotation de stratification sociale, – héritée de l'Ecole de Droit publique ecclésiastique, considérée comme un des principaux défauts du *CIC* 1917[314], et dépassée par l'ecclésiologie de communion du Concile, – ce qui peut sembler être le *maximum* de rigidité dans «*ex divina institutione*», peut être relu, et devenir paradoxalement aussi, l'expression du *maximum* de grâce, de don de Dieu, de charisme, et le reflet de la volonté de protéger la grâce et le don de la grâce. Selon ce qu'affirme de façon générale *LG* 32a, la structuration de l'Eglise, son organisation et sa direction, sont référées au point de départ non à une seule fonction dans l'Eglise, mais à la «variété merveilleuse» des membres et des fonctions constitutifs du même Corps du Christ, en correspondance à la diversité des grâces, des ministères et des opérations: des charismes (que l'on réfère à *Rm* 12,4-5; 1*Co* 12,4-6.11), même si ce même numéro, sans plus développer ce riche regard d'ouverture charismatique, ne se concentrera plus loin, en *LG* 32c, que sur un seul point particulier, une seule distinction, qui est celle entre les clerc et les laïcs. Ce qu'on appelle «la constitution divine et hiérarchique» (*LG* 43b), expression, qui elle aussi a mal vieillie, bâtie sur la distinction entre les ministres sacrés et le reste du Peuple de Dieu (cf. *LG* 32c), fondement de la «structure hiérarchique de l'Eglise» (*LG* 44d), est présentée non d'abord à partir du critère de pouvoir et de compétences mais, grâce au principe général de *LG* 32a en référence à 1*Co* 12,11, au sein même de cette diversité de composition du corps ecclésial, œuvre d'un seul et même Esprit, Auteur de cette pluralité des charismes, dans la commune dignité des membres. Elle peut retrouver alors son sens originaire: «hiérarchique», en tant qu'organique[315], en référence à une composition ordonnée d'un Corps, et donc organisée de façon articulée, vitale. Une telle variété dans la structure est déclarée,

---

lui donne toutefois la place qu'il mérite dans le Peuple de Dieu (cf. G. GHIRLANDA, «Il Libro II del Codice», 407; 410; 416).

314 Cf. *Coetus* «De laicis», *Relatio*, *Comm.* 2 (1970) 96; cf. G. GHIRLANDA, «Criteri di organizzazione», 104-105, nt. 26.

315 Cf. J. FUERTES, «Charisma et Vita religiosa», 214; en référence précisément à 1*Co* 12; *Ep* 4: «Ecclesiae proprium habet ius constitutionale, non mutuatum nec a Iure romano, nec a Feudalismo, nec a Monarchia absoluta, nec a democratias liberali vel communista» (*ibid*.).

en *LG* 32a, elle aussi, d'«institution divine», et elle semble se situer en droite ligne avec l'enseignement paulinien (rappelé par le Concile et le Magistère postconciliaire), pour lequel c'est Dieu, par l'Esprit Saint, qui appelle et dispose les fonctions dans le Corps du Christ, et donc les *in*-stitue en distribuant les charismes selon sa volonté et son projet pour l'Eglise. En effet, *LG* 32a.c ne mentionne pas seulement le Christ, mais aussi, et précisément, l'Esprit Saint, comme auteur de cette diversification structurelle, d'organisation, de direction. Si l'institution «divine» est en rapport direct avec l'établissement des fonctions et des personnes par le Christ Seigneur (cf. «*statuente Domino*», can. 330; cf. 331; cf. *LG* 19, 20, *CD* 6; et *CD* 2, pour l'institution divine des évêques, successeurs des apôtres, et du Pontife romain, successeur de Pierre)[316], placer l'Incarnation, limitée à la vie terrestre de Jésus, au centre, et avec raison, comme l'avait fait la théologie jusqu'au Concile, a quelquefois amené, selon J. Ratzinger, à une forme réductrice de la théologie de l'Incarnation, dissociant le Christ et l'Esprit Saint. Ainsi, on a souvent confondu l'Incarnation et l'institution. Or, l'Incarnation elle-même, pour l'auteur, ne peut pas être conçue sans Pâques, sans la transfiguration de la chair, sans la présence de l'Esprit. L'institution demande finalement une christologie plus ouverte au mystère trinitaire, en lien avec cette «entrée du divin dans le monde incarné, dans le monde matériel», qui constitue la nouveauté de la foi chrétienne[317]. Depuis la Pentecôte, pour nous, l'économie christologique ne peut pas être comprise sans l'économie pneumatologique. Les apôtres eux-mêmes ont eu besoin d'attendre le don de l'Esprit Saint pour devenir capables d'accomplir leur ministère postpascal, et tous ceux qui leur succèdent, le reçoivent au moyen d'un sacrement (cf. 1*Tm* 4,14).

Ainsi, le critère de différence entre les clercs et les laïcs «*ex divina institutione*», reçu aussi dans le *Code* (cf. cann. 207 §1; 1008), peut être relu comme un critère qui honore en dernière instance une vocation différente de la part de Dieu, un don-charisme de l'Esprit différent, en vue de la continuation de la mission du Christ, par une participation essentiellement différente, soit commune («tous»), soit ministérielle-hiérarchique («quelques-uns»), à l'unique sacerdoce du Christ (cf. *LG* 10b) et aux trois *munera* du Christ, vocation en vue de laquelle on reçoit une consécration différente (cf. can. 1008), en vertu d'un sacrement différent (baptême-confirmation seuls, ou ordre, cf. cann. 96; 204, §1; 879; 1008).

316 Pour *LG* 28a, le ministère ecclésiastique est en ce sens «institué par Dieu».
317 Cf. J. RATZINGER, «Préface», 9-10. Sur l'Esprit co-institutant, cf. *infra*, nt. 265.

Aussi, même la différence qui est sacramentelle, ne se réfère pas à un seul sacrement, celui de l'ordre, ce qui situait les laïcs comme un «non-ordre», mais elle reconnaît «à chacun le sien»: en lien avec la vocation propre de chacun, un don-charisme particulier, avec un sacrement qui lui est respectivement associé. Dans ce sens, *ChL* 23g.k qui approfondit le sujet, fondera explicitement le ministère des pasteurs sur le sacrement de l'ordre, et les autres ministères, offices et fonctions ecclésiales, sur les sacrements du baptême et de la confirmation, et *ChL* 20e, et fera remonter les distinctions entre les fidèles à la différente habilitation au service, à travers non seulement les divers ministères et charges comme, pourrait-on, «produits finis», mais ira en amont jusqu'aux charismes, sur lesquels ces ministères se fondent (cf. *LG* 12b). Dans ce sens, le can. 225 fondera aussi la charge de l'apostolat des laïcs sur la députation, de la part de Dieu lui-même, par le baptême et la confirmation (cf. aussi cann. 759; 879).

Si la doctrine conciliaire, quant à la structure fondamentale de l'Eglise, qui contenait déjà cette réalité en germe, n'est pas restée cependant complètement claire, s'étant concentrée particulièrement sur la structure hiérarchique de l'Eglise sans exploiter toutes les conséquences de son ouverture charismatique (cf. *LG* 32), et si le *Code* lui-même en sa version définitive, et en particulier dans le can. 207 dont nous sommes partis, est resté, pour sa part, sur cette doctrine fragmentaire[318], ce sont des explicitations magistérielles ultérieures, qui apporteront leurs clarifications sur ce point. C'est en particulier la lumière que jette l'exh. ap. postsynodale *Vita consecrata*, qui permet de relire et de réinterpréter notre can. 207. En effet, à la suite de *Christifideles laici* et de *Pastores dabo vobis*, elle déclare être la dernière d'un cycle et de mettre ainsi un

[318] Sans que nous puissions y entrer davantage en ce lieu, sur la lecture possible, en bi-partition ou en tri-partition, du can. 207, et sur la confirmation du *CCEO* d'une division tripartite de fidèles, cf. G. GHIRLANDA, «Sviluppo dell'ecclesiologia», 32, nt. 45. Toutefois, le Schéma *LEF* de 1976, l'Art. III (du ch. I «De Christifidelibus omnibus») portant le titre programmatique «De christifidelium ratione status diversitate» peut nous être d'une grande aide, étant tout à fait clair. Son premier canon, le can. 25 énumérait en effet d'abord «ex divina institutione», les clercs ou ministres sacrés et les laïcs (cf. son §1), auxquels il rajoutait seulement (comme son futur correspondant du *CIC* 1983, le can. 207 §§1 et 2) l'état des fidèles consacrés par la profession des conseils évangéliques (cf. son §2). Mais les trois canons suivants, 26, 27, 28, complétant et terminant le même Article III, présentaient clairement les trois états de vie, l'un après l'autre, et respectivement, les ministres sacrés, les personnes professant les conseils évangéliques, les laïcs (cf. PCCICR, COETUS SPECIALIS «DE *LEF*», V, 224-225).

terme à l'examen de ce qu'elle qualifie comme trois grands «états de vie voulus par le Seigneur Jésus pour son Eglise» ou «vocations […] paradigmatiques» (cf. *VC* 4b et 31c). Expression de la pensée de tout l'Episcopat, et fruit d'une réflexion plus approfondie, et la plus mûrie qui soit dans le temps, sur la doctrine du Concile et du *Code*, elle constitue ainsi un vrai progrès doctrinal[319], en fidélité aux sources. Même si la vie consacrée ne concerne pas la structure ou «constitution divine et hiérarchique» (*LG* 43b; cf. 44d) qui représente un niveau particulier de distinctions à l'intérieur de la diversité multiple des charismes dans l'édification commune du Corps du Christ (cf. *LG* 32a.c), étant donné que cette forme de vie a été prise en compte au §2 du can. 207 en question, à la suite de la présentation de la structure hiérarchique de l'Eglise en référence aux ministres sacrés et aux laïcs (cf. §1), on peut considérer que le can. 207 l'inclut ainsi dans une structure de l'Eglise plus générale, elle aussi d'institution divine, retenue à partir de la grande variété des charismes et de la commune dignité des membres (cf. *LG* 32a.c), articulée organiquement et paradigmatiquement en ces trois grands ordres. En effet, comme l'a expliqué plus tard Jean-Paul II dans *VC* 29c, une «conception de l'Eglise composée uniquement de ministres sacrés et de laïcs ne correspond donc pas aux intentions de son divin Fondateur». Une telle structure de l'Eglise peut alors être caractérisée simultanément de triple façon comme «sacramentelle-charismatique-institutionnelle»[320]. Elle peut aussi être appelée «fondamentale», en tant que fondée justement sur les trois charismes majeurs ou vocations fondamentales des fidèles qui remontent à la volonté du Seigneur lui-même (cf. *VC* 4b). C'est en effet sur ces charismes-vocations paradigmatiques que se fondent ensuite, et c'est en eux que se réalisent tous les autres charismes-vocations particuliers, comme l'expliquera justement *VC* 31c (cf. 4b). Ce que dit autrement *VC* 29c cité, Pie XII affirmait en disant que la structure de l'Eglise n'était pas formée uniquement des seuls membres de la «hiérarchie», ni même, à l'opposé, des seuls «charismatiques», mais de tous les divers «ministères, degrés, professions, états, ordres» «ministeria, gradus, professiones, status, ordines», référés aussi bien au ministère hiérarchique, à la vie consacrée et au laïcat, dont le mariage[321]. Par l'explicitation qu'apporte Jean-Paul II, semble ainsi dirimée la question, tant débattue dans le Concile et durant le Synode sur la Vie consacrée encore (1994), de l'origine divine ou non (car ecclésias-

319 Cf. G. GHIRLANDA, «Sviluppo dell'ecclesiologia», 31.
320 G. GHIRLANDA, «Istituzione», 780; 781.
321 Cf. PIE XII, enc. *Mystici Corporis*, 200-201.

tique, selon certains) de la consécration par les conseils évangéliques, de sa pleine appartenance à l'essence de l'Eglise, de sa pérennité et, par conséquent, de son statut comme l'une des composantes fondamentales structurant l'Eglise, et donc comme l'une des structures fondamentales de l'Eglise (cf. *VC* 3; 4; 29; 31; 32; 63; 105, etc.)[322].

3.5 *Institutionnalisation de trois charismes majeurs ou vocations paradigmatiques*

Pour fonder donc cette diversité des états de vie et recevant ainsi le double principe constitutionnel de l'Eglise, celui de l'égalité radicale de fidèles, en même temps que de leur différenciation, le *Code* est parti du terrain commun à tous, qui est leur condition fondamentale de *christifideles* (cf. cann. 204; 208). La base d'une telle condition commune des fidèles est, dans le *Code*, sacramentelle, créée par le baptême et complétée par la confirmation, ce qui dessine aussi le premier contour de l'ordre général juridique de *christifideles*, distinctif vis-à-vis des autres hommes, par l'attribution à ceux-là d'une personnalité dans le droit canonique. L'ordre juridique qui en résulte est donc fondé sur la condition théologique et théologale, à partir de l'incorporation sacramentelle au Christ, de la constitution en Peuple de Dieu, et du don sacramentel de l'Esprit pour participer à la commune édification de l'Eglise et à sa mission dans le monde (cf. cann. 96; 204, §1; 208; 879). On peut remarquer au passage que si l'aspect christologique est bien exposé dans ces canons, l'aspect de l'action de l'Esprit Saint n'y est pas présent (sauf au can. 879; cf. *VC* 36b), et par conséquent, ressort ainsi moins bien l'aspect trinitaire de la vie chrétienne à sa base, en sa source. Même si donc le *Code* ne le précise pas en toutes lettres, nous devons considérer cepen-

---

[322] Cf. G. GHIRLANDA, «Sviluppo dell'ecclesiologia», 30-31. G. Ghirlanda (cf. *ibid*., 30, nt. 42) se réfère en particulier à une interprétation autorisée du Concile par Jean-Paul II, qui en déclare le courage prophétique précisément par la prise en compte de la vie religieuse, en tant qu'état de vie, ministère et don, élément concret du corps ecclésial vivant, et donc comme une de ses composantes fondamentales (cf. JEAN-PAUL II, disc. aux participants du Congrès sur les Religieux, 9 févr. 1990, n. 3c). Pour ce débat au Concile et dans le Synode de 1994, autour de la constitution divine de l'Eglise (cf. *LG* 43b; 44d; 45c), cf. G. GHIRLANDA, «Sviluppo dell'ecclesiologia», 31, nt. 44, et autour de la vie consacrée comme structure «de l'Eglise» («de droit divin») ou seulement «dans l'Eglise» («de droit ecclésiastique»), cf. *ibid*., 28-34, avec une bonne documentation pour un approfondissement, cf. *ibid*., 28, nt. 38, dont M.J. SCHOENMAECKERS, *Genèse du chapitre VI*; P. MOLINARI – P. GUMPEL, «La dottrina della Costituzione dogmatica». Cf. aussi G. GHIRLANDA, «La vita consacrata nella Chiesa», 101-104; 117-121; 123-130.

dant, conformément à la doctrine affirmée et réaffirmée, que si Dieu appelle à une mission (cf. can. 204 §1), il en donne aussi les moyens, à chacun son propre charisme (cf. *LG* 12b; *AA* 3d; *AG* 23a; can. 879). S'il y a ainsi, d'un côté, une vocation baptismale commune, avec le «don de l'Esprit» reçu dans la confirmation (cf. can. 879), qui habilite à la confession de la foi, à l'édification et à la mission de l'Eglise dans le monde, en vertu d'une consécration commune du baptême et de la confirmation (cf. cann. 96; 204; 208; 209, §1; 210; 211; 225; 879; ce qui sera explicité par *ChL* 15a; 20b; *VC* 31b, etc.), de l'autre côté, une telle vocation ne peut exister dans les faits que dans une spécification et une réalisation particulière. Elle ne se réalisera donc que dans la diversité des vocations respectives, selon la spécificité des dons et charismes différents, et en vertu d'une consécration distincte, sacramentelle ou non, pour permettre à chacun de répondre à sa vocation et à participer d'une façon appropriée à l'édification et à la mission de l'Eglise[323]. Ainsi, «au sein» de la catégorie juridique très générale de *christifideles* qui prend acte de leur condition ontologique commune, avec les droits-devoirs inhérents, communs à tous les fidèles du Christ avant toute spécification ultérieure (cf. cann. 208-223; cf. can. 96), se dessinent des ordres juridiques particuliers, qui prennent acte des conditions juridiques différentes de fidèles fondées sur une vocation, un charisme et une mission différente, avec les droits-devoirs propres de chacune de ces catégories, dans le respect de leur identité et de leur fonction. Il en sera ainsi pour chacun des trois ordres principaux de personnes dans l'Eglise, à savoir les ministres sacrés, les laïcs et la vie consacrée, et également pour toute spécification ultérieure de missions, de fonctions, de services dans l'Eglise[324].

Ainsi, le ministère sacré qui reçoit de la part du Concile une spécification à l'égard des autres ordres, surtout à partir du critère de leur office ou ministère particulier (cf. *LG* 13c; 31b), est celui de pasteurs du Peuple de Dieu, chargés d'assurer de façon toute spéciale l'authenticité du message, des sacrements, et de former et conduire le peuple sacerdotal (cf. can. 1008; cf. *LG* 10b; 28a), assurant le lien de l'Eglise avec le Christ, son Chef, par les fonctions pastorales qui leur sont propres. Leur charisme possède, lui aussi, son institutionnalisation immanente qui porte en elle ses exigences internes et ses règles propres, d'institution

---

323 Cf. *PDV* 35e.f, pour la vocation comme un don, un charisme, destiné à l'édification de l'Eglise et à la croissance du Règne dans le monde.

324 Cf., pour tout cela, et d'autres précisions, G. GHIRLANDA, «Istituzione», 779-783; ID., *Il diritto nella Chiesa*, 54-61.

divine christologico-pneumatologique dont témoignent l'Ecriture et la Tradition, reçue dans l'Eglise à travers les normes canoniques qui, sur la base de tels droits et devoirs immanents, déterminent positivement les droits et les devoirs des ministres (cf. cann. 273-289), afin de protéger ce don, d'assurer l'exercice correct d'une telle fonction selon son identité et sa mission propre, à transmettre dans le temps et dans l'espace, au service et «au sein» de tout le Peuple de Dieu. S'ils partagent donc tous les droits et devoirs des baptisés, de *christifideles* («tous», cann. 208; 204, §1; 208-223), les ministres sacrés, en réponse à une vocation spéciale, sont consacrés de façon spéciale à titre nouveau (cf. can. 276 §1), différent de celui du baptême, et reçoivent des charismes spécifiques, à travers un sacrement spécial (cf. *PO* 10a), celui de l'ordre, en vue d'une mission spécifique et d'une réalisation spécifique des *tria munera Christi*[325], avec leurs droits et devoirs particuliers correspondants. Ils constituent ainsi l'ordre juridique des ministres sacrés (cf. can. 1008: «*inter christifideles quidam*», «quelques-uns»). Ceci s'accomplit donc d'une façon que nous avons déjà appelée «proportionnée» (cf. ch. IV. 3.3). Et puisque le ministère sacré n'existe qu'en ses concrétisations, il se réalise dans d'autres vocations-charismes particuliers, selon le degré de l'ordre (évêque, prêtre, diacre) ou selon une fonction respective à l'intérieur de l'épiscopat, formant ainsi d'autres ordres plus spécifiques de personnes[326].

Les laïcs se voient consacrer dans le *Code* huit canons, un grand progrès, vis-à-vis des deux seuls canons du *CIC* 1917 mentionnés, qui institutionnalisent ainsi au niveau canonique les droits et les devoirs que leur charisme général, reçu par la consécration du baptême et de la confirmation, en correspondance à leur vocation, porte déjà en lui-même de façon immanente, en lien avec leur identité et leur fonction à remplir dans l'Eglise (cf. cann. 224-231)[327]. En sa nouveauté, *CIC* 1983, prend en compte une belle acquisition conciliaire, celle du critère distinctif

[325] Pour la part spécifique des ministres sacrés, en tant que consacrés et députés à accomplir *in persona Christi Capitis* les fonctions d'enseignement, de sanctification et de gouvernement, cf. cann. 1008-1009.

[326] G. GHIRLANDA, «Istituzione», 782, énumère: épiscopat, presbytérat, diaconat (cf. can. 1009 §1; cf. *LG* 28a), l'ordre d'archevêques, de métropolites (cf. can. 435), celui de patriarches, de primats (cf. can. 438), du cardinalat (cf. can. 349), le Pontificat suprême (cf. can. 331).

[327] La section les concernant du *CCEO*, contient onze canons (cann. 399-409) et à part une description par exclusion, comme non constitués dans l'ordre sacré, ni inscrits à l'état religieux, elle en a aussi une positive, à partir du caractère séculier spécial, propre à eux (cf. *LG* 31a).

des laïcs identifié par le Concile en leur caractère propre, séculier (cf. *LG* 31b), en le référant au double domaine de la vie et de l'activité des laïcs qui reçoivent tous les deux une reconnaissance dans les canons (cf. *AA* 5). D'un côté, il y a le monde avec deux types d'activités: la tâche d'imprégner de l'esprit évangélique l'ordre temporel, de le gérer et d'accomplir des charges séculières, en témoignage au Christ (cf. cann. 225, §2; 227; cf. *LG* 31b; 36b; *AA* 4a; 7a; 16d; *GS* 43b)[328], le cœur de leur charisme de laïcs, ainsi que l'apostolat direct pour que le message du salut arrive à tous les hommes et à toute la terre (cf. can. 225 §1), et de l'autre côté, il y a l'Eglise, avec la participation des laïcs dans les services et charges ecclésiastiques diverses («*officia ecclesiastica et munera*», can. 228 §1; cf. cann. 230; 231; 129 §2; cf. *PO* 9b; *AA* 22a), dans les associations (cf. can. 327), tous les deux présentés aussi de façon active et positive. Paradoxalement, la description du domaine ecclésial est plus développée, mais ceci est dans un certain sens compréhensible, étant donné la liberté laissée aux laïcs dans le domaine de la cité terrestre, sur laquelle insiste le can. 227[329]. L'énumération par les canons des ministères divers comme possibilité de participation aux fonctions *ad intra* de l'Eglise, dont experts, conseillers, enseignement des sciences sacrées, acolytes, lecteurs, chantres, commentateurs, ou des fonctions de suppléance (cf. cann. 228-231), semble être une réception du Concile, des propositions des pères en *aula* conciliaire, et du Magistère post-conciliaire, considérant ces fonctions et offices des laïcs dans l'Eglise comme réalisation de leurs charismes particuliers (cf. surt. *LG* 12b; can. 381 §3 *CCEO*). Ainsi, à l'intérieur de l'ordre ou état général de laïcs («tous»), avec des droits et devoirs communs, le *Code* présente des ordres particuliers de laïcs, à partir de ces fonctions spéciales, et par conséquent, des droits et des devoirs différents («quelques-uns»). En effet, les laïcs ont eux aussi une part proportionnée dans divers ministères, services et offices du *munus docendi*, en lien avec la prédication de la Parole, la catéchèse, l'activité missionnaire, l'éducation catholique, les moyens de communication, etc. (cf. l. III *CIC*), du *munus sanctificandi*, de nouveau proportionnée selon leur part (cf. l. IV), ainsi que, *servatis servandis*, du *munus regendi* (cf. pour les fonctions des tribunaux ecclésiastiques: les cann. 1421 §2; 1428 §2; 1437 §1; celles de la curie diocésaine, les cann. 482; 483; 494; celle de la paroisse: 517 §2; ou au niveau plus universel, can. 363). Parmi divers ordres, on pourrait

328 Cf. notre ch. IV, nt. 307, avec aussi le texte auquel la note renvoie.

329 Pour approfondir ce sujet, cf. S. MAZZOTTI, *La libertà dei fedeli laici nelle realtà temporali (C. 227 C.I.C.)*; cf. en particulier 10-15; 77-82; 210-211; 285-289.

énumérer avec G. Ghirlanda, celui des veufs, des célibataires, ou ceux constitués à partir d'une profession séculière ou encore d'un service d'apostolat, de charité, etc[330]. S'y trouve également l'ordre spécifique du mariage, vu comme une condition représentative laïque (cf. *LG* 11b; 31b). En tant qu'un état de vie stable, considéré par saint Paul, aux côtés de la virginité, comme un grand charisme (cf. 1*Co* 7,7), il aurait sans doute encore besoin d'un approfondissement particulier dans l'Eglise. Il est constitué à partir d'une vocation spéciale, d'un don correspondant, à travers un sacrement spécial, avec ses droits et devoirs propres sanctionnés positivement dans le *Code*, et dont l'identité est protégée par une faveur du droit (cf. can. 1056; 1060; *GS* 48 ; 49a). *CIC* 1983 lui reconnaît en toutes lettres, suivant en ceci saint Paul, Pie XII et le Concile, sa propre part à l'édification de l'Eglise, et donc sa participation aux fonctions ecclésiales, et non seulement comme une réalité et une activité purement privées et naturelles (cf. cann. 226; 1055). En outre, parmi les tâches des laïcs dans l'Eglise, se trouvent d'innombrables services, eux aussi nés à partir d'une vocation spéciale et fondés sur des charismes appropriés, mais qui restent «à l'état libre», sans que l'Eglise procède à leur institutionnalisation canonique, et qui sont néanmoins considérés comme «ecclésiaux».

Quant à la vie consacrée, dont le critère de distinction a été formulé en *LG* 13c à partir de «forme de vie» (stable, au can. 573), elle porte le charisme qui représente précisément la forme de vie que le Christ a choisie pour lui (cf. can. 575; *LG* 44c), et en vue duquel ceux qui y sont appelés («quelques-uns» ou «certains», «*quidam*», cf. can. 574 §2) entendent le suivre de plus près sous l'action de l'Esprit, en se donnant à Dieu, à un titre nouveau et particulier à travers une consécration par la profession des conseils évangéliques (cf. cann. 207, §2; 573; cf. *LG* 44a). Le *Code*, intégrant de bons acquis du Concile, la présente de façon dynamique, active, comme il l'a fait pour les laïcs, en tant que constitutive de l'identité, de la vie, de la structure et de la mission ecclésiale, tel un élément porteur de la construction de l'Eglise et du salut du monde, soulignant aussi son caractère de signe du Royaume (cf. can. 573 §1; 574; *LG* 43a.b; 44b.d; *PC* 1b.c). Son charisme spécifique est institutionnalisé dans le *Code* par la réception de cet état («*status*», can. 207 §2; cf. *LG* 31b) dans la structure ecclésiale de base et une attribution canonique des droits et des devoirs propres, reconnus et formulés juridiquement en normes (cf. cann. 573-606) sur la base de ceux, immanents, que le charisme

330 Cf. G. GHIRLANDA, «Carisma», 129.

porte en lui, en tant que porteur d'une identité et d'une finalité différentes de celles des autres états. L'ordre général de la vie consacrée, fondé sur le charisme général institutionnalisé et englobant tous ceux qui se trouvent dans la même catégorie juridique générale à partir des mêmes droits et des devoirs, se diversifie et se réalise à travers d'autres ordres plus particuliers, formés à partir des charismes particuliers, qu'ils soient individuels, ou collectifs[331]. Quant aux charismes collectifs particuliers, leur institutionnalisation canonique se réalise au moyen de l'approbation, par l'autorité de l'Eglise, des constitutions formulées par le fondateur (ou le groupe fondateur) et la reconnaissance de l'utilité du don de l'institut naissant pour l'Eglise, alors que ces constitutions elles-mêmes représentent la première institutionnalisation du charisme, en tant qu'expression de ses exigences internes, par la détermination des droits et devoirs qui en découlent de façon native, immédiate[332].

De cette façon le *Code*, même s'il ne parle pas directement des charismes, se met de fait au service de ces dons de l'Esprit. Il le fait en respectant et en protégeant par les lois canoniques la vocation, l'identité, la mission propre, les droits et devoirs des trois ordres fondamentaux ou paradigmatiques de personnes dans l'Eglise (ou d'autres ordres particuliers), tels que «posés» et programmés par Dieu avec et dans le don, vocation-charisme, en lien strict avec un sacrement et une consécration respective, sacramentelle ou non, et aussi tels que requis par les conditions des temps, mais toujours en dépendance et en conformité à l'institution divine. Ainsi, sans employer le mot, l'Eglise reçoit dans le *Code* la réalité des vocations ou charismes majeurs des fidèles, en la pourvoyant de normes pour protéger leur identité propre, régler l'exercice des fonctions et des services précis, et réguler les relations entre eux et avec les autres membres de l'Eglise, découlant tous de leurs charismes, et elle leur donne le statut et la fermeté d'une institution canonique. Certainement, discerner et distinguer l'étape précise de l'institutionnalisation canonique des trois ordres de fidèles, – et donc ce qui est d'institution divine, donné de façon immanente dans le charisme, don et sacrement, et ce qui relève de l'institution humaine successive, de l'organisation ou de la configuration canonique contingente, même si cette

[331] G. Ghirlanda sur qui nous nous appuyons encore ici, donne des exemples d'ordres de vie consacrée présents dans le *Code*, comme celui des ermites (cf. can. 603), des vierges (cf. can. 604), des divers instituts (cf. can. 573 §2; 577) (cf. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 57).

[332] Cf. G. GHIRLANDA, «Istituzione», 783.

dernière ne peut que se fonder toujours sur la première et s'y référer à chaque moment, la reflétant d'une façon plus ou moins immédiate, – est de première importance[333].

3.6 *Distinction et communion des grandes vocations-charismes paradigmatiques, signe de l'Eglise mystère-communion-mission*

Même si à l'évidence le *Code* ne traite pas directement des charismes, et ne fait pas non plus de présentation directe de la dimension de communion ecclésiale organique, composée proprement de la diversité des vocations, des charismes, des services, le fait de parler de chaque ordre de fidèles non seulement *in se*, mais aussi vis-à-vis des autres et vis-à-vis de l'ensemble de l'Eglise, voire aussi du monde, dans leur égalité et diversité simultanées, et de considérer les droits et devoirs respectifs des uns et des autres, tissés en un réseau de relations à partir des droits et des devoirs réciproques entrés en interdépendance et interaction, et tout ceci, sur le fond de l'ecclésiologie conciliaire, lui permet de refléter cependant, et c'est un grand progrès vis-à-vis du *Code* de 1917, une telle structure de communion. Si donc Vatican II avait davantage affirmé «la grande réalité de la communion ecclésiale où convergent tous les dons en vue de la construction du Corps du Christ et de la mission de l'Eglise dans le monde» (*VC* 4b), à travers le triptyque d'exhortations apostoliques, *Christifideles laici*, *Vita consecrata* et *Pastores dabo vobis*[334] – fruit du travail synodal des évêques auquel Jean-Paul II a donné la forme par son propre apport, ce que nous pouvons considérer comme une interprétation autorisée d'une même réalité traduite à sa façon par le *Code*, – a également été mise en valeur la spécificité, ou le «*proprium*» des différents états de vie, du point de vue de leur identité, leur vocation et leur mission respectives (cf. *VC* 4c; cf. *PDV* 12d). Il faut donc désormais tenir simultanément les deux vérités,

---

[333] Cf. G. GHIRLANDA, «La vita consacrata nella struttura», 172; 174-176; 178. Pour les laïcs, est de droit divin, car découlant de la structure dogmatique du sacrement du baptême, leur profession de foi dans la condition séculière; pour les ministres sacrés, l'engendrement de la communauté chrétienne à travers le service de médiation de la grâce, de conduite de la communauté par l'annonce de la Parole et le soin pastoral de la communauté, car découlant de la structure dogmatique immanente au sacrement de l'ordre; pour les consacrés, de suivre le Christ selon les trois conseils évangéliques, en tant que découlant de la structure même du signe eschatologique qu'ils sont dans l'Eglise et dans le monde. Pour tous, est de droit humain tout ce qui règle leur état de vie, l'exercice de leurs ministères et fonctions respectifs, modération des relations ecclésiales entre eux. Cf. aussi ID., «La vita consacrata nella Chiesa», 100-101; 117; 121.

[334] Cf. notre ch. III, 2.5.

immanentes l'une à l'autre, qui se rencontrent dans la communion, lien type et propre à l'Eglise, et qui sont donc toutes deux à affirmer, dans une «ecclésiologie totale», comme les deux faces d'une même réalité, aussi bien mystérique qu'institutionnelle. La communion, n'étant pas uniformité (cf. *VC* 4c), existe en effet dans la diversité, et donc dans la distinction, et se reçoit d'elle, et inversement, la spécificité ou l'identité propre de chacun ne peut être envisagée désormais qu'«au sein» de la communion d'un même corps, «au sein de la grande communauté universelle *des vocations et des charismes* de tout le Peuple de Dieu»[335].

La vocation paradigmatique ou charisme majeur des laïcs, dans le monde et pourtant pas de ce monde, manifeste en effet aux autres frères en humanité que si la vie de l'homme se déroule entièrement dans le siècle, avec les moyens du siècle (cf. *LG* 31b), elle est appelée à être élevée à la dignité des réalités qui ne passent pas, ce qui ne peut se faire qu'avec une grâce spéciale de Dieu (cf. *ChL* 55d; *GS* 37d; 38a). Si cette «sécularité» particulière chrétienne («tous») est distinctive des laïcs («quelques-uns»), car constitutive de leur caractère propre et vécue de façon ouverte, visible et prophétique comme contenu de leur charisme spécifique[336], les autres vocations ont à la vivre à leur manière, en tant que citoyens de la terre (cf. cann. 710; 712; 713; cf. *LG* 31b; *ChL* 15; 31)[337]. Ainsi les laïcs, tout en manifestant une facette du Christ, qui est passé en faisant du bien aux hommes et vivant dans le monde avec eux (cf. *Ac* 10, 38; cann. 225, §2; 227), représentent en même temps un reflet du mystère du Christ, Verbe Incarné, Alpha et Oméga, «fondement et mesure de la valeur de toutes les réalités créées» (*VC* 16b; cf. *GS* 38a). Ils indiquent à leur manière spécifique la vocation de l'Eglise, appelée à attester au monde le vrai sens de l'existence humaine, en pèlerinage vers la patrie céleste (cf. *AA* 5) et la vraie valeur de toutes choses créées (cf. *ChL* 16b) (aspect qui peut être résumé emblématiquement par l'expression «dans monde»). Le mariage, comme réalisation spécifique et caractéristique de la vocation laïque, qui met en relief la réalité «naturelle» de l'amour entre l'homme et la femme, mais qui, à travers un «don spécial de sa grâce et de sa charité» donné dans un sacrement spécifique,

---

335 JEAN-PAUL II, exh. ap. *Redemptionis donum* 15b, donnée le 25 mars 1984, un peu plus d'un an après la promulgation du *Code*. L'italique est dans le texte.

336 Pour J.J. ETXEBERRÍA, *Asunción de los consejos*, 61, «cada una de ellas [vocations paradigmatiques] es profecía de las otras y se fundamenta en la Iglesia comunión».

337 *ChL* 15d (cf. 15f) distingue, en se basant sur Paul VI (PAUL VI, disc. aux instituts séculiers, 2 févr. 1972, 208), entre la dimension séculière propre de l'Eglise, inhérente à sa nature et à sa mission, et le caractère séculier, propre des laïcs.

est guérie, parachevée et élevée par le Seigneur (cf. *GS* 49a), peut être considéré comme une manifestation de ce lien type entre l'élément humain et l'élément divin (cf. *GS* 49a), entre la nature et la grâce, entre le visible et l'invisible. Il est, en ce sens, prophétie de l'événement du salut (cf. *FC* 13). Il montre aux autres vocations que cette alliance s'accomplit dans toutes les dimensions de l'être, et jusque dans le corps, dans la chair des hommes, et qu'elle a besoin du don de Dieu, d'un charisme, pour pouvoir le réaliser. Si cette marque est propre au mariage, elle ne lui est pas exclusive (cf. can. 607 §1): les autres vocations ont aussi à unir à leur manière les deux éléments, en parabole nuptiale de l'alliance de l'humanité avec Dieu, réalisée par l'Eglise (cf. *Ep* 5,32; *LG* 4a; 6e; 11b).

La vocation-charisme fondamental de la vie consacrée, de façon paradigmatique, exprime l'impossibilité de vivre l'Evangile jusqu'au bout, pour transformer le monde et l'offrir au Père, sans l'esprit des béatitudes (cf. *LG* 31b). Elle manifeste aux autres, qui s'appuient en grande partie sur une réalité humaine - la vie dans le monde des laïcs et les fonctions de responsabilités des clercs, qui peuvent être vécues avec les seules forces humaines, – qu'il est impossible de vivre en vérité et de la manière féconde à la suite du Christ, indépendamment de la grâce et donc du don de Dieu qui précède l'effort de l'homme. Elle indique ainsi à tous la nécessité d'une consécration spéciale (cf. can. 207 §2) qui concerne non seulement une activité, mais qui touche les profondeurs du cœur et de toute l'existence humaine, en tant qu'une vraie configuration au Christ (cf. *VC* 19). Si cette consécration spéciale est donc prophétique, propre à cette vocation («quelques-uns»), les autres ont aussi à vivre en consacrés, à leur manière («tous»). Manifestant par leur forme de vie un trait propre du Christ, qui a choisi une vie de dépouillement de ses biens, de sa volonté et de son affectivité, pour en enrichir d'autres, en faisant la volonté du Père et recevant tout de lui (cf. *LG* 44; *VC* 16), ils montrent aussi ce qui est le propre de l'Eglise, Epouse du Seigneur, dépendant en tout de lui (cf. *VC* 34a), orientée vers la sanctification de l'humanité et tendue vers le Christ, son terme eschatologique (cf. *VC* 16b; 32b *ChL* 16b), et ils indiquent ainsi au monde d'autres valeurs, celles qui ne passent pas (aspect qui peut être décrit de façon paradigmatique comme «pas du monde»).

La vocation-charisme du ministère sacré, qui met l'accent sur le caractère fonctionnel de ses activités (cf. *LG* 13c; 31b; *ChL* 31), manifeste aux autres vocations, que suivre le Christ est aussi porter ses préoccupations, jusqu'à donner, tel un bon pasteur, sa vie pour ses frères. Il

leur montre de façon prophétique qu'un service de ce type ne peut se faire sans une grâce particulière, sans une transformation et une conformation les plus profondes de l'homme, jusque dans son identité, son être profond, au Christ, pour être associé de façon réelle et ontologique à son unique sacerdoce (cf. *PDV* 13e; 16f)[338]. Si donc les chrétiens ont à continuer le témoignage de la présence et de l'action du Christ lui-même, participant à ses fonctions («tous»), les prêtres, ont à le faire comme un prolongement spécifique du Christ («quelques-uns»), en témoignage vivant du Christ Prêtre, Pasteur et Maître, venu non pas pour être servi, mais pour servir, conduisant son peuple vers les verts paturages, jusqu'à son retour, et le Christ Tête et Epoux de l'Eglise toujours présent (cf. *ChL* 31b; *PDV* 12d; 16b; 22; *VC* 16b). Ils manifestent ainsi la vocation de l'Eglise vis-à-vis du monde, et au monde, l'offrande du Christ et la paternité de Dieu (aspect qui se résume en «pour le monde»)[339].

Ainsi, dans la triple vocation commune de tous les chrétiens à être «dans» le monde, en même temps que «pas» du monde, et «pour» le monde, la vocation particulière de chacun des trois ordres fondamentaux de fidèles souligne davantage, grâce à son charisme respectif, de façon visible et prophétique, bien que complémentaire de celle des autres, un aspect particulier du Christ, de l'Evangile, de la *vita apostolica*, de l'Eglise, de la nouveauté chrétienne: celle des laïcs, met en valeur le premier aspect; celle des consacrés, le second, et celle des prêtres, le troisième. Les trois vocations ou ordres paradigmatiques de fidèles se complètent mutuellement dans les «services nécessaires au salut» (*LG* 7f), en témoignage rendu les uns vis-à vis des autres, mais aussi au Christ et à l'Eglise, devant le monde, par leur «être» et par leur «faire». En effet, *analogatum princeps*, aussi bien pour la recherche de la perfection chrétienne, de la sainteté, que pour l'édification et de la mission de l'Eglise, à travers les activités et les fonctions des fidèles, aussi bien à l'intérieur de l'Eglise que tournées vers l'extérieur, pour chacun des ordres, et sans que l'un d'eux le monopolise pour lui, est en effet directement le Christ. C'est lui, en effet, qui les appelle à l'imiter et à refléter un aspect particulier de sa vie et de sa mission, de son mystère, selon les spécificités de chaque vocation, selon le propre de chaque charisme lui correspondant, ainsi que selon le propre de chaque catégorie formée à partir de là. Ainsi, «les différentes vocations sont comme les rayons de l'unique lu-

338 Cf. G. GHIRLANDA, «La vita consacrata nella struttura», 179.

339 Cf. G. GHIRLANDA, «Sviluppo dell'ecclesiologia», 24; ID., «La vita consacrata nella struttura», 175-176.

mière du Christ "qui resplendit sur le visage de l'Eglise"» (*VC* 16b; cf. 32a). Dans ce sens, ce qu'affirme le can. 577 (cf. *LG* 46a; *PC* 8a; 11), sur les différentes facettes et activités du Christ: priant, annonçant le Règne, faisant du bien aux hommes, vivant dans le monde avec eux, représentées par la diversité des instituts de vie consacrée, pourrait s'appliquer aussi à la diversité de toutes les vocations, missions, fonctions, etc., dans l'Eglise, en tant que réalisations diverses d'un même Evangile dans la variété et la spécificité des appels. Les uns ont donc besoin des autres car, comme l'expliquent les notes directives *Mutuae Relati*ones 9b:

> aucun membre du Peuple de Dieu, quel que soit son ministère, ne résume en sa personne, dans leur totalité, les dons, les offices et les tâches: […] les différences de dons et de fonctions convergent entre elles et se complètent réciproquement par l'unique communion et une mission unique.

Dans la commune dignité et simultanée différence, les divers ordres dans l'Eglise présentent ainsi des rapports mutuels, du point de vue de leur identité, de leur vocation, de leur mission (cf. *VC* 31); rapports qui, constitutifs de l'institution ecclésiale ainsi créée à partir de leurs charismes respectifs, représentent non seulement une nécessité vitale, mais aussi un soutien et un enrichissement réciproque, de même qu'un gain pour l'éloquence et l'efficacité de la mission de chaque état de vie (cf. *VC* 33b). Se vérifie alors la «communion des Saints» et le vrai «bien commun» ecclésial, bien compris selon ce qu'indique l'image paulinienne du corps, où chacun est irremplaçable, et où «*le bien de tous devient le bien de chacun et le bien de chacun devient le bien de tous*» (*ChL* 28c.d)[340], dans l'Eglise mystère, communion et mission, dont les prêtres et surtout les évêques se font serviteurs de façon toute spéciale (cf. *PDV* 16e), et qui est configurée ainsi comme une «communion organique hiérarchique»[341]. Le témoignage de vie et d'action donné au Christ et à l'Evangile, pour qu'il soit complet, et dans le respect des particularités de chacun, ne peut donc être en ultime instance que choral et collectif de toutes les *vocations-charismes* qui tissent la grande com-

[340] L'italique appartient au texte. Pour la notion du bien commun dans le droit canonique, qui, pour être interprété et réalisé correctement, doit être compris aussi en son aspect théologique, non seulement en référence à l'ordre externe dans l'Eglise, mais au Christ, vrai bien de l'Eglise et de chacun, à ses dons, à la participation à la vie trinitaire, à la grâce du salut et de la communion avec Dieu et avec les frères, ce qui conjugue le bien de tous et le bien de chacun, cf. G. GHIRLANDA, «Diritto canonico», 352-353.

[341] G. GHIRLANDA, «La vita consacrata nella Chiesa», 126; 129-130.

munauté universelle de l'Eglise[342]. En effet, la communion devient ainsi «un signe pour le monde et une force d'attraction qui conduit à croire au Christ»; en s'ouvrant à la mission, elle devient elle-même mission (cf. *ChL* 31g; *VC* 46a). Cette communion ecclésiale, grand don de Dieu, devient alors un reflet de «l'éternelle et ineffable communion d'amour du Dieu unique et Trinitaire» (*ChL* 31f). Le même Esprit Saint, qui est lien de l'unité de la Trinité dans la diversité et la distinction de Personnes et des missions divines, et donc de la communion trinitaire, de même que le lien de l'humanité et de la divinité dans l'Incarnation du Fils de Dieu, est aussi le lien et la source de communion dans l'Eglise et de l'Eglise (cf. *ChL* 19e; cf. *LG* 8a). A travers l'Esprit du Christ, celle-ci tire son origine proprement du mystère de la Trinité («*Ecclesia de Trinitate*») et constitue à son tour aussi un mystère, comme un reflet ou image et signe d'un mystère plus grand qu'elle-même et dont elle se reçoit sans cesse («*Ecclesia in Trinitate*»), pour trouver sa réalisation finale dans la communion de la Trinité («*Ecclesia in Trinitatem*»)[343]. Selon *ChL* 19d,

> *la réalité de l'Eglise-Communion* est, dès lors, partie intégrante, bien mieux, elle représente *le contenu central du "Mystère"*, c'est-à-dire du dessein divin du salut de l'humanité[344],

ce qui fait de l'Eglise, en ses dimensions de mystère, de communion et de mission, le signe qui manifeste et l'instrument qui communique dans l'histoire la communion même de Dieu (cf. *LG* 1), «mystère de communion trinitaire en tension missionnaire» (*PDV* 12b; cf. 12a.d; *ChL* 8f; *VC* 46a). C'est pour cela que la communion ecclésiale ne peut pas être considérée comme une «réalité simplement sociologique ou psychologique» (*ChL* 19d). Elle est en effet «un don de l'Esprit qui passe à travers la variété des charismes et états de vie» (*VC* 4c). Si la communion se comprend comme l'unité, à l'image de la Trinité, elle est telle en tant que constituée simultanément de la pluralité et de la diversité (cf. *ChL* 20a) «qui ne sont pas un obstacle pour l'unité, mais lui confè-

---

[342] Cf. JEAN-PAUL II, *Redemptionis donum* 15b; cf. *VC* 31b (*in fine*); *PDV* 17a. Cf. *supra*, nt. 335.

[343] Sur ce lien de l'Eglise à la Trinité, comme origine, fin et milieu de vie et d'action de l'Eglise, cf. G. GHIRLANDA, «Il diritto nella Chiesa», 48; ID., «Istituzione», 776, à partir du disc. de PAUL VI au Congrès Intern. du Droit canonique, 17 sept. 1973, nn. 2-3, qui reprend la terminologie de L. BOUYER, *L'Eglise de Dieu*, selon ce que restitue G. GHIRLANDA, «Lo sviluppo dell'ecclesiologia», 12, nt. 9. Pour cette dimension au Concile, cf. Y. CONGAR, «Les implications christologiques et pneumatologiques», 129-130.

[344] L'italique se trouve dans le texte.

rent au contraire son caractère de "communion"»[345]. Cette «"nouvelle" communion qui, par le Fils de Dieu fait homme, est entrée dans l'histoire du monde» (*ChL* 32d), passe en effet par le Christ, qui n'a pas supprimé les différences, mais qui, à travers ce mystère qui est grand, celui de son Corps (cf. *Ep* 5,32), a supprimé en sa chair la haine, transformant les différences séparatrices et les tensions de menace, dont la première est celle qui existe à cause du péché entre l'homme et Dieu, en différences dynamiques de construction et de communion, en tensions de vie et sources de richesse, grâce à l'Esprit (cf. 2*Co* 13,13)[346].

C'st pourquoi, loin d'être une menace pour l'identité et la fonction propre des uns et des autres, l'unité et la diversité des trois ordres ou vocations-charismes fondamentaux qui mutuellement s'enrichissent et se complètent, ordonnés les uns aux autres (cf. *ChL* 20a; 55c.e; *LG* 7; 10b) en cette communion ecclésiale qui prend la forme d'un corps vivant, «organique», se présentent simultanément toutes les deux comme un paradigme de la richesse, de la différence et en même temps de l'unité dans la complémentarité de tous les autres charismes, individuels et collectifs, des vocations, des modes de vie, des œuvres, des ministères et des responsabilités dans l'Eglise, Corps du Christ. Aussi, à travers ce qui leur est respectivement le plus propre, ils deviennent les signes les uns pour les autres[347], pour l'Eglise et pour le monde, exprimant un aspect du mystère et de la mission du Christ, et tous ensemble, plus qu'en interaction et interdépendance: en *syn*-ergie et *sym*-phonie de communion avec les autres, ils font connaître et vivre cette communion avec Dieu et entre les hommes, qui constitue le cœur du mystère propre de l'Eglise (cf. *LG* 1), reflet du mystère même du Christ, reflet et signe de celui de la Trinité (*ChL* 32d; 18c-e; *VC* 32a; 36; *GS* 32d).

---

345 JEAN-PAUL II, aud., 27 sept. 1989, n. 2. Pour la CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, lettre *Communionis notio*, 28 mai 1992, n. 15b, c'est précisément de cette diversité que l'unité reçoit son caractère de communion.

346 Pour approfondir la question de tensions rencontrées par le droit canonique, en son domaine spécifique, et donc comme traduction de ces réalités dynamiques, en termes d'unité et de multiplicité, et de leur immanence réciproque, à la lumière de l'anthropologie théologique, cf. M. VISIOLI, *Il diritto della Chiesa e le sue tensioni*, et surt. 329-352; 353-358; 358-381.

347 Ce que D. ASTIGUETA, *La noción de laico*, 186, applique aux laïcs, vaut pour toutes les vocations-charismes: «Este ser signo refleja el propio carisma […], o don particular que el Espíritu les da para cumplimento de la propia vocación». Ainsi, «los religiosos son signo por su vida, mientras que la jerarquía es signo por el ministerio. Los laicos son signo por su secularidad» (*ibid*., 187).

4. **Conclusion**

Par conséquent, ne pas mentionner les charismes et parler uniquement des droits et des devoirs, des fonctions et des ministères, des entités sociales, des instituts, etc., peut faire croire que le *Code* de l'Eglise, «comme» toute autre législation humaine, non seulement met l'institution en première place mais, plus encore, désavoue les charismes. Et si c'est vrai, ceci pourrait être un héritage d'une certaine ecclésiologie juridique, – avec sa notion de l'Eglise comme société parfaite et donc indépendante des sociétés civiles en son organisation, et élaborée ces derniers siècles sous l'influence de l'humanisme et du droit international à la suite du démembrement de l'Europe en nations autonomes, et de l'Ecole du Droit publique ecclésiastique, comme l'explique si bien Urbano Navarrete – qui a mis en première place dans la structure de l'Eglise son élément social, externe et hiérarchique, comme «*quid per se stans*», différent et séparé de son élément interne, spirituel et charismatique. Or, toujours selon Navarrete, le Concile a insisté sur l'unité structurelle de l'Eglise, où le premier élément ne se réfère pas à une réalité différente du second, mais constituent «*unam realitatem complexam*» de l'Eglise, où le premier élément est également au service du second, instrument du principe actif principal personnel qu'est l'Esprit Saint, en analogie du Verbe incarné (cf. *LG* 8)[348]. Or, Jean-Paul II, dans la constitution apostolique de promulgation du nouveau *CIC*, *Sacrae disciplinae leges*, déclare que, non seulement le *Code* n'entend pas se substituer à la foi, à la grâce et aux charismes dans la vie des fidèles et de l'Eglise, mais qu'au contraire, son but est la création d'un ordre dans la société ecclésiale qui, posant à la première place l'amour, la grâce et les charismes, se mettrait plutôt au service de leur épanouissement[349]. Où donc trouver un tel caractère diaconal du *Code* vis-à-vis des charismes, qu'affirme clairement le Pape, puisque *CIC* 1983 ne les indique pas lui-même par leur nom et qu'ils paraissent plutôt, à première vue, briller par leur absence?

Comme il semble, cela n'est pas suggéré seulement de façon plus globale, par l'ecclésiologie conciliaire sous-jacente au *Code* qui se dégage de l'ensemble des canons, présentant l'égalité en même temps que la diversité des fidèles, à travers la participation de tous dans la commune édification de l'Eglise, dans la mission et dans la recherche de la sainteté, ce qui constitue un réel progrès par rapport au *CIC* 1917. Cela

---

348 Cf. U. NAVARRETE, «Potestas vicaria Ecclesiae», 478-479; 471-472; 477.
349 Cf. JEAN-PAUL II, const. ap. *Sacrae disciplinae leges*, XI.

ne résulte pas non plus seulement du contenu des charismes, laissé en place, p. ex., en des canons sur la vie consacrée, même si la version définitive du *Code*, pour des questions de convenance, de circonstances ou de langages estimés différents, ne porte plus le mot lui-même, le rendant plutôt au moyen d'autres termes et expressions de substitution, comme nous l'avons vu. En effet, lorsqu'il traite la question des ordres fondamentaux de fidèles, le *Code* ne réduit pas la différence entre eux à celle de fonctions ou ministères seuls, de façon statique, au sens canonique de «produit terminé»[350] ou au sens commun d'institution humaine (donc, de professionnalité, de compétences, de pouvoirs), ni même aux sacrements seuls (grâce à l'inclusion de la vie consacrée), mais il la fait remonter en même temps à un sacrement différent, à une consécration différente et, par là, aussi à des ministères, fonctions et services différents dans l'Eglise, rendant compte en quelque sorte et de fait, de façon dynamique, des étapes de l'institutionnalisation canonique de ces grandes vocations-charismes. S'il ne parle donc pas directement des charismes, mais s'il prend en compte certains droits et devoirs de fidèles, en lien avec leur état-ordre ou l'exercice de leurs différentes fonctions dans l'Eglise, et qu'il institutionnalise ainsi les exigences découlant en réalité de la réception de ces charismes (que suggère déjà *AA* 3d) en correspondance à une vocation précise, et s'il le fait en procédant «selon la logique du dynamisme généreux qui les a faits jaillir» (*ChL* 24d)[351], et non sur des critères purement humains, il se met alors au service de la foi, de la grâce et des charismes et, selon ce que déclarait Jean-Paul II, il crée un ordre qui les met à la première place et leur permet de grandir. C'est pourquoi l'institutionnalisation, – comprise d'abord au sens que nous avons esquissé, immanent, en tant que dynamisme contenu dans le charisme lui-même, puis aussi au sens canonique, – permet au charisme, qu'il s'agisse des charismes individuels ou collectifs, non seulement de s'extérioriser, mais également de vivre en se déployant dans le temps et dans l'espace. De par la même exigence que le charisme porte en lui-même de façon native, elle lui permet de se mettre en relation avec Dieu et avec les autres, et de s'exprimer pour pouvoir communiquer, se don-

[350] Sur cette discussion, à propos du statut des laïcs, cf. D. ASTIGUETA, *La noción de laico*, 181-182, et surt. nt. 119.

[351] Ainsi, p. ex., la triple exigence pour les charismes qui résulte de leur réception, en *AA* 3d et *ChL* 24d, qu'ils soient exercés, en vue du bien des hommes et l'édification de l'Eglise, et en communion avec ses frères et en particulier avec les pasteurs, semble être honoré, indirectement, par le can. 209, en termes de devoirs des fidèles de garder la communion et de remplir leur «officia» dans l'Eglise.

ner d'une façon intelligible. L'institutionnalisation soustrait le charisme à l'insaisissable d'une motion passagère et subjective, elle le «sauve» en quelque sorte pour qu'il puisse s'accomplir comme un service. Elle lui apporte en effet la possibilité de devenir «visible», de durer, lui conférant une plus grande stabilité sociale. Si elle consent au charisme de réaliser sa finalité, et de fait, mieux la réaliser, elle trouve réciproquement en lui son propre allié.

Régulant ainsi les relations entre les fidèles découlant du don, se mettant ainsi au service du don – vocation, sacrement et charisme, – «institutionnalisant» ou recevant en elle un tel don, l'institution ecclésiale positive devient l'expression d'une réalité plus profonde, qui existe déjà, «instituée» (car «donnée») avant elle. En effet, si Dieu appelle et envoie, c'est parce qu'il donne d'abord. Cela veut dire aussi que l'engagement de Dieu précède l'engagement de l'homme[352]. Le *Code*, en déterminant les droits et les devoirs généraux ou particuliers qui découlent directement de la condition commune ou particulière des *christifideles*, ne peut institutionnaliser que ce qui est déjà donné; et si exigible, c'est en tant que donné et à donner, et pourvu déjà en soi d'un dynamisme et d'une exigence interne, qui devient d'abord une tâche et un devoir moral, avant de devenir, par une «formalisation canonique»[353], des droits et devoirs communs ou particuliers exprimés par le droit de l'Eglise. Alors reconnaître une telle institution immanente sacramentelle et charismatique avant une détermination positive canonique, veut dire aussi reconnaître que «l'Eglise ne peut pas instituer par elle-même simplement des "fonctionnaires", mais qu'elle doit attendre l'appel de Dieu»[354]. C'est précisément une manière de donner la priorité à la grâce, selon ce qu'entendait Jean-Paul II. C'est aussi dans ce sens que le can. 219 sanctionnera le droit de liberté nécessaire dans le choix de l'état de vie. Cela implique également la nécessité, par un processus circulaire incessant et vital, une fois une institution canonique posée, de retrouver, de met-

352 Cf. J. GALOT, «Carismi e ministeri», 156.

353 G. GHIRLANDA, «Istituzione», 781, cf. 780-781.

354 J. RATZINGER, «Movimenti ecclesiali», 400 (la traduction est nôtre): «la Chiesa non può istituire essa stessa semplicemente dei "funzionari", ma deve attendere la chiamata di Dio». «La Chiesa non ne dispone autonomamente, non si tratta di qualcosa che esista semplicemente e da determinare secondo le proprie decisioni. Solo secondariamente si realizza per una chiamata della Chiesa: primariamente, invece, si attua per una chiamata di Dio rivolta a quegli uomini, vale a dire in modo carismatico-pneumatologico» (*ibid*.). Aussi, Ratzinger met-il en garde contre la compréhension du ministère presbytéral au sens purement institutionnel-bureauratique, en oubliant sa dimension charismatique (cf. *ibid*., 403).

tre en évidence et de manifester, p ex. dans le ministère sacré, à partir du sacrement, qui est son fondement christologique et pneumatologique, charismatique, ce qui est le plus spécifique des ministères, des fonctions, des services chrétiens, en remontant sans cesse à la source de la grâce de Dieu et des dons de sa grâce, d'un Dieu qui appelle et qui donne les moyens de réalisation de son appel, sans abandonner son appelé, même lorsque le charisme est devenu aussi institution. S'il en est ainsi, l'institutionnalisation canonique, sur la base de l'institutionnalisation immanente contenue dans le don, fait partie du prolongement et de la réception du don divin dans l'humain, de son «humanisation». Et si l'institutionnalisation immanente comporte une réception et une expression du don-charisme par la personne du fidèle, l'institutionnalisation canonique serait alors la réception de ce don par l'Eglise, qui le reçoit de cette façon en elle-même et pour elle-même, rend «sien» un tel don, lui donnant une plus grande visibilité et reconnaissant ainsi sa valeur ecclésiale[355]. Et, faisant état d'une telle réalité complexe du don-charisme, elle manifeste en sa propre réalité, comme en une sorte de mini-concentré, la réalité complexe de l'Eglise elle-même, «faite d'un double élément humain et divin» (*LG* 8), où «les deux éléments, dons sprituels et structures ecclésiales, "forment une réalité unique, bien que complexe" (*LG* 8)» (notes directives *Mutuae relationes* 34a)[356].

[355] Dans ce sens, les cann. 574 §2, 575 et 605, à propos de la vie consacrée, rendent bien cet aspect du don qui a été offert aussi à l'Eglise.

[356] Cf. aussi G. GHIRLANDA, «La Vita consacrata nella struttura», 165.

CONCLUSION GÉNÉRALE

1. *Status quaestionis*: problème des charismes et solution paulinienne

De l'excursus clos se dégagent, comme il nous semble les avoir repérées, deux causes récurrentes (sans en exclure d'autres, spécifiques peut-être d'une époque) de la limitation, voire de l'élimination de «charismes» du langage de l'Eglise: la question d'une traduction adéquate du vocable et celle des abus liés à leur exercice. Mais le «problème de mots» a joué aussi en défaveur de la réalité elle-même, et le résultat final en est une perte regrettable de l'unité et de la richesse initiales de la doctrine biblique des charismes. L'accentuation unilatérale, des siècles durant, sur un seul aspect, porte à une signification restreinte, limitant «charisme» aux dons extraordinaires, rares, soupçonnés parfois de peu d'orthodoxie ou attribués à une élite. La même double constante se vérifie en *Aula* du Concile Vatican II et au cours de l'élaboration du *CIC* 1983, mais, si Vatican II les réintègre dans l'ecclésiologie, le *Code* semble, lui, les ignorer.

Pourtant, le même problème signalé dès le Nouveau Testament indique, au-delà d'une simple question linguistique et disciplinaire, une double difficulté objective de mettre en mots et d'ajuster les comportements de manière adéquate à cette réalité nouvelle qui appelle nécessairement une nouveauté de langage et d'attitudes. Le remède de saint Paul n'est ni d'éliminer le vocable ni le fait, ni même de seulement rectifier les déformations là où elles se présentent, mais d'encourager aussi le phénomène là où il fait défaut, rétablissant avant tout sa juste portée. Il reflète ainsi sa conscience de l'origine, de la nature, de la finalité de ces dons, partie inséparable du patrimoine de la Révélation qu'il est chargé de transmettre. Sa manière de se situer vis à vis des charismes constitue donc une référence normative pour la théologie et

l'ecclésiologie et, en conséquence, pour le droit ecclésial, qui règle les relations entre les chrétiens issues de ces dons posés à l'origine d'une nouvelle entité sociale «Eglise» et d'un nouveau style de vie sociale «communion», devant le monde, en témoignage au Donateur.

2. **Trinôme vocation-charisme-ministère, paradigme de la dynamique institutionnalisante des charismes et de leur nature relationnelle**

Trois étapes-clés décisives pour notre sujet émergent de notre parcours.

La première, franchie avec Vatican II, restitue le lien charisme-ministère. Complétant l'exposé des charismes du Magistère antérieur vus plutôt du côté intérieur et mystique de l'Eglise, le Concile Vatican II les rend en leur dimension visible, d'activités ecclésiales: davantage à son début, *ad intra* (cf. les grandes épîtres de Paul, 1*P* et *Ac*), et davantage vers sa fin, *ad extra* (cf. *Mc* 6,17-20; *Ac*). Offerts à tous les ordres de fidèles pour les rendre aptes de contribuer à l'édification de l'Eglise et à la communion dans la variété des fonctions, ils sont à la base de la ministérialité ecclésiale en participation à la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ (cf. *LG* 12b; 13; *AA* 3d), et au fondement de l'apostolat et de la mission, en prolongement de la mission du Christ (cf. *LG* 31a; *AA* 3; *AG* 23-24; 28; 35).

La deuxième étape renoue le lien charisme-vocation (cf. 1*Co* 7,7; *Ac*). Si le Concile a reconnu la vocation missionnaire comme charisme (cf. *AG* 23; 24a), et si Paul VI a appliqué les charismes à toutes les vocations, Jean-Paul II systématise la matière par un organique exposé théologico-ecclésiologique (cf. *VC* 31c; *LG* 13c; 31b), en particulier en ses trois exhortations apostoliques post-synodales, à partir des trois vocations paradigmatiques (laïcs, prêtres, vie consacrée).

La troisième reprend le lien intégral vocation-charisme-fonction. Les deux binômes ont été présents sous forme fragmentaire en divers documents du Concile. Celui-ci, sans réduire les charismes à l'aspect de «produit fini», les a décrits aussi comme dons dispositifs et habilitant à divers services dans l'Eglise (cf. *LG* 12b). Pour Paul VI, ils rendent manifeste extérieurement l'action invisible de l'Esprit dans l'homme: une inspiration intérieure, une impulsion, une force, une vocation. Jean-Paul II saisit le triple rapport vocation-charisme-mission, en précisant qu'à l'appel correspond un don de l'Esprit, un charisme, qui rend capable de réaliser la vocation et la mission dans l'Eglise (cf. *VC* 30c; cf. *Redemptionis donum* 14c), et en référant la différence entre baptisés à une habilitation spéciale, complémentaire au service,

liée à ces trois réalités: appel, charismes, et ministères, attribués à tout fidèle (cf. *ChL* 20e; *LG* 7).

La mise en lien de ces aspects, souvent considérés séparément, remplit un vide et dresse un pont entre l'action de l'Esprit dans les âmes, et celle externe, dans l'Eglise. Elle restitue au fait charismatique, mais aussi aux fonctions ou ministères ecclésiaux, leur aspect dynamique et circulaire, reflet de la complexité de la grâce de Dieu et de ses effets en sa rencontre de l'humain et de l'humanité. Le trinôme fournit ainsi une clé de compréhension de la nature typiquement relationnelle des charismes et de la dynamique qui l'accompagne, rendant cet agir de l'Esprit en deux mouvements: celui de Dieu vers l'homme et de l'homme vers les autres hommes, et celui de l'intérieur vers l'extérieur, ce qui pose aussi les critères d'une prise en charge correcte de ces dons.

2.1 *De l'institutionnalisation immanente à l'institutionnalisation canonique: de la communion à Dieu à la communion entre les hommes*

Relié en amont à une vocation et en aval, à une mission-ministère, le charisme réclame d'être considéré en sa réalité intégrale: ni au seul point de départ, ni au seul point d'aboutissement, mais en toute l'étendue de son action. Tous ses éléments sont, selon saint Paul, également dons de l'Esprit ou charismes. Le trinôme trace ainsi le programme inclus dans le «code génétique» du charisme, qui contient le but et les modes selon lesquels il doit être reçu, exercé, mis en forme et protégé. Il désigne donc, comme en filigrane, des règles de conduite selon le projet de Dieu. Si l'institution résulte d'un ensemble de relations entre sujets pourvues de normes de comportement, pour réaliser les droits-devoirs qu'elles impliquent (cf. G. Ghirlanda), ces droits-devoirs mutuels des fidèles, découlant des charismes, forment une institution avant toute détermination positive. Le processus d'institutionnalisation, loin d'être étranger à la nature de ces dons et à l'intention de Dieu, est alors inhérent à leur nature même et au rapport d'alliance avec l'homme, comme faisant intrinsèquement partie de l'économie divine, à toute étape de leur cristallisation.

Il y a donc d'abord un appel de Dieu, muni d'un don-charisme relatif, pour rendre l'homme capable de tenir une place, une mission propre. Accueilli par l'homme selon l'impulsion originaire, il devient une réalité humaine ou mieux divino-humaine, complexe, tel un lieu-pont où se réalise ce rapport par la grâce et l'œuvre de l'Esprit. Pour être mis ensuite en communication avec les autres hommes, – il s'agit ici des charismes destinés à édifier, pas d'abord la relation personnelle de l'hom-

me avec Dieu, mais avec ses semblables, à travers un service, – un tel don passe par une série de formalisations en se confrontant à la nature humaine et à ses divers modes d'expression. Cette dynamique institutionnalisante attachée à sa nature relationnelle indique que le charisme, une fois donné, tout autant à l'étape de sa première institutionnalisation, spontanée et immanente, qu'à celle ecclésiale et canonique qui lui succède, prend la forme d'une réalité humaine tout en restant irrévocablement don de Dieu (cf. *Rm* 11,29), et devient ainsi une sorte de zone d'échange, un sas de rencontre.

Si donc l'institutionnalisation immanente, innée au charisme, surgit comme une invitation de la part de Dieu à entrer en relation avec l'homme et consiste, du côté de l'homme, à l'accueillir, à s'en approprier et à l'extérioriser: une manière de son «humanisation», – ce don étant destiné toutefois à l'Eglise, son institutionnalisation canonique ultérieure se présentera comme une invitation de Dieu à l'Eglise elle-même, et consistera en son accueil par elle, à sa reconnaissance comme «sien», comme grâce divine, et en sa mise en forme: son «ecclésialisation»[1]. Réciproquement, si l'institutionnalisation, immanente ou canonique, est une invitation de Dieu à la relation avec l'homme, individuellement ou en Eglise, à travers un don divin, cette institutionnalisation incite à ce qu'elle devienne aussi une invitation de la part de l'homme, individuellement ou en Eglise, à la relation avec Dieu, à travers une institution humaine. Ainsi, les institutions dans l'Eglise elle-même signe et moyen de l'union avec Dieu et entre les hommes (cf. *LG* 1; *GS* 42c), se présentent comme lieux de l'articulation entre l'aspect de société et de celui de la famille des fils de Dieu, entre les réalités terrestres, humaines, et les divines, comme lieux de conjonction entre la grâce et la nature, entre la raison et la foi (cf. *GS* 23a; 32c-d; 40c; 43e; 92c). Pour que ce dialogue ne soit pas un simple monologue, un processus bilatéral et circulaire est nécessaire pour permettre de poursuivre l'échange, même une fois l'institution canonique posée. A travers la collaboration, individuelle et collective, de l'«Esprit Saint et nous-mêmes» (*Ac* 15,28; cf. 1*P* 4,10) en envoyés du Christ et συνεργοί de Dieu (cf. 1*Co* 3,9; 2*Co* 6,1; 1*Th* 3,2), où il n'y a plus de «sacré» étranger à l'homme ni de «profane» soustrait à Dieu, le «Dieu avec nous» de l'Incarnation peut se

[1] Quand l'Eglise en reconnaît l'utilité et l'investit de son autorité par un sacrement, une consécration, une mission canonique, un mandat, une institution, une érection, un acte de reconnaissance, un charisme peut devenir, de spontané, un ministère, un état de vie stable, un office, un institut ecclésial, etc. (cf. *PO* 2b-c et *AG* 23a). Une étape qui resterait à approfondir.

prolonger dans l'Eglise, tout à la fois spirituelle et visible (cf. *LG* 8). Paradoxalement, c'est l'Esprit, tout invisible qu'il soit, qui «suscite l'Incarnation et toutes les réalités de l'Incarnation» et qui «renvoie au corps qui est son domaine»[2]. Depuis la Pentecôte, il se manifeste à travers les charismes et l'institution née des charismes comme Esprit de relation, de corporation et d'in-corporation; co-instituant, co-acteur tant de l'institutionnalisation immanente que canonique, étant collaborateur et de Dieu, et de l'homme. Revisitant leur sens étymologique perdu (χάρις-χαρίσματα), d'expressions ecclésiales extérieures de la grâce intérieure de l'Esprit et de réalité complexe qui s'étend de la Source-Auteur du don jusqu'aux effets en celui qui le reçoit[3], les charismes dans l'Eglise et leur institutionnalisation ne se présentent pas comme une simple question de «faire», d'«agir», mais également d'«être», et d'«être avec» (cf. *Mc* 3,14-15; *LG* 19): invitation faite par Dieu à l'homme, non au seul travail avec l'équipement de sa grâce, mais aussi à une communication-communion avec lui et avec les autres, et donc un moyen de réalisation de la nature sociale et sacramentelle de l'Eglise (cf. *LG* 1).

2.2 *Responsabilité personnelle et ecclésiale et discernement des charismes*

Les charismes, reconnus comme un droit de leurs porteurs (cf. *AA* 3d), sont ternis parfois par une ombre de soupçon ou de revendication. Or, un «don», «donné», est aussi «à donner»: une tâche à accomplir, donc un devoir, et plutôt un devoir qu'un droit, … et s'il y a un droit, c'est qu'il y a un devoir. L'échange de services étant nécessaire au salut (cf. *LG* 7f), il ne peut être vu comme une chose privée, un surplus gratuit ou un pur élément de beauté pour l'Eglise. Entraînant des droits-devoirs des autres membres ou entités ecclésiales, et de l'Eglise elle-même comme institution, cet échange suppose une responsabilité, spirituelle, morale, d'intendant de grâce qui doit rendre compte à Dieu (cf. 1*P* 4,10; *Mt* 14,14-25), voire une responsabilité juridique, de droit en son essence, puis de droit positif, si ces dons sont reconnus par l'Eglise. Les hommes, tout croyants puissent-ils être, y compris les hommes d'Eglise, peuvent en leur liberté instrumentaliser les dons, se situer en maîtres, constructeurs autosuffisants de leur œuvre, même «pour» Dieu mais *finalement* en exclusion de Dieu, comme si Dieu n'était que l'«horloger» de la première heure. Mais ils peuvent aussi, par une gestion qui

[2] R. LAURENTIN, «La discussion d'ensemble», 200-221.
[3] Cf. J. GUILLET, «Grâce», 512-513.

respecte le don et le Donateur, devenir des co-réalisateurs des projets d'amour et des œuvres «de» Dieu pour l'humanité et pour les hommes en particulier, que celui-ci élève à la dignité d'amis et de fils, plutôt que rester réduits au simple rang d'objets, d'instruments, ou encore d'esclaves qui ne sauraient pas ce que fait leur maître.

D'où les deux attitudes ecclésiales à tenir vis-à-vis des charismes, selon Jean-Paul II: discernement et reconnaissance. Le discernement n'est pas une provision disciplinaire, ni la reconnaissance successive des charismes, une concession, mais ils sont une reconnaissance de Dieu et à l'égard de Dieu. Loin de sacraliser les charismes, il s'agit de reconnaître, par l'action de l'Esprit, l'œuvre de l'Esprit dans l'œuvre humaine, lorsque celle-là est présente. S'il faut éprouver les charismes, on doit aussi retenir ce qui est bon (cf. *AA* 3d; cf. *LG* 12b; *ChL* 24f; référé à 1*Th* 5,12.19-21). S'il est question de les vérifier, il s'agit aussi de les valoriser (cf. *PDV* 26e). Les interlocuteurs humains, les porteurs de charismes et l'autorité ecclésiale, ne sont pas mis en face à face dans un procédé binaire et «horizontal» mais, dans une responsabilité commune et une interdépendance des dons «charismatiques» et «hiérarchiques», se posent ensemble, devant-avec Dieu, en côte à côte devant son dessein eschatologique et la tâche confiée à l'Eglise en prolongement de la mission du Christ, et en collaboration avec l'Esprit. C'est en vue du bien de tous qu'il s'agira de créer les conditions adéquates pour réaliser la vocation et la fonction de chacun[4]. Si à Dieu qui appelle, l'homme doit répondre, avec l'aide de sa grâce, sans consulter la chair ni le sang (cf. *AG* 24a référé à *Ga* 1,16), ceci concerne donc autant les acteurs de l'institutionnalisation immanente que ceux de l'institutionnalisation canonique. Loin d'être un effort de volonté humaine (cf. *Rm* 9,16), il s'agit d'accueillir un don qui manifeste une Personne-Don (cf. 1*Co* 12,7). Le discernement individuel et ecclésial, faisant partie de l'institutionnalisation des charismes, et donc d'ultérieures démarches pastorales et canoniques, que ce soit à l'étape de la création, de l'interprétation que de l'application du droit, retrouve de cette manière son caractère de discernement évangélique. L'exigence de respecter la logique qui a suscité les dons, avec ses critères «pneumatiques» (cf. 1*Co* 2,12-14) et non d'intérêts personnels ou collectifs limités à l'immédiat et au visible, demande une solide formation des fidèles chargés d'un tel discernement, comme condition d'une institutionnalisation canonique correcte, «*duce Spiritu Sancto*» (cf. *LG* 43a; *PC* 1b; 1*Co* 2,12-14). La nouvelle manière

[4] Ce que codifient, entre autres, les cann. 208; 210; 211; 216; 219.

d'exercer l'autorité et la nouvelle manière de vivre l'obéissance, en obéissance commune à l'Esprit, traduites en ecclésiologie de communion et en droit de communion, constitueront aussi un puissant témoignage, une espérance pour le monde déchiré par des rivalités et des conflits d'intérêts (cf. *VC* 41b; *NMI* 42-45).

Une telle institutionnalisation apporte ainsi sa propre contribution au charisme. Elle lui permet de vivre en se donnant d'une manière intelligible en relation à Dieu et aux hommes, et de réaliser sa finalité. Elle protège son identité à travers l'espace et le temps, le soustrayant à l'arbitraire d'interprétations et de projets trop humains et encourageant les hommes à être des serviteurs, non des patrons de l'institution, car serviteurs du don immanent à l'institution. Celle qui encadrerait un don sans lui correspondre, lui ferait perdre sa dynamique vitale, le condamnerait à la stérilité, puis à la mort, se perdant elle-même. Pour réaliser sa finalité, il s'agit donc de reconnaître et d'accueillir ce qui a été donné avant toute initiative et toute volonté humaine, individuelle ou sociale-ecclésiale (cf. *LG* 8a, référé à *Ep* 4,16) et donc d'accueillir l'institution immanente d'origine divine, née de la volonté de Dieu qui, à travers les charismes, pose, compose et dispose son œuvre, la dirige et la suit, sans l'abandonner (cf. *LG* 4a; *AG* 4).

2.3 *Apport des charismes à l'institution, au droit et à la structure de l'Eglise*

Si l'institution sert ainsi les charismes, elle trouve en eux son propre allié. A travers les normes de conduite liées aux droits-devoirs inhérents à leur programme de vie et d'action qui entrent en interaction avec ceux qui découlent des charismes des autres, ils tissent la trame de relations ecclésiales interpersonnelles, non pas au seul niveau spirituel, mais également au niveau social, juridique, et contribuent ainsi à l'institution et au droit qui les rassemble et les régit. Sans donc s'y opposer ou lui être extérieurs, les charismes sont plutôt «générateurs» de l'institution dont ils déterminent la forme et le contenu essentiels, donnés dans leur «code génétique». Rendant les relations entre les sujets plus solides, plus denses, interdépendantes, vitales et riches, les charismes potentialisent aussi l'institution, celle immanente, comme celle juridique. Ils sont de même constitutifs et «générateurs» du droit, d'abord en sa globalité et son essence, ensuite en ses spécifications, ses dérivations ou ses applications canoniques positives. Si à travers eux s'accomplit le perfectionnement de chacun selon la place qu'il occupe dans le corps ecclésial, par la reconnaissance réciproque des droits-devoirs, et donc de

la part due à chacun, du «*ius suum cuique tribuendi*», ils contribuent à l'expérience primordiale du droit. Si la nature relationnelle de l'homme est un fondement du droit, les charismes, de par leur propre nature relationnelle, sont un moyen de l'accomplissement d'une telle nature humaine, de la réalisation de soi dans la relation à l'autre qui est constitutive de son propre être. Rendant manifeste que le bien commun, s'il est le bien de tous, est aussi celui de chacun selon sa propre fin (cf. *ChL* 28c.d; *GS* 26a), ils portent aussi à l'accomplissement parfait du rapport de justice dans la charité.

Ils participent également à une structuration ecclésiale immanente, plus générale ou plus spécifique, de par la disposition de Dieu qui, distribuant les charismes, attribue les places et donne à chacun un statut dans l'Eglise (cf. 1*Co* 12,7.11.18.24.27; *Ep* 4,7-8). Considérée à partir des trois ordres fondamentaux de personnes formés par les trois vocations-charismes paradigmatiques avec leurs fonctions respectives, ou à partir d'autres ordres particuliers formés par des vocations-charismes spécifiques et leurs fonctions propres, selon la variété des conditions et des situations, cette structure est fondamentale ou spécifiée dans d'autres structures particulières. Les charismes, réalisés dans le respect de la diversité des vocations et des fonctions, structurant le lien ecclésial type qu'est la communion, sont aussi un vecteur de la structure de communion organique dans l'Eglise.

Ainsi, rendre compte de ces dons dans la structure, l'institution et le droit d'Eglise, signifie reconnaître, outre les éléments communs avec les autres institutions et avec l'expérience humaine typique de droit («comme»), ce que l'Eglise a de propre («pas comme»), à savoir son élément interne et primordial qui est un principe surnaturel: l'Esprit Saint lui-même qui est lien de la Trinité, et lien et Ame de l'Eglise, qui fonde, soutient, motive et informe son élément externe. Ainsi, l'institution humaine tissée de relations horizontales ordonnées en rapport à une finalité est élevée à une nouvelle qualité et dignité, non seulement en adhésion à une idée, à une organisation, mais à Quelqu'un, par la relation commune, verticale, de tous à l'Esprit et, par lui, au Christ et au Père[5]. La relation de l'homme avec Dieu, que les charismes supposent, introduite dans le réseau même de relations que ceux-ci mettent en jeu entre les hommes, marque la nouveauté de l'entité sociale «Eglise», Corps du Christ animé par l'Esprit. Un tel principe de rapports entre les

[5] *GS* parle d'une «élévation» des réalités humaines dans l'Eglise, et non de de l'Eglise vis-à-vis de la société. L'Esprit enrichit en effet l'Eglise d'une double relation sociale, selon PAUL VI, disc. au Congrès Intern. du Droit canonique, 17 sept. 1973, II, nn. 2b.c.

sujets, qui les forme, les in-forme et les trans-forme, ne peut pas ne pas se refléter sur les normes d'une telle institution, signe et indication «qu'une véritable union sociale visible découle de l'union des esprits et des cœurs […], dans l'Esprit Saint» (*GS* 42c; cf. 21e).

2.4 *Charismes collectifs et leur institutionnalisation*

Des précisions linguistiques ont contribué à une meilleure compréhension de la réalité des charismes. Après Paul VI qui précise l'action de l'Esprit dans la vie religieuse, évoquée au Concile (cf. *LG* 43; 45; *PC* 1; 8), par trois formules: charismes de la vie religieuse, charismes des instituts, charisme des fondateurs (cf. exh. ap. *ET* 11; 12; 32), Jean-Paul II spécifie le *genus* de ces dons: «charismes collectifs», y incluant entre autres des phénomènes nouveaux, comme les communautés et mouvements ecclésiaux. Il explicite aussi la dynamique de leur institutionnalisation particulière, collective et diachronique, qui passe d'un don confié par Dieu à une personne à un groupe, et qui contribue ainsi à la formation d'un corps ecclésial, d'une collectivité (cf. *ChL* 24b; *VC* 36f; 37b; 48b; 66a; 93e). Devenus ainsi des outils particuliers de communication entre Dieu et l'homme, entre les hommes et ce qui leur est propre entre les générations, tous ces divers charismes collectifs permettent, en effet, de dépasser les limites d'une existence et de prolonger la volonté du fondateur, réalisant la caractéristique et le but typique de l'institution. Par ce caractère diachronique, faisant partie du projet de Dieu, ils manifestent l'Eglise comme collectivité spécifique: une convocation, constituée par un don qui produit une affinité entre les personnes, une communion, et un patrimoine-héritage à partager et à transmettre dans l'espace et dans le temps (cf. 1*Co* 3,6-11; *AG* 28a; cf. *LG* 1).

3. **Traduction du Concile en langage juridique**

L'omission du terme dans *CIC* 1983 a pu paraître un désaveu des charismes, ou un prononcement du Législateur pour une séparation, voire une opposition de deux pôles, charismatique et hiérarchique, des charismes et de l'institution, ou de deux notions et langages, celui de la grâce, des charismes, et celui des structures et des institutions, de la théologie et du droit de l'Eglise. Or, les causes révélées par U. Betti, expert de l'ultime retouche du texte, sont plutôt contingentes à la langue, à la discipline. Un autre motif émerge de l'étude des travaux des Commissions: l'articulation des donnés «juridiques» et «théologiques», lieu de reproches tantôt au niveau du contenu trop juridique, tantôt

à celui du transfert trop littéral des textes du Concile dans une norme canonique. Dans ce contexte, les charismes partagent le sort réservé à d'autres expressions, voire d'autres réalités théologiques, telles que les dons, le mystère, et l'Esprit lui-même, dans le *Code*. Au-delà donc d'une simple question de mots, le problème semble nous orienter et pointer vers le propre de la société ecclésiale, sa nature et son but: être «comme», mais également «pas comme» les autres. Avant d'être un «défi canonique» qui relève de la difficulté d'en rendre compte par les seuls concepts dérivés de la sociologie et du droit humain qui ne peuvent l'épuiser à eux seuls, il est un autre défi, celui-ci d'ordre «théologique» et «ecclésiologique»: celui, en articulant foi et raison, de pouvoir déchiffrer et traduire en catégories du langage humain, aussi limitées soient-elles mais pour autant vraies, le mystère de Dieu, de ses venues à la rencontre de l'homme, du salut, du don de Dieu, de l'Eglise, de l'homme lui-même. Une ultérieure traduction en langage spécialisé canonique supposerait une notion de charismes bien claire théologiquement et ecclésiologiquement parlant. Or, celle-ci a longtemps fait défaut.

Selon ce que livre Y. Congar dans des pages inédites, pour rendre en droit l'ecclésiologie du Concile, il faut souhaiter encore beaucoup de recherches pour saisir l'évolution des catégories d'origine authentiquement chrétienne, ou non. Celles-là, bibliques, tout autant juridiques que spirituelles et vitales, aident à dépasser la pseudo-opposition entre le droit et l'amour. Mais, leur reprise exigeant une élaboration plus exacte et un plus net consensus, il se demandait, durant les travaux du *CIC* si, pour certaines notions, le temps n'était pas venu à maturité. Il nous semble que Y. Congar touche précisément ici la cause du retrait de «charismes» du *Code*. Si au Concile, le retour au langage biblique et patristique menaçait, pour certains, la rigueur dogmatique, à l'heure de la codification, malgré l'effort du Concile et de Paul VI, et avant les précisions apportées par Jean-Paul II sur la nature et la dynamique des charismes (vocation-charisme-ministère) comme dons spirituels de Dieu, et tout autant destinés à prendre corps dans la réalité humaine, personnelle et sociale-ecclésiale, il fut encore très difficile de situer les charismes dans la structure et le droit d'Eglise. Pour leur notion étriquée, théologique seulement en apparence et inutilisable en ecclésiologie, le saut ne pouvait être que trop grand pour qu'elle soit appliquée telle quelle dans le droit canonique. Par conséquent, si pour Y. Congar, Vatican II, en récupérant certaines catégories bibliques, n'a fait qu'en effleurer d'au-

tres, non moins fondamentales à l'ecclésiologie et au droit[6], la notion de «communion» appartient, selon nous, à ces premières catégories, et celle de «charisme», aux autres. L'antique concept de «*communio*» dépoussiéré par le Concile, devenu aujourd'hui un grand acquis de la théologie, de l'ecclésiologie et du droit de l'Eglise[7], corroboré par l'important apport de canonistes (avec notamment l'oeuvre monumentale de G. Ghirlanda sur la communion hiérarchique), ayant été reçu paradoxalement pour une idée nouvelle, trop floue et mystique, le Concile a dû préciser que la communion, don de l'Esprit, n'est pas un vague sentiment, mais une réalité organique qui exige une forme juridique (cf. 2*Co* 13,13; *LG* 13b; 15; *AG* 4a; *UR* 2b; *NEP* 2c). Or si les charismes ne relèvent pas de spiritualité pure, en tant qu'ils sont conjointement esprit et structures ou institution (cf. J. Beyer et W. Bertrams), ils sont justement constitutifs d'une telle communion (et de l'universalité qui leur est corrélative), voire ce qui la rend palpable et organique (cf. *LG* 13). Pour Paul et les Pères de l'Eglise, l'image du corps avec une multitude de membres doués de charismes-fonctions renvoyait au caractère tout autant spirituel que visible et organique du lien au Christ et entre les chrétiens. Le Magistère depuis la fin du XIX[e] s., situant les charismes du côté intérieur (en théologie, fondamentale, spirituelle et mystique)[8], ou extérieur (en ecclésiologie et droit)[9], indique que les charismes appartiennent, tel un lieu-pont, aux deux aspects de la réalité ecclésiale, ni opposés, ni extérieures l'un à l'autre. Ils manifestent et réalisent en leur propre nature la nature singulière de l'Eglise, société et Corps mystique du Christ, visible et invisible, hiérarchique et charismatique, faite d'un double élément, humain et divin, non comme deux choses contraires, mais une seule réalité complexe, en analogie du Verbe Incarné (cf. *LG* 8). C'est pourquoi on peut regretter ici que *LG* 8 en reprenant cette idée ait perdu la mention des charismes qui servait précisément à affirmer l'unité entre ces deux aspects de l'Eglise et la stricte continuité des deux missions-actions divines[10].

---

[6] *Votum* de Y. CONGAR sur la *Lex Ecclesiae Fundamentalis*, 7 déc. 1969 (cf. PCCICR, COETUS SPECIALIS «DE *LEGE ECCLESIAE FUNDAMENTALI*», *AD* III, 248-250), cite «*charismata*», «*vocatio*», «*missio*», «*officium*», «*sacramentum*», «*mysterium*», «*servitium*», «*fratres*», etc.

[7] «Codifié» parmi les devoirs communs des chrétiens (cf. can. 209 §1), puis spécifié selon les fonctions et ordres de personnes.

[8] Davantage à partir du I[er] Schéma *De Ecclesia* de Vatican I et du Pontificat de Léon XIII.

[9] Davantage à partir de *Mystici Corporis* de Pie XII et du I[er] Schéma *De Ecclesia* de Vatican II.

[10] Cf. notre ch. II, nt. 64, avec le texte relatif.

Si donc la théologie et le droit canonique appartiennent aux différents genres littéraires, l'avis sur l'impossibilité ontologique de la traduction du Concile en langage juridique part toutefois d'un faux présupposé[11]. Entre les sciences sacrées, dont le droit, il y a en effet un rapport intime, une osmose, et leur dialogue est un passage obligé pour un canoniste[12]. Il s'agit d'ajuster le droit à sa finalité, celle du service du mystère de l'Eglise, ce qu'il a toujours été, mais qui a été rendu parfois opaque par l'accentuation disproportionnée d'un élément, tel l'externe surdéveloppé par l'Ecole de Droit publique ecclésiastique. Pourtant, toute l'histoire et la tradition ecclésiale et canonique montrent que ce dialogue, possible et fécond, s'avère indispensable pour l'Eglise. Si *CIC* 1983 représente donc un grand effort de traduire en langage canonique l'ecclésiologie conciliaire, et si une traduction parfaite n'est pas toujours possible, réalisable, une difficulté ne dispense pas pour autant du devoir d'ajuster, au mieux, le *Code* à l'image conciliaire de l'Eglise, son «*primarium exemplum*»[13].

Lorsque le droit d'Eglise prend en charge des ministères, fonctions, offices, entités ecclésiales collectives, lorsqu'il les rassemble en institutions pourvues de normes, «comme» tout autre droit et avec les outils propres à tout droit, il ne peut ignorer qu'il ne saisit alors qu'une partie émergente de l'«*iceberg*», tel un serviteur d'une réalité qui le dépasse, «instituée» et «donnée» gratuitement (cf. *Mt* 10,8) avant qu'il n'ait lui-même son mot à dire: «pas comme» les autres institutions (cf. *LG* 8; *GS* 40b.c). Discipline «extérieure» de l'Eglise, le droit canonique est appelé à refléter le principe intérieur qui la conduit dans son action et à en être instrument[14]. Ce qui fait que l'aspect d'organisation de l'élément visible, humain, qu'il partage avec tout droit, est immergé à l'intérieur de l'élément invisible, divin, celui de la communion de grâce, dans la diversité des temps et des lieux[15]. C'est dire ici que, se donnant des structures fondamentales, l'Eglise ne peut pas les créer à l'aide de critères purement institutionnels, et devenir ainsi «notre» institution: en étant d'abord l'irruption de «quelque chose d'autre», *iuris divini* de nature, elle nous oblige à transcender les critères et les modalités des institutions humaines[16].

---

[11] Selon R.C. Castillo Lara, disc. à l'occasion de la présentation officielle du nouveau *CIC*, 3 févr. 1983, 31.

[12] Cf. PAUL VI, disc. au Congrès Intern. du Droit canonique, 17 sept. 1973, Ib; IIa.

[13] Cf. JEAN-PAUL II, const. ap. *Sacrae disciplinae leges*, XI.

[14] Cf. PAUL VI, disc. au Congrès Intern. du Droit canonique, 17 sept. 1973, IIIa.b.

[15] Cf. G. GHIRLANDA, «Perché un diritto», 412.

[16] Cf. J. RATZINGER, «Movimenti ecclesiali», 401.

4. **Progrès accompli et à accomplir. Les temps des synthèses**

Destiné à être un instrument législatif pour l'Eglise, mais aussi un des fruit de la contemplation de l'image de la Trinité[17], le *Code* de 1983 reflète bien mieux que celui qui le précède la nature spécifique de l'Eglise mystère, communion, mission. Et si le terme n'y est pas utilisé, la réalité des charismes est finalement bien présente «en acte» de différentes manières: dans leur contenu ou leurs composantes, en certaines étapes de formalisation de la dynamique institutionnalisante (vocation, sacrement, consécration, ministère, service, droits-devoirs, patrimoine, constitutions, etc.), dans leur fonction d'édification ecclésiale, quantitative, ministérielle, et qualitative, de sanctification, «proportionnées» selon la spécificité des droits-devoirs de divers ordres de personnes dans le *Code*, y compris dans les quelques références à l'Esprit et à ses dons, et au final dans l'ecclésiologie conciliaire qui est sous-jacente au *Code*.

Toutefois, par une marge assez grande d'incertitude, la terminologie ne permet pas d'identifier clairement les charismes partout où ils ont été pensés, ne rendant bien ni l'intention du Concile, ni celle du Législateur. L'utilisation d'un élément à la place d'un tout est également un appauvrissement, même si leur somme aide à identifier les éléments propres au charisme (le cas de «patrimoine» des instituts de vie consacrée). C'est l'interprétation pontificale qui, comme nous l'avons vu, a aidé à mieux comprendre les textes de Vatican II et à déceler la réalité de certains charismes cachée aux yeux du commun des fidèles dans *Acta Synodalia* du Concile. De la même manière, si leur expression verbale est restée enfouie au fond des Schémas et des comptes rendus de l'élaboration du *CIC* de 1983 dans *Communicationes* et *Acta et Documenta*, archives de PCCICR, c'est le Magistère pontifical postconciliaire, en particulier celui qui a suivi la promulgation du *Code*, prolongeant l'effort, depuis le XIX^{e} s., de présenter les charismes plus en conformité avec les sources, qui nous en fournit de fait en dernière instance une interprétation authentique, obligatoire pour le droit canonique aussi. Le document de promulgation du *CIC* 1983, déclarant de façon programmatique la non suppression ou la non substitution par le *Code*, de la foi, de la grâce, des charismes, et déterminant la finalité du *CIC* comme leur service par la création d'un ordre dans la société ecclésiale, qui les mettrait à la première place, devient une clé d'interprétation du *Code* quant aux charismes[18]. S'il faut donc unir les éléments

[17] Cf. JEAN-PAUL II, disc. au Cours d'introduction au *CIC*, 9 déc. 1983, nn. 2 et 3.
[18] Cf. JEAN-PAUL II, const. ap. *Sacrae disciplinae leges*, XI.

théologiques ou scripturaires aux juridiques sans nuire à la précision des normes[19], l'Esprit et le droit, loin de s'opposer, formant une unité, cette première place, déterminante, revient malgré tout à l'élément spirituel, fondateur et fondement du droit ecclésial[20]. C'est pourquoi, reconnaissant que ce droit de la grâce[21] et de la charité, dans la structure ecclésiale de communion et de grâce, est appelé à dégager son fondement spirituel et sacramentel, et son ordination au salut, pour être instrument de grâce[22], le Concile a contraint le canoniste à chercher et dans l'Ecriture et et dans la théologie les raisons de sa doctrine[23].

Dans ce contexte, il semble que les charismes, dons de la grâce au service de la grâce, attendent encore une meilleure traduction littérale et une plus grande conscience de leur rôle ecclésial, de leur lien natif avec les sacrements, avec les structures et l'institution de l'Eglise, et par là, une meilleure prise en compte dans l'Eglise et dans son droit. Plus de trente ans après la parution du *CIC*, on peut donc se demander si les temps ne sont pas enfin mûris pour que le droit ecclésial puisse parler, lui aussi, de façon plus claire. Nous avons vu combien des précisions de vocabulaire ont pu apporter un progrès dans la compréhension des charismes. Mieux les reconnaître là où ils ont été pensés dans les textes juridiques, aiderait à mieux saisir l'intention du Législateur. Identifier ce qui est de droit divin, d'institution divine, donc du «juridique dogmatique» (cf. G. Ghirlanda) indisponible à l'homme, et ce qui relève de la marge de liberté laissée à l'homme et au droit humain, favoriserait, nous semble-t-il, une plus grande certitude de droit et ainsi, un meilleur service de la grâce par le *Code*. Sans les voir et les «mettre» partout, le souhait serait que leur présence transparaisse davantage dans la lettre des canons, ne serait-ce que par une petite mention dans l'un des canons introductifs, mise ainsi davantage à la portée des fidèles, pasteurs,

---

[19] Cf. PCCICR, «Principia quae Iuris Religiosorum recognitionem dirigant», 171; m.p. *Ecclesiae Sanctae*, II, nn. 12 et 13; can. 587 § 3.

[20] Cf. PAUL VI, disc. au Congrès Intern. du Droit canonique, 17 sept. 1973, II, n. 5c. Pour saint Thomas cité par le Pape, les deux éléments constitutifs de la «Loi nouvelle» sont: un élément visible (dispositif ou conséquentiel) et un élément intérieur (normatif ou primaire, principal) (THOMAS D'AQUIN, *S. Th*. I-II, q. 106, a. 1, corp., et ad 2^{um}; q. 108, a. 1, corp.). Sur la grâce qui précède la loi, depuis l'ancien Israël, et chez s. Paul, cf. JEAN-PAUL II, disc., 3 févr. 1983, n. 3b. Cf. aussi *CEC*, nn. 1965-1986 (surt. nn. 1983-1985).

[21] Cf. JEAN-PAUL II, disc. au Cours pour les Evêques, 21 nov. 1983, n. 3a.

[22] Cf. PAUL VI, disc. au Congrès Intern. du Droit canonique, 17 sept. 1973, Ib; II, nn. 2d; 5c; IIIa.b. Cf. PCCICR, «*Principia quae CIC recognitionem dirigant*», n. 3.

[23] Cf. PAUL VI, disc. au Congrès Intern. du Droit canonique, 20 janv. 1970, 108.

canonistes, qui ne disposent pas toujours du temps et des moyens pour décrypter les sources et dégager le vrai sens des énoncés.

L'explicitation du rapport vivant entre les charismes et le droit peut aider à résoudre non seulement des questions d'intérêt plus immédiat pour la vie et la pastorale de l'Eglise, se posant aux pasteurs et aux porteurs des charismes anciens et nouveaux en présence des phénomènes non connus à cette échelle dans l'Eglise, et qui appellent à des dispositions normatives adaptées. Car, dans l'effervescence rénovatrice post-conciliaire des instituts et des associations, dans la recherche créatrice de formes de vie, individuelles ou collectives, de service et de témoignage, partagées parfois entre la fidélité à l'Esprit et la fidélité aux structures, une présence simultanée des dons et des structures (ou des formes canoniques d'exercice des dons) dans le *Code* ou un autre texte canonique, donnerait ainsi une indication claire, quand bien même fût-elle générique, du lien entre eux, et pourrait aider ainsi les fidèles à redécouvrir la dynamique même de l'institution ecclésiale, son «*proprium*», l'élément sur lequel se fonde son originalité: la présence vivante de l'Esprit Saint[24], qui invite chaque génération à collaborer au don et au projet du Donateur pour l'humanité.

L'étude approfondie des charismes et de leur institutionnalisation, toujours à poursuivre en cette «nouvelle saison législative»[25] d'où est né le *Code*, pourrait ainsi donner son apport aux divers domaines de la vie et des sciences ecclésiales. Mettant plus en lumière la relation entre l'Esprit Saint et le droit, elle contribuerait à mieux saisir ce qui est propre à ce droit enraciné dans le mystère de l'Eglise[26]. Réfléchissant sur le réseau de relations né de l'échange des charismes, des ministères, formes de vie, institutions, et parties de l'Eglise, elle peut aider à mieux comprendre l'Eglise comme communion universelle dans la diversité, et servir l'urgent témoignage de l'Evangile pour la paix du monde et «pour que le monde croie» (*Jn* 17, 21; cf. aussi *LG* 13; *GS* 92). Cette discipline ecclésiale, en éclairant la part des charismes dans la réalisation de l'Eglise mystère-communion-mission et Peuple de Dieu-Corps du Christ-Temple de l'Esprit, composée d'un élément visible, humain, social, et d'un élément invisible, divin, spirituel (cf. *LG* 8), peut être d'un précieux apport à l'ecclésiologie. Par l'intelligence de la manière dont l'Esprit agit et contribue à l'institution, elle peut contribuer à la

---

[24] Cf. S. CONGRÉGATION POUR LES RELIGIEUX ET LES INSTITUTS SÉCULIERS – S. CONGRÉGATION POUR LES EVÊQUES, notes directives *Mutuae relationes* 1 et 3.

[25] Cf. JEAN-PAUL II, disc. à la Conférence Episcopale d'Italie, 23 sept. 1983, n. 5c.

[26] Cf. PAUL VI, disc. au Congrès Intern. du Droit canonique, 17 sept. 1973, Ia.

pneumatologie, en complément à la christologie. Rendant compte de l'action de Dieu dans l'homme et sa réalité, elle peut stimuler la réflexion de l'anthropologie chrétienne et du discours sur la grâce; cela semble même incontournable.

Les charismes, tel un lieu, aussi bien pragmatique-vital que théorico-théologique de réalisation de la nature sacramentelle autant de l'Eglise que du droit ecclésial, se présentent ainsi comme un pont qui invite à la communication ecclésiale, interpersonnelle et interdisciplinaire. Le droit qui les prend en charge peut aussi à son tour contribuer à une meilleure compréhension et réception du fait charismatique dans l'Eglise, depuis son origine en Dieu jusqu'en sa rencontre avec la réalité humaine, individuelle et sociale. Le droit canonique réalise ainsi sa vocation de science sacrée qui, selon Paul VI, ne peut ignorer aucun domaine de la Révélation, ni exister sans relation avec les autres sciences sacrées, invitant les autres disciplines ecclésiales au dialogue et à la collaboration qui, de manière urgente, s'imposent aujourd'hui à l'Eglise[27]. Ce n'est qu'en mettant en commun ce qui leur est propre à chacune, que ces disciplines peuvent saisir quelque chose du mystère du Christ, de l'Esprit, de Dieu-Trinité, de la Pentecôte vivante sur l'Eglise dans le dessein de l'Alliance de Dieu avec l'humanité. Aussi, en essayant, dans les limites de ce qui nous a été possible, de recueillir quelques points focaux, nous avons osé quelques provocations interdisciplinaires en vue de ce dialogue entre spécialistes, plus armés, et appropriés que nous.

Mais, s'il y a une nécessaire complémentarité synchronique des vues et des disciplines théologiques diverses dans l'Eglise, il y en a aussi une, diachronique. Pour la théologie et le droit canonique, après avoir disséqué, distingué, privilégié tel ou tel aspect, au risque parfois de séparer les réalités, émerge le besoin d'opérer des synthèses. La récupération d'une doctrine plus juste et unie des charismes, comme fruit des renouveaux théologique, biblique, patristique, ecclésiologique, mais aussi pastoral, «charismatique», etc., a été rendue possible à l'intérieur d'une ecclésiologie plus complète. Il s'agit d'un double mouvement: en amont, celui du retour aux sources de la foi chrétienne, de la Révélation contenue dans les Ecritures, en lien avec les Pères de l'Eglise et la Tradition, et en aval, celui d'un progrès doctrinal, fruit de l'explicitation de l'expérience ecclésiale séculaire. Sur ce chemin, Vatican II se pose en pierre milliaire, comme le point d'aboutissement d'une pensée qui remonte au Concile Vatican I inachevé et au Magistère Pontifical depuis

[27] PAUL VI, disc. au Congrès Intern. du Droit canonique, 17 sept. 1973, Ib.

XIX^e^ s., et comme le point de départ d'autres clarifications de la part du Magistère postconciliaire.

Cependant, toutes ces ouvertures n'auraient pas été possibles sans l'apport de maillons intermédiaires, y compris certains textes qui n'ont pas été reçus dans des documents officiels, tel que le I^er^ Schéma *De Ecclesia* (*Supremi Pastoris*) de Vatican I qui, sans avoir vu le jour, se reflète pourtant dans les encycliques de Léon XIII, dont les ouvertures se prolongent dans *Mystici Corporis* de Pie XII, qui influence à son tour, par sa vue large des charismes, le I^er^ Schéma *De Ecclesia* de Vatican II. Les «charismes de fondateurs» abordés en *Aula*, sans arriver aux textes du Concile, ont été reçus, quant à eux, dans les documents de Paul VI et de Jean-Paul II. Si donc les charismes n'ont pas pu aboutir en leur forme verbale explicite dans le *Code*, l'ensemble de ce cheminement ecclésial n'aurait-il pas finalement préparé la conscience que nous pouvons en avoir aujourd'hui? Et si notre regard et notre horizon peuvent s'ouvrir aujourd'hui plus largement, tels des «nains sur les épaules des géants» figurés sur l'un des vitraux de la Cathédrale de Chartres, c'est bien grâce à ceux qui nous ont précédés et qui nous «haussent» la perspective, même si eux-mêmes n'ont pas toujours pu voir le fruit de leur travail.

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

§/§§	paragraphe/paragraphes
a./aa.	articulus/articuli (pour *Summa Theologica* de Thomas d'Aquin)
AA	*Apostolicam Actuositatem*, décret sur l'apostolat des laïcs, de Vatican II
AAS/*ASS*	*Acta Apostolicae Sedis*, Città del Vaticano, 1909-/jusqu'en 1908, *Acta Sanctae Sedis*
ACan	*L'Année canonique. Recueil d'études et d'information*
AD	*Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*; selon la spécification: *Acta et Documenta PCCICR*
AG	*Ad Gentes*, décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise, de Vatican II
AS	*Acta Synodalia Concilii Oecumenici Vaticani II*
al.	altri, autres
allem.	allemand
angl.	anglais
Anton.	*Antonianum*
ap.	apostolique
AS	*Acta Synodalia Sacrosanctii Concilii Oecumenici Vaticani Secondi*, Città del Vaticano 1974-1978
ASS	*Acta Sanctae Sedis*, Città del Vaticano, jusqu'en 1908/cf. après 1909, *Acta Apostolicae Sedis*
AT	Ancien Testament
aud./audd.	audience/audiences
BC	*Bible Crampon*
BFC	*Bible en français courant*
BJ	*Bible de Jérusalem*
BVC	*Bible et vie chrétienne*
c.	capitulum

CaE	Cahiers Evangile. Service Biblique Evangile et Vie, série
can./cann.	canon/canons
cap.	capitulum (pour *Commento al Corpus Paulinum* de Thomas d'Aquin)
card.	cardinal
CCEO	*Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*
CCSL	Corpus Christianorum. Series Latina, éd. Moines O.S.B. de l'Abbaye de S. Pierre de Steenbrugge, Turnholti 1953-
CDF	Congrégation pour la Doctrine de la Foi
CE	Congrégation pour les Evêques
CEC	*Catéchisme de l'Eglise catholique*
CEI	Conférence Episcopale d'Italie (Conferenza Episcopale Italiana)
cf.	confer
ch./cch.	chapitre/chapitres
ChL	*Christifideles Laici*, exhortation apostolique de Jean-Paul II
CIC	*Codex Iuris Canonici*
CIVCSVA	Congrégation pour les Instituts de Vie consacrée et les Sociétés de Vie apostolique
CL	*Comunione e Liberazione*
Clar	*Claretianum*
1*Clem*.	*Epistola I ad Corinthios* de Clément de Rome
Co	*Epitre aux Corinthiens*
COD	*Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, éd. Centro di Documentazione, Istituto per le Scienze Religiose, 1 vol., Basilea – Barcellona – Friburgo – Roma – Vienna 1962
Comm.	*Communicationes*
Com(F)	*Communio*. Français
Conc(I)	*Concilium.* Italien
Conc(F)	*Concilium*. Français
const. ap.	constitution apostolique
const. dogm.	constitution dogmatique
Cor.	*Ad Corinthios*, épître de saint Paul (en latin)
corp.	in corpore
CPL	Conseil Pontifical pour les Laïcs
CRM	*Commentarium pro Religiosis et Missionariis*
CTom	*Ciencia Tomista*
DC	*Documentation Catholique*
DE	*Il Diritto Ecclesiastico*
déc.	décembre
décl.	déclaration
décr.	décret
DESp	*Dizionario enciclopedico di spiritualità*
disc.	discours

DS	H. DENZINGER – A. SCHÖNMETZER, éd., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*; édition bilingue revue par P. Hünermann – H. Hoping, Friburgi Brisgoviae 1991[37]; édition fr. bilingue, *Symboles et définitions de la foi catholique*, éd. J. Hoffmann, Paris 1996
DTVC	*Dizionario teologico della vita consacrata*
DV	*Dei Verbum*, constitution dogmatique sur la Révélation divine, de Vatican II
E	*emendatio*
éd.	directeur/directeurs de l'édition (sous la direction de)
E.mo	*Eminentissimo*
EN	*Evangelii nuntiandi*, exhortation apostolique de Paul VI
enc.	(lettre) encyclique
EstEcl	*Estudiost eclesiásticos*
EstBib	*Estudios bíblicos*
EstTrin	*Estudios trinitarios*
ET	*Evangelica testificatio*, exhortation apostolique de Paul VI
EV	*Echiridion Vaticanum*
exh. ap.	exhortation apostolique
extraord.	extraordinaire
EstTrin	*Estudios Trinitarios*
BFC	*Bible en français courant*, Paris 1992
févr.	février
FC	*Familiaris consortio*, exhortation apostolique de Jean-Paul II
Fs.	Festschrift (Mélanges, Etudes en honneur de, etc.)
GE	*Gravissimum educationis*, déclaration sur l'éducation chrétienne, de Vatican II
gén.	général(-aux)/générale(-s)
Gr.	*Gregorianum. Commentarii de re theologica et philosophica*
GS	*Gaudium et spes*, constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps, de Vatican II
hom./homm.	homélie/homélies
Hom. in Ez.	*Homiliae in Ezechielem prophetam* de Gregoire Le Grand
Ibid.	ibidem
ICCRS	*International Catholic Charismatic Renewal Services*
Id.	idem
i. e.	id est
Inq.	Inquisitio
Ins.	*Insegnamenti*
Inf.SCRIS	*Informationes Sacrae Congregationis pro Religiosis et Institutis Saecularibus*
IS	Institut séculier/Instituts séculiers
IusCan	*Ius Canonicum*

IVC	Insitut de Vie consacrée/Insituts de Vie consacrée
J.-C.	Jésus-Christ
janv.	janvier
JMJ	Journées mondiales de la Jeunesse
juil.	juillet
l.	liber
LAH	*Laïcs Aujourd'hui* (F)
LaOg	*Laici Oggi* (IT)
lat.	(en) latin
LEF	*Lex Ecclesiae Fundamentalis*
Leg. Alleg.	*Legum Allegoriae* de Philon d'Alexandrie
lettre ap.	lettre apostolique
LG	constitution dogmatique sur l'Eglise *Lumen Gentium*, de Vatican II
LS	*Bible Louis Second*
LXX	*La Septante* (*Septuaginta*), version grecque de la Bible hébraïque, III^e^ s.
MANSI	J.D. MANSI – D .L. PETIT – J.B. MARTIN, éd., *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio. Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani Partes I-II. Acta Synodalia*, 49-53, Congregationes I-XXIX et Congregationes XXX-L, Arnhem – Leipzig 1923-1927
MC	*Mystici Corporis*, encyclique de Pie XII
mess.	message/messages
mgr	monseigneur
m. p.	motu proprio
NDDC	*Nuovo dizionario di diritto canonico*, éd. C. Corral Salvador – V. De Paolis – G. Ghirlanda, Cinisello Balsamo (MI) 1993
NDTB	*Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, éd., P. Rossano – G. Ravasi – A. Girlanda, Milano 1988
néerl.	néerlandais
NEP	*Note explicative préliminaire* à la const. dogm. *Lumen gentium*
n./nn.	numéro/numéros
NMI	*Novo millennio ineunte*, lettre apostolique de Jean-Paul II
nov.	novembre
nt./ntt.	note/notes
NRTh	*Nouvelle Revue Théologique*
NT	Nouveau Testament
NTI	*Nouveau Testament Interlinéaire grec-français*
oct.	octobre
ord.	Ordinaire
orig.	original

OT	*Optatam Totius*, décret sur la formation des prêtres, de Vatican II
p.	père
past.	pastorale
PB	*Pastor Bonus*, constitution apostolique de Jean-Paul II
PCCICR	Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo
Periodica	*Periodica de re canonica*, à partir de 1991/jusqu'en 1990: *Periodica di re morali, canonica, liturgica*
p. ex.	par exemple
PG	Patrologia. Cursus completus. Series graeca, éd. J.P. Migne, 162 voll., Paris 1857-1866
PL	Patrologia. Cursus completus. Series latina, éd. J.P. Migne, 217 voll. + 4 voll. Index, Paris 1844-1855
PO	*Presbyterorum Ordinis*, décret sur le ministère et la vie des prêtres, de Vatican II
port.	portugais
postsyn.	Postsynodale
P. M.	Pontifex Maximus
PP.	Papa; Pape
praet.	preaterea (pour *Summa Theologica* de Thomas d'Aquin)
Prolegom.	Prolegomenum
prol.	Prologus (pour *Summa Theologica* de Thomas d'Aquin)
q./qq.	quaestio/ quaestiones
QDE	*Quaderni di Diritto Ecclesiale*
RDC	*Revue de Droit canonique*
RegDoc	*Il Regno Documenti*
RfR	*Review for religious*
RH	*Redemptor hominis*, lettre encyclique de Jean-Paul II
RM	*Redemptoris missio*, lettre encyclique de Jean-Paul II
RSR	*Recherche de science religieuse*
Rm	*Epitre aux Romains*
S.	Sacrée (accompagné du titre d'une Congrégation romaine)
s.	saint (accompagné du nom d'un saint)
s.	siècle (accompagné du numéro d'un siècle)
Sac. caelib.	*Sacerdotalis caelibatus*, lettre encyclique de Paul VI
Salm.	*Salmanticensis*
SC	Sources chrétiennes, collection, éd. H. de Lubac – J. Daniélou – C. Mondésert, Paris – Lyon 1941-
SCE	Sacrée Congrégation pour les Evêques
SCRIS	Sacrée Congrégation pour les Religieux et les Instituts Séculiers
SDL	*Sacrae disciplinae leges*, constitution apostolique de Jean-Paul II
SelTeol	*Selecciones de teología*

sept.	septembre
SeqChr	*Sequela Christi*
Serm.	Sermon
sec.	secundum
ss.	suivants(-tes)
StCan	*Studia Canonica*
S. Th.	*Summa Theologica* de Tomas d'Aquin
surt.	surtout
SVA	société(s) de vie apostolique
TG	Thèse de l'Université Pontificale Grégorienne
TG/DC	Tesi Gregoriana. Serie Diritto Canonico
TG/Teol	Tesi Gregoriana. Serie Teologia
TMA	*Tertio millennio adveniente*, lettre apostolique de Jean-Paul II
TOB	*La Bible. Tradution œcuménique*
Tract.	Tractatus
trad. angl.	traduction anglaise
trad. fr.	traduction française
trad. it	traduction italienne
trad. néerl.	traduction néerlandaise
trad. port.	traduction portuguaise
UISG	Union Internationale des Supérieures générales
US	Unam Sanctam, collection
v./vv.	versiculus/versiculi
VC	*Vita Consecrata*, exhortation apostolique de Jean-Paul II
v. gr.	*verbi gratia*
VieCon	*Vie Consacrée*
VigChr	*Vigiliae Christianae*. *A review of early Christian life and language*
VitaCon	*Vita Consacrata. Rivista di studi e informazione per istituti religiosi e secolari*
vol./voll.	volumen/volumina
VSpir	*Vie Spirituelle*
VS.S	*Vie Spirituelle*. *Supplément*

BIBLIOGRAPHIE

1. **Sources et documents**

1.1 *Ecritures Saintes* (en ordre alphabétique)

Biblia Sacra Vulgatae Editionis Sixti V Pontificis Maximi iussu recognita et Clementis VIII auctoritate edita. Logicis partitionibus alisque subsidiis ornata, éd. A. Colunga – L. Turrado, Madrird – Torino 1995.

Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Poznań 2003**.**

La Bibbia di Gerusalemme, Bologna 1993[12].

La Bibbia. *Testo ufficiale della CEI*, Genova 1989.

La Bibbia. Via, Verità e Vita. Nuova versione ufficiale della CEI, Cinisello Balsamo 2009.

La Bible Chouraqui. *Edition revue, corrigée et complétée*, éd. A. Chouraqui, Paris 1989.

La Sainte Bible. Traduction d'après les textes originaux, éd. A. Crampon, Paris 1954.

La Bible en français courant, Paris 1996[2].

La Bible de Jérusalem. La Sainte Bible traduite en français. Nouvelle édition, éd. Ecole Biblique de Jérusalem, Paris 1975[2].

La Bible Second. La Sainte Bible qui comprend l'Ancien et le Nouveau Testament traduits d'après les textes originaux hébreu et grec, éd. L. Second, Paris 1964.

La Bible. Nouvelle Traduction, Paris – Montréal 2001.

La Bible. Tradution œcuménique. Edition intégrale, Paris – Pierrefitte 1989[3].

La Sacra Bibbia, éd. CEI – Unione Editori e Librai cattolici italiani, Roma 2008.

La Sacra Bibbia, éd. CEI, Roma 1974.

Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II ratione habita, iussu Pauli VII PP. Recognita, auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgata, Città del Vaticano1986[2].

Nouveau Testament Interlinéaire grec-français, éd. M. Carrez, Swindon – Paris 1992.

La Bible. Traduction Oecuménique. Edition intégrale, Paris – Pierrefitte 1988.

Traduction Oecuménique de la Bible. Nouveau Testament. Edition intégrale, Paris 1984.

1.2 *Pères de l'Eglise et auteurs anciens* (en ordre alphabétique)

ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Epistola ad Serapionem Thmuitanum Episcopum.* I; trad. fr., *Lettres à Sérapion sur la divinité du Saint-Esprit*. *Lettre I*, in SC 15, 79-145.

AUGUSTIN, *De Dono perseverantiae*, in PL 45, 993-1034.

AUGUSTIN, *Serm*., 340, *In die ordinationis suae*. II, in PL 38, 1482-1483.

BASILE DE CÉSARÉE, *De Spiritu Sancto*. *Sur le Saint-Esprit*, SC 17bis.

CLÉMENT DE ROME, *Epistola I ad Corinthios*. *Epître aux Corinthiens*, SC 167.

CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catecheses*, in PG 33, 367-1060.

FULGENCE DE RUSPE, *Contra Fabianum*, in CCSL 91a, 763-866.

GREGOIRE LE GRAND, *Homiliae in Ezechielem prophetam. II*. *Homélies sur Ezéchiel*. *II*. *Homilia I. Homélie I*, in SC 360, 50-81.

IRENÉE DE LYON, *Adversus Haereses. V. Contre les hérésies. V*, SC 153.

MAXIME LE CONFESSEUR, *Diversa capita*, in PG 90, 1083-1462.

TERTULLIEN, *Apologeticum*, 39, 7, in CCSL 1, 77-171.

1.3 *Documents conciliaires* (en ordre chronologique)

CONCILE VATICAN I, discussion sur le Schéma de la const. dogm. sur la doctrine catholique contre les erreurs dérivés du rationalisme *Apostolici muneris*, Congrégation gén. III, 20 déc. 1869, in Mansi 50,59-119.

———, I[er] Schéma de la const. dogm. sur l'Eglise du Christ *Supremi Pastoris*, 20 janv. 1870, avec les *animadversiones* des Pères, in Mansi 51,539-638.

———, Schéma réformé de la const. dogm. sur la foi catholique *Cum aeternus* proposé à l'examen des Pères, 14 mars 1870, in Mansi 51, 33-38.

———, const. dogm. sur la foi catholique *Dei Filius*, Session III, 24 avril 1870, in Mansi 51,427-450.

———, const. dogm. sur la foi catholique *Dei Filius*, 24 avril 1870, in *DS*, 3000-3045.

CONCILE VATICAN I, const. dogm. sur l'Eglise du Christ *Pastor Aeternus*, 18 juillet 1870, in *DS*, 3050-3075.

Constitutiones Dogmaticae Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani ex ipsiis eius actis explicatae et illustratae, éd. T. Granderath, Friburgi Brisgoviae 1892.

Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani nova et amplissima collectio. Partes I-II. Acta Synodalia, in Mansi, 49-53, Arnhem – Leipzig 1923-1927.

CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I (Antepreparatoria)*, Vol. I. *Acta Summi Pontificis Ioannis XXIII*, Civitas Vaticana 1960.

———, *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I (Antepreparatoria)*, 12 voll., Typis Polyglottis Vaticanis 1960-1961.

———, *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I (Antepreparatoria). Appendix voluminis II. Analyticus conspectus consiliorum et votorumquae ab Episcopis et Prelatis data sunt*, 2 voll., Civitas Vaticana 1961.

———, *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I (Antepreparatoria). Indices*, Civitas Vaticana 1961.

———, *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series II (Preparatoria)*, 10 voll., Civitas Vaticana 1964-1995.

———, *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, 32 voll., Civitas Vaticana 1970-1998.

———, *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Indices*, Civitas Vaticana 1980.

———, *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Appendix I-II*, Civitas Vaticana 1983-1986.

———, *Schemata constitutionum et decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus. Series II-IV*, Civitas Vaticana 1962-1963.

———, const. sur la sainte Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, 4 déc. 1963, *AAS* 56 (1964) 97-138.

———, const. dogm. sur l'Eglise *Lumen Gentium*, 21 nov. 1964, *AAS* 57 (1965) 5-67; *Nota explicativa previa*, 16 nov. 1964, *AAS* 57 (1965) 72-75.

———, const. dogm. sur la Révélation divine *Dei Verbum*, 18 nov. 1965, *AAS* 58 (1966) 817-836.

———, const. past. sur l'Eglise dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, 7 déc. 1965, *AAS* 58 (1966) 1025-1115.

———, décl. sur l'éducation chrétienne *Gravissimum educationis*, 28 octobre 1965, *AAS* 58 (1966) 728-739.

CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, décr. sur la rénovation et l'adaptation de la vie religieuse *Perfectae caritatis*, 28 oct. 1965, *AAS* 58 (1966) 702-712.

———, décr. sur l'activité missionnaire de l'Eglise *Ad gentes*, 7 déc. 1965, *AAS* 58 (1966) 947-990.

———, décr. sur l'apostolat des laïcs *Apostolicam actuositatem*, 18 nov. 1965, *AAS* 58 (1966) 837-864.

———, décr. sur la formation des prêtres *Optatam totius*, 28 oct. 1965, *AAS* 58 (1966) 713-727.

———, décr. sur la charge pastorale des évêques dans l'Eglise *Christus Dominus*, 28 oct. 1965, *AAS* 58 (1966) 672-696.

———, décr. sur le ministère et la vie des prêtres *Presbyterorum ordinis*, 7 déc. 1965, *AAS* 58 (1966) 991-1024.

———, décr. sur l'oecuménisme *Unitatis redintegratio*, 21 nov. 1964, *AAS* 57 (1965) 90-107.

Concile œcuménique Vatican II. Constitutions, décrets, déclarations, messages, Paris 1967.

Concilii Vaticani II synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon patrum orationes atque animadversiones. Constitutio dogmatica de Ecclesia Lumen gentium, éd. F. Gil Hellín, Città del Vaticano 1995.

Concilii Vaticani II synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon patrum orationes atque animadversiones. Decretum de Presbyterorum ministerio et vita Presbyterorum ordinis, éd. F. Gil Hellín, Città del Vaticano 1996.

Index verborum cum Documentis Concilii Vaticani Secundi, éd. X. Ochoa, Roma 1967.

Indices verborum et locutionum decretorum Concilii Vaticani II. III. *Constitutio dogmatica* Lumen gentium, éd. Istituto per le Scienze Religiose di Bologna, Firenze 1968.

Indices verborum et locutionum decretorum Concilii Vaticani II. VIII/15. *Decretum de institutione sacerdotali* Optatam totius, *Decretum de Presbyterorum ministerio et vita* Presbyterorum Ordinis, éd. Istituto per le Scienze Religiose di Bologna, Bologna 1986.

Indices verborum et locutionum decretorum Concilii Vaticani II. VI. *Decretum de pastorali Episcoporum munere in Ecclesia* Christus Dominus, éd. Istituto per le Scienze Religiose di Bologna, Bologna 1981.

1.4 *Documents des Pontifes Romains* (en ordre chronologique)

LÉON XIII, lettre enc. *Satis cognitum*, 29 juin 1896, *ASS* 28 (1895-1896) 708-739.

LÉON XIII, lettre enc. *Divinum illud munus*, 9 mai 1897, *ASS* 29 (1896-1897) 644-658.

PIE X, *Sermon antimoderniste*, in m. p. *Sacrorum antistitum*, 8 sept. 1907, *AAS* 2 (1910) 655-672.

PIE XII, lettre enc. *Mystici Corporis*, 29 juin 1943, *AAS* 35 (1943) 193-248; trad. fr., *L'Eglise, Corps mystique du Christ*, Paris 1959.

———, lettre enc. *Divino afflante Spiritu*, 30 sept. 1943, *AAS* 35 (1943) 297-326.

JEAN XXIII, disc. d'annonce du Concile Œcuménique Vatican II à Saint Paul hors-les-Murs, 25 janv. 1959, *AAS* 51 (1959) 65-69.

———, const. ap. *Humanae salutis*, d'indiction du Concile Œcuménique Vatican II, 25 déc. 1961, *AAS* 54 (1962) 5-13; *DC* 1368 (1962) 97-104.

———, radiomessage, 11 sept. 1962, *AD* II/I,I, 348-355.

———, disc. d'ouverture du Concile Vatican II, 11 oct. 1962, *AAS* 54 (1962) 785-795.

PAUL VI, disc. aux Prêtres participant à la XIII[e] Semaine Nationale de Formation pastorale à Orvieto, 6 sept. 1963, cf. *Ins. di Paolo VI* 1 (1963) 116-122.

———, aud. gén., 20 mai 1964, *Ins. di Paolo VI* 2 (1964) 887-888.

———, lettre enc. *Ecclesiam Suam*, 6 août 1964, *AAS* 56 (1964) 609-659; trad. fr., Paris 1964.

———, hom., 20 sept. 1964, *Ins. di Paolo VI* 2 (1964) 549-553.

———, aud. gén., 14 oct. 1964, *Ins. di Paolo VI* 2 (1964) 963-966.

———, disc. aux participants du Cours de pédagogie catéchétique, 28 juil. 1965, *Ins. di Paolo VI* 3 (1965) 1000-1002; trad. fr., *DC* 62 (1965) 1965-1979.

———, disc. aux Cardinaux et Consulteurs de la PCCICR, 20 nov. 1965, *AAS* 57 (1965) 985-989.

———, aud. gén., 24 nov. 1965, *Ins. di Paolo VI* 3 (1965) 1105-1107.

———, disc. de clôture solennelle du Concile Œcuménique Vatican II, 8 déc. 1965, *AAS* 58 (1966) 5-8.

———, hom. à l'occasion des ordinations épiscopales, 19 mars 1966, *Ins. di Paolo VI* 4 (1966) 109-115.

———, aud. gén., 25 mai 1966, *Ins. di Paolo VI* 4 (1966) 786-787.

———, aud. gén., 8 juin 1966, *Ins. di Paolo VI* 4 (1966) 793-795.

———, lettre ap. m. p. *Ecclesiae Sanctae. Normae ad quaedam exsequenda SS. Concilii Vaticani II Decreta statuuntur*, 6 août 1966, *AAS* 58 (1966) 757-787.

PAUL VI, disc. aux participants de la XIX[e] Semaine Biblique des Professeurs de l'Ecriture Sainte en Italie, 23 sept. 1966, *Ins. di Paolo VI* 4 (1966) 413-418.

———, disc. aux participants du Congrès Intern. sur la Théologie du II[e] Concile œcuménique du Vatican, 1 oct. 1966, *AAS* 58 (1966) 889-896.

———, aud. gén., 12 oct. 1966, *Ins. di Paolo VI* 4 (1966) 870-873.

———, aud. gén., 17 mai 1967, *Ins. di Paolo VI* 5 (1967) 776-778; trad. fr., *DC* 1496 (1967) 1067-1069.

———, aud. solennelle à l'occasion des voeux du Sacré Collège, fête de Paul VI, 24 juin 1967, *AAS* 59 (1967) 786-794.

———, lettre enc. *Sacerdotalis caelibatus*, 24 juin 1967, *AAS* 59 (1967) 657-697; trad. fr., *DC* 1498 (1967) 1249-1280.

———, aud. gén., 17 avril 1968, *Ins. di Paolo VI* 6 (1968) 769-771.

———, hom., 26 mai 1968, *Ins. di Paolo VI* 6 (1968) 1166-1171.

———, disc. à la Rote Romaine, 27 janv. 1969, *AAS* 61 (1969) 174-178.

———, aud. gén., 26 mars 1969, *Ins. di Paolo VI* 7 (1969) 897-900.

———, disc. au Chapitre Gén. des Monfortains et des Frères des Ecoles chrétiennes de Saint Gabriel, 31 mars 1969, *AAS* 61 (1969) 266-267.

———, hom., dimanche de Pentecôte, 25 mai 1969, *Ins. di Paolo VI* 7 (1969) 306-310.

———, audience, 12 nov. 1969, *Ins. di Paolo VI* 7 (1969) 1113-1118.

———, disc. aux participants du I[er] Congrès Intern. du Droit canonique, 20 janv. 1970, *AAS* 62 (1970) 106-111.

———, disc. à la Rote Romaine, le 29 janv. 1970, *Comm.* 2 (1970) 28-35.

———, aud. gén., 25 avril 1970, *Ins. di Paolo VI* 8 (1970) 385-393.

———, aud. gén., 9 sept. 1970, *Ins. di Paolo VI* 8 (1970) 852-859.

———, lettre ap. *Multiformis Sapientia Dei*, à l'occasion de la déclaration de sainte Thérèse de Jésus docteur de l'Eglise, 27 sept. 1970, *AAS* 63 (1971) 185-192.

———, disc. aux Supérieures gén. réunies à Rome (UISG), 29 oct.1970, *AAS* 62 (1970) 765-770.

———, disc. à la Rote Romaine, 28 janv. 1971, *AAS* 63 1971) 135-142.

———, hom. *In Coena Domini*, 4 avril 1971, *AAS* 63 (1971) 273-278.

———, aud. gén., 26 mai 1971, *Ins. di Paolo VI* 9 (1971) 470-474.

———, *Angelus*, 20 juin 1971, *Ins. di Paolo VI* 9 (1971) 543-544.

———, aud. gén., 23 juin 1971, *Ins. di Paolo VI* 9 (1971) 545-550; trad. fr., *DC* 1590 (1971) 668-669.

PAUL VI, exh. ap. *Evangelica Testificatio*, 29 juin 1971, *AAS* 63 (1971) 497-535; trad. fr., *DC* 1590 (1971) 652-661.

———, hom. et disc. de la concélébration inaugurale de la II^e^ Assemblée gén. du Synode des Evêques, 30 sept. 1971, *Ins. di Paolo VI* 9 (1971) 840-845; 845-849.

———, hom. de la Journée missionnaire, 24 oct. 1971, *Ins. di Paolo VI* 9 (1971) 932-937.

———, aud. gén., 27 oct. 1971, *Ins. di Paolo VI* 9 (1971) 935-959.

———, aud. gén., 24 nov. 1971, *Ins. di Paolo VI* 9 (1971) 1010-1017; trad. fr., *DC* 1599 (1971) 1105-1106.

———, disc. aux Instituts séculiers, à l'occasion des 25 ans de la const. ap. *Provida Mater*, 2 févr. 1972, *AAS* 64 (1972) 206-212.

———, hom. à l'occasion des ordinations épiscopales en la Basilique vaticane, 13 févr. 1972, *AAS* 64 (1972) 217-221.

———, aud. gén., 17 mai 1972, *Ins. di Paolo VI* 10 (1972) 507-514; trad. fr., *DC* 1610 (1972) 508-509.

———, aud. gén., 7 juin 1972, *Ins. di Paolo VI* 10 (1972) 611-616.

———, aud. gén., 29 nov. 1972, *Ins. di Paolo VI* 10 (1972) 1210-1215; trad. fr., *DC* 69 (1972) 1105-1106.

———, disc. à la Rote Romaine, 8 févr. 1973, *AAS* 65 (1973) 95-103.

———, aud. gén., 21 févr. 1973, *Ins. di Paolo VI* 11 (1973) 143-146; trad. fr., *DC* 1628 (1973) 252-253.

———, aud. gén., 28 févr. 1973, *Ins. di Paolo VI* 11 (1973) 167-169.

———, mess. pour la 10^e^ Journée des Vocations, 10 mars 1973, *AAS* 65 (1973) 256-259.

———, aud. gén., 23 mai 1973, *Ins. VI* 11 (1973) 470-472.

———, disc. aux Modérateurs suprêmes des Instituts Religieux, participant à une rencontre organisée par la S. Congrégation pour les Religieux et les Instituts séculiers, 25 mai 1973, *AAS* 65 (1973) 330-334.

———, aud. gén., 6 juin 1973, *Ins. di Paolo VI* 11 (1973) 476-478; trad. fr., *DC* 1635 (1973) 601-602.

———, hom. à l'occasion des ordinations épiscopales, 29 juin 1973, *Ins. di Paolo VI* 11 (1973) 668-673.

———, aud. gén., 22 août 1973, *Ins. di Paolo VI* 11 (1973) 789-792.

———, aud. gén., 29 août 1973, *Ins. di Paolo VI* 11 (1973) 801-808.

———, disc. aux participants du II^e^ Congrès Intern. du Droit Canonique, 17 sept. 1973, *Comm.* 5 (1973) 123-131.

PAUL VI, aud. gén., 26 sept. 1973, *Ins. di Paolo VI* 11 (1973) 887-893; trad. fr., *DC* 1640 (1973) 851-852.

———, aud. gén., 10 oct. 1973, *Ins. di Paolo VI* 11 (1973) 968-975.

———, exh. ap. *Marialis cultus*, 2 févr. 1974, *Ins. di Paolo VI* 12 (1974) 100-146.

———, aud. gén., 13 févr. 1974, *Ins. di Paolo VI* 12 (1974) 171-176.

———, disc. au clergé du diocèse de Rome, 25 févr. 1974, *Ins. di Paolo VI* 12 (1974) 193-198.

———, *Regina caeli*, solennité de Pentecôte, 5 juin 1974, *Ins. di Paolo VI* 12 (1974) 523-524.

———, aud. gén., 5 juin 1974, *Ins. di Paolo VI* 12 (1974) 525-530.

———, aud. gén., 26 juin 1974, *Ins. di Paolo VI* 12 (1974) 595-602.

———, aud. gén., 7 août 1974, *Ins. di Paolo VI* 12 (1974) 716-721.

———, aud. gén., 2 oct. 1974, *Ins. di Paolo VI* 12 (1974) 895-901.

———, aud. gén., 16 oct. 1974, *Ins. di Paolo VI* 12 (1974) 937-940.

———, aud. spéciale au Conseil gén. de l'Action catholique italienne, 11 janv. 1975, *Ins. di Paolo VI* 13 (1975) 43-49.

———, hom., 2 févr. 1975, *AAS* 67 (1975) 183-186.

———, hom., 19 mars 1975, *Ins. di Paolo VI* 13 (1975) 233-236.

———, hom. du dimanche de Pentecôte, 18 mai 1975, *Ins. di Paolo VI* 13 (1975) 530-533.

———, disc. aux participants du III^e^ Congrès Intern. du Renouveau charismatique catholique, 19 mai 1975, *AAS* 67 (1975) 364-368.

———, hom. des ordinations diaconales, Place Saint Pierre, 29 juin 1975, *Ins. di Paolo VI* 13 (1975) 701-707.

———, disc. de canonisation de E.A. Seton, 14 sept. 1975, *Ins. di Paolo VI* 13 (1975) 926-929.

———, exh. ap. *Evangelii nuntiandi*, 8 déc. 1975, *AAS* 68 (1976) 5-76.

———, mess. pour la XIII^e^ Journée des Vocations, 3 févr. 1976, *AAS* 68 (1976) 333-336.

———, aud. gén., 1 juin 1977, *Ins. di Paolo VI* 15 (1977) 546-551.

———, aud. gén., 22 juin 1977, *Ins. di Paolo VI* 15 (1977) 633-637.

———, disc. aux membres du XXI^e^ Chapitre gén. de la Société salésienne de s. Jean Bosco, 26 janv. 1978, *AAS* 70 (1978) 176-179.

———, *Regina caeli*, 7 mai 1978, *Ins. di Paolo VI* 16 (1978) 338.

JEAN-PAUL II, disc. aux Religieuses de Rome, 10 nov. 1978, *Ins. di Giovanni Polo II* 1 (1978) 126-131.

JEAN-PAUL II, disc. à l'Union des Supérieures générales, 16 nov. 1978, *Ins. di Giovanni Paolo II* 1 (1978) 165-168.

———, disc. aux Supérieurs généraux, *Questa è per me*, 24 nov. 1978, *Ins. di* Giovanni Paolo II 1 (1978) 202.

———, lettre enc. *Redemptor hominis*, 4 mars 1979, *AAS* 71 (1979) 257-324.

———, lettre aux Prêtres à l'occasion du Jeudi Saint *Novo incipiente*, 8 avril 1979, *AAS* 71 (1979) 393-417.

———, hom. en la place de la Victoire, Varsovie, 2 juin 1979, *Ins. di Giovanni Paolo II* 2 (1979) 1385-1391.

———, disc. aux Frères religieux des Instituts cléricaux et laïcs de Rome, 12 janv. 1980, *Ins. di Giovanni Paolo II* 3 (1980) 104-109.

———, disc. aux Evêques du Brésil à Fortaleza, 10 juil. 1980, *AAS* 72 (1980) 944-960.

———, lettre enc. *Dives in misericordia*, 30 nov. 1980, *AAS* 72 (1980) 1177-1232.

———, hom. de la messe avec les participants du I^er^ Congrès Intern. des Mouvements («I movimenti nella Chiesa»), Castelgandolfo, 27 sept. 1981, *Ins. di Giovanni Paolo II* 4 (1981) 305-306.

———, disc. aux Consulteurs et Membres de la PCCICR, 20 oct. 1981, *Comm.* 13 (1981) 255-258.

———, exh. ap. *Familaris consortio*, 22 nov. 1981, *AAS* 74 (1982) 81-191.

———, disc. à la XXV^e^ Assemblée de l'Union des Supérieurs majeurs, 28 nov. 1981, *AAS* 74 (1981) 205-208.

———, disc. aux participants du Congrès Intern. de Pneumatologie, 26 mars 1982, *AAS* 74 (1982) 694-702.

———, disc. aux Supérieurs et Supérieures majeurs à Loyola, 6 nov. 1982, *Ins. di Giovanni Paolo II* 5 (1982) 1160-1167; trad. fr., in J. BEYER, éd., *Jean-Paul aux Religieuses et Religieux 1979-1980*, Coutances 1981, 295-302.

———, const. ap. *Sacrae disciplinae leges*, 25 janv. 1983, *AAS* 75/2 (1983) VII-XIV.

———, disc. de présentation officielle du nouveau *CIC* 1983, 3 févr. 1983, *AAS* 75/1 (1983) 455-463.

———, disc. aux participants du Cours de mise à jour canonique pour les Evêques, 21 nov. 1983, *Comm.* 15 (1983) 124-125.

———, disc. au Collège des Cardinaux et à la Curie romaine, 23 nov. 1983, *Comm.* 15 (1983) 130.

———, disc. aux participants du Cours d'introduction au nouveau *CIC*, 9 déc. 1983, *Comm.* 15 (1983) 128-129.

JEAN-PAUL II, exh. ap. *Redemptionis Donum*, 25 mars 1984, *AAS* 76 (1984) 513-546; trad. fr., *DC* 1872 (1984) 401-412.

———, disc. aux jeunes Néerlandais à Castelgandolfo, 23 juil. 1984, *Ins. di Giovanni Paolo II* 7 (1984) 116-120.

———, disc. aux participants à un Congrès de la CEI, 30 août 1984, *Ins. di Giovanni Paolo II* 7 (1984) 289-294.

———, disc. aux participants du Congrès de la CEI «La comunità cristiana e le Associazioni dei Laici», 30 août 1984, *Ins. di Giovanni Paolo II* 7 (1984) 289-294.

———, exh. ap. postsyn. *Reconciliatio et paenitentia*, 2 déc. 1984, *AAS* 77 (1985) 185-275.

———, hom. de la messe de clôture du II^e^ Synode extraordinaire des Evêques en vingtième anniversaire de la conclusion du Concile Vatican II, 8 févr. 1985, *AAS* 78 (1986) 438-444.

———, disc. aux Prêtres participant aux Exercices spirituels organisés par «Comunione e Liberazione», 12 sept. 1985, *AAS* 78 (1986) 254-257.

———, disc. aux membres du Mouvement apostolique de Schönstatt, 20 sept. 1985, *Ins. di Giovanni Paolo II* 8 (1985) 697-707.

———, lettre enc. *Dominum et Vivificantem*, 18 mai 1986, *AAS* 78 (1986) 809-900.

———, disc. au II^e^ Congrès Intern. «I Movimenti nella Chiesa», 2 mars 1987, *Ins. di Giovanni Paolo II* 10 (1987) 476-479.

———, hom. de la messe de clôture du VII^e^ Assemblée générale ordinaire du Synode des Evêques, en la Basilique Saint Pierre, 30 oct. 1987, *AAS* 80 (1988) 597-602.

———, const. ap. *Pastor Bonus*, 28 juin 1988, *AAS* 80 (1988) 841-934; trad. fr., *DC* 1969 (1988) 897-912.

———, lettre ap. m. p. *Ecclesia Dei adflicta*, 2 juil. 1988, *AAS* 80 (1988) 1495-1498; trad. fr., *DC* 1967 (1988) 788-789 [remplacée par *Summorum Pontificum* de Benoît XVI, 7 juil. 2007].

———, lettre ap. *Mulieris dignitatem*, 15 août 1988, *AAS* 80 (1988) 1653-1729; trad. fr., *DC* 1972 (1988) 1963-1088.

———, exh. ap. postsyn. *Christifideles laici*, 30 déc. 1988, *AAS* 81 (1989) 393-521; trad. fr., Cité du Vatican 1989.

———, aud. gén., 27 sept. 1989, *Ins. di Giovanni Paolo II* XII (1989) 679-689.

———, disc. aux participants du Congrès sur les Religieux organisé par la CEI, 9 févr. 1990, *Ins. di Giovanni Paolo II* 13 (1190) 410-414.

———, const. ap. de promulgation du *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, *Sacri canones*, 18 nov. 1990, *AAS* 82 (1990) 1033-1044.

JEAN-PAUL II, lettre enc. *Redemptoris missio*, 7 déc. 1990, *AAS* 83 (1991) 249-340; trad. fr., Paris 1992.

———, lettre enc. *Centesimus annus*, 1 mai 1991, *AAS* 83 (1991) 793-867; trad. fr., Cité du Vatican 1991.

———, exh. ap. postsyn. *Pastores dabo vobis*, 25 mars 1992, *AAS* 84 (1992) 657-804; trad. fr., Cité du Vatican 1992.

———, hom. de la messe de clôture de l'Année commémorative du V^e^ centenaire de l'évangélisation de l'Angola, Luanda, 7 juin 1992, *Ins. di Giovanni Paolo II* 15 (1992) 1744-1749.

———, aud. gén., 24 juin 1992, *Ins. di Giovanni Paolo II* 15 (1992) 1933-1937.

———, const. ap. *Fidei depositum*, de publication du *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, 11 oct. 1192, *AAS* 86 (1992) 113-118.

———, lettre enc. *Veritatis splendor*, 8 juin 1993, Città del Vaticano 1993.

———, aud. gén., 22 sept. 1993, *Ins. di Giovanni Paolo II* 16 (1993) 823-833.

———, *Lettre aux familles* à l'occasion de l'Année de la Famille, 2 févr. 1994, *AAS* 86 (1994) 868-925; trad. fr., Cité du Vatican 1994.

———, aud. gén., 9 mars 1994, *Ins. di Giovanni Paolo II* 17 (1994) 638-647.

———, disc. aux Evêques de la Conférence épiscopale de Cuba en visite *ad limina*, 25 juin 1994, *Ins. di Giovanni Paolo II* 17 (1994) 1226-1233.

———, aud. gén., 21 sept. 1994, *Ins. di Giovanni Paolo II* 17 (1994) 364-375.

———, aud. gén., 28 sept. 1994, *Ins. di Giovanni Paolo II* 17 (1994) 402-413.

———, aud. gén., 5 oct. 1994, *Ins. di Giovanni Paolo II* 17 (1994) 439-443; trad. fr., *DC* 2104 (1994) 971-972.

———, lettre ap. *Tertio millennio adveniente*, 10 nov. 1994, *AAS* 87 (1994) 5-41; *DC* 2105 (1994) 1017-1032.

———, *Lettre aux Prêtres* à l'occasion du Jeudi Saint, 25 mars 1995, *Ins. di Giovanni Paolo II* 18 (1995) 585-601.

———, *Lettre aux Femmes*, 29 juin 1995, *Ins. di Giovanni Paolo II* 18 (1995) 1871-1882.

———, lettre au P. Umberto Betti, au terme du mandat de Recteur de l'Université Pontificale de Latran, 23 juil. 1995, in D.J. ANDRÉS GUTIÉRREZ, éd., *Il processo di designazione dei Vescovi. Storia, legislazione, prassi.* Atti del X° Symposium canonistico-romanistico (24-28 aprile 1995), Fs. U. Betti, Città del Vaticano 1996.

———, exh. ap. *Vita consecrata*, 25 mars 1996, *AAS* 88 (1996) 375-486; trad. fr. «La vie consacrée et sa mission dans le monde», Paris 1996.

———, hom. de la veillée de Pentecôte 25 mai 1996, *Ins. di Giovanni Paolo II* 19 (1996) 1369-1374.

JEAN-PAUL II, mess. pour la XII[e] JMJ (1997), 15 août 1996, *Ins. di Giovanni Paolo II* 19 (1996) 180-187; trad. fr., *DC* 2145 (1996) 801-804.

———, mess. pour la célébration de la I[e] Journée mondiale de la Vie consacrée, 6 janv. 1997, *Ins. di Giovanni Paolo II* 20 (1997) 22-26.

———, lettre ap. *Laetamur magnopere*, d'approbation et de promulgation de l'édition latine du *Catéchisme de l'Eglise catholique*, 15 août 1997, *AAS* 89 (1997) 819-821.

———, m. p. *Apostolos suos*, 21 mai 1998, *AAS* 90 (1998) 641-658.

———, mess. aux participants du IV[e] Congrès Intern. des Mouvements ecclésiaux et des Communautés nouvelles (Rome, 26-29 mai 1998), 27 mai 1998, *Ins. di Giovanni Paolo II* 21 (1998) 1061-1065.

———, disc. aux participants du Congrès Intern. des Mouvements ecclésiaux et des Communautés nouvelles, 30 mai 1998, *Ins. di Giovanni Paolo II* 21 (1998) 1119-11259; trad. fr., *DC* 2185 (1998) 624-626.

———, mess. pour la Journée mondiale des Missions 1998, 31 mai 1998, *Ins. di Giovanni Paolo II* 21 (1998) 1245-1251; trad. fr., *DC* 2187 (1998) 701-703.

———, aud. gén., 17 juin 1998, *Ins. di Giovanni Paolo II* 21 (1998) 1389-1398; trad. fr., *DC* 2187 (1998) 708-709.

———, lettre enc. *Fides et ratio*, 14 sept. 1998, Cité du Vatican 1998.

———, aud. gén., 25 nov. 1998, *Ins. di Giovanni Paolo II* 21 (1998) 1085-1092.

———, mess. aux participants du Séminaire d'Etudes pour les Evêques organisé par le CPL en collaboration avec la CDF et la Congrégation pour les Evêques (Rome, 16-18 juin 1999), 18 juin 1999, in PONTIFICIO CONSILIO PER I LAICI, éd., *I movimenti ecclesiali nella sollecitudine pastorale dei vescovi*, *Laici Oggi* 4, Città del Vaticano 2000, 15-19; trad. fr., *Les mouvements ecclésiaux dans la sollicitude pastorale des évêques*, *Laïcs aujourd'hui* 4, Città del Vaticano 2000, 15-19.

———, lettre ap. *Novo millennio ineunte*, 6 janv. 2001, *AAS* 93 (2001) 266-309.

———, exh. ap. postsyn. *Pastores Gregis*, 16 oct. 2003, *AAS* 96 (2004) 825-924.

———, hom. des premières Vêpres de Pentecôte, 29 mai 2004, 4b, *Ins. di Giovanni Paolo II* 27 (2004) 712-714.

———, disc. d'inauguration de l'année judiciaire du Tribunal de la Rote Romaine, 29 janv. 2005, *AAS* 97 (2005) 164-166.

BENOÎT XVI, mess. à l'Eglise universelle au terme de la *Missa pro Ecclesia*, 20 avril 2005, avec les Cardinaux électeurs en la Chapelle sixtine, *Ins. di Benedetto XVI* 1 (2005) 1-13.

BENOÎT XVI, *Regina Coeli*, 15 mai 2005, *Ins. di Benedetto XVI* 1 (2005) 107-109.

———, disc. aux Jeunes devant la cathédrale de Cologne, XX^e^ JMJ, 18 août 2005, *AAS* 97 (2005) 902-905.

———, disc. de la veillée sur l'esplanade de Marienfeld, XX^e^ JMJ, 20 août, *AAS* 97 (2005) 882-887.

———, hom. de la célébration eucharistique sur l'esplanade de Marienfeld, XX^e^ JMJ, 21 août 2005, *AAS* 97 (2005) 887-892.

———, disc. aux membres de la Conférence des Evêques d'Allemagne, Cologne, 21 août 2005, *AAS* 97 (2005) 919-927.

———, mess. à l'Assemblée plénière de la CIVCSVA à l'occasion du 40^e^ anniversaire du décret *Perfectae caritatis*, 27 sept. 2005, *Ins. di Benedetto XVI* 1 (2005) 586-589.

———, disc. aux communautés du Chemin Néocatéchuménal, 12 janv. 2006, *AAS* 98 (2006) 128-130.

———, hom. de concélébration avec les nouveaux Cardinaux, 25 mars 2006, AAS 98 (2006) 329-332.

———, mess. aux participants du II^e^ Congrès Intern. des Mouvements ecclésiaux et des Communautés nouvelles (Rocca di Papa, 31 mai – 2 juin 2006), 22 mai 2006, *AAS* 98 (2006) 462-465; trad. fr., *DC* 2361 (1006) 620-621.

———, disc. aux Religieux et Religieuses, Séminaristes et représentants des Mouvements ecclésiaux au Sanctuaire de Częstochowa, 26 mai 2006, *AAS* 98 (2006) 469-472.

———, hom., veillée de Pentecôte avec les Mouvements ecclésiaux et Communautés nouvelles, Rome, 3 juin 2006, *AAS* 98 (2006) 503-510.

———, hom., solennité de Pentecôte, 4 juin 2006, *AAS* 98 (2006) 510-512.

———, *Regina caeli*, solennité de Pentecôte, 4 juin 2006, *Ins. di Benedetto XVI* 2/1 (2006) 769-771.

———, disc. aux Evêques de Suisse en visite «ad limina», 9 nov. 2006, *Ins. di Bendetto XVI* 2/2 (2006) 594-600.

———, disc. aux Evêques d'Allemagne (deuxième groupe) en visite *ad limina Apostolorum*, 18 nov. 2006, *Ins. di Bendetto XVI* 2/2 (2006) 633-640.

———, aud. gén., 7 févr. 2007, *Ins. di Benedetto XVI* 3/1 (2007) 166-172.

———, disc. aux Evêques amis du Mouvement des *Focolari* et de la Communauté *Sant'Egidio*, 8 févr. 2007, *Ins. di Benedetto XVI* 3/1 (2007) 175-178.

———, aud. gén., 14 févr. 2007, in *Ins. di Benedetto XVI* 3/1 (2007) 214-220.

BENOÎT XVI, disc. aux Curés et au Clergé du diocèse de Rome, 22 févr. 2007, *AAS* 99 (2007) 264-282.

———, exh. ap. postsyn. *Sacramentum caritatis*, 22 févr. 2007, *AAS* 99 (2007) 105-180; trad. fr., Città del Vaticano 2007.

———, disc. aux participants du pèlerinage à l'occasion des 25 ans de la reconnaissance pontificale de la Fraternité de *Communione e Liberazione*, 24 mars 2007, *Ins. di Benedetto XVI* 3/1 (2007) 556-558.

———, hom. de la célébration pénitentielle en préparation de la XXII[e] JMJ, en la Basilique vaticane, 29 mars 2007, *Ins. di Benedetto XVI* 3/1 (2007) 587-590.

———, disc. aux Evêques du Brésil, São Paolo, 11 mai 2007, *Ins. di Benedetto XVI* 3/1 (2007) 822-831.

———, disc. à la V[e] Conférence générale de l'Episcopat de l'Amérique Latine et des Caraïbes, Aparecida, 13 mai 2007, *AAS* 99 (2007) 445-460.

———, disc. aux Evêques de la Conférence épiscopale du Mozambique, en visite *ad limina Apostolorum*, 26 mai 2007, *Ins. di Benedetto XVI* 3/1 (2007) 922-927.

———, mess. pour la LXXXI[e] Journée mondiale missionnaire, 27 mai 2007, *AAS* 99 (2007) 460-464.

———, lettre ap. *Summorum Pontificum*, 7 juil. 2007, *AAS* 99 (2007) 777-781.

———, mess. pour la XXII[e] JMJ, 20 juil. 2007, *AAS* 99 (2007) 731-740.

———, disc. aux membres du Conseil exécutif des Unions Internationales des Supérieurs et des Supérieures généraux, 18 févr. 2008, *Ins. di Benedetto XVI* 4/1 (2008) 266-269.

———, télégramme de condoléances pour le décès de Chiara Lubich, fondatrice du Mouvement de *Focolari*, 14 mars 2008, *Ins. di Benedetto XVI* 4/1 (2008) 410.

———, *Regina caeli*, 11 mai 2008, *Ins. di Benedetto XVI* 4/1 (2008) 768-769.

———, disc. aux Evêques participants à un Séminaire d'Etudes organisé par le CPL (Rocca di Papa, 15-17 mai 2008) «Je vous demande d'aller au-devant des Mouvements avec beaucoup d'amour», 17 mai 2008, *Ins. di Benedetto XVI* 4/1 (2008) 809-812.

———, disc. de veillée à l'Hippodrome de Randwick, à l'occasion de la XXIII[e] JMJ, 19 juil. 2008, *AAS* 100 (2008) 558-566; trad. fr., *DC* 2408 (2008) 790-794.

———, hom. de la messe de conclusion de la XXIII[e] JMJ, Sydney, 20 juil. 2008, *AAS* 100 (2008) 544-550.

———, disc. en l'occasion du concert de Wiener Philharmoniker, 13 oct. 2008, *Ins. di Benedetto XVI* 4/2 (2008) 486-487.

BENOÎT XVI, disc. à la XIII[e] Conférence Intern. de la *Catholic Fraternity of Charismatic Covenant Communities and Fellloswhip*, 31 oct. 2008, *Ins. di Benedetto XVI* 4/2 (2008) 597-599.

———, disc. aux participants de l'Assemblée plénière du Conseil Pontifical pour les Laïcs, 15 nov. 2008, *Ins. di Benedetto XVI* 4/2 (2008) 670-673.

———, disc. à la Curie romaine en l'occasion des voeux de Noël, 22 décembre 2008, *Ins. di Benedetto XVI* 4/2 (2008) 910-919.

———, disc. à l'occasion des quarante ans de la présence du *Chemin Néocatéchuménal* à Rome, 10 janv. 2009, *Ins. di Benedetto XVI* 5/1 (2009) 42-45.

———, hom. en la solennité de Pentecôte, 31 mai 2009, *AAS* 101 (2009) 493-497.

———, *Regina caeli*, 31 mai 2009, *Ins. di Benedetto XVI* 5/1 (2009) 960-964.

———, lettre ap. *Aux Prêtres de l'Eglise catholique*, pour l'ouverture de l'Année sacerdotale, 16 juin 2009, *AAS* 101 (2009) 569-579.

———, *Angelus*, 24 janv. 2010, *Ins. di Benedetto XVI* 6/1 (2010) 110-114.

———, *Regina caeli*, 23 mai 2010, *Ins. di Benedetto XVI* 6/1 (2010) 772-776.

———, aud. gén., 1 sept. 2010, *Ins. di Benedetto XVI* 6/2 (2010) 136-142.

———, aud. gén., 19 janv. 2011, *Ins. di Benedetto XVI* 7/1 (2011) 93-103.

———, hom. de la messe de Pentecôte, 12 juin 2011, *Ins. di Benedetto XVI* 7/1 (2011) 831-835.

———, disc. aux nouveaux Evêques réunis par la Congrégation pour les Evêques et la Congrégation pour les Eglises orientales, 15 sept. 2011, *AAS* (2011) 655-658.

———, exh. ap. postsynodale *Africae munus*, 19 nov. 201, Città del Vaticano 2011.

———, disc. aux participants de la rencontre organisée par le Renouveau dans l'Esprit Saint, 26 mai 2012, *Ins. di Benedetto XVI* 8/1 (2012) 639-642.

———, hom. de Pentecôte, 27 mai 2012, *Ins. di Benedetto XVI* 8/1 (2012) 643-646.

———, mess. au Forum International de l'Action catholique, 10 août 2012, *Ins. di Benedetto XVI* 8/2 (2012) 71-73.

———, lettre ap. m. p. *Intima Ecclesiae natura*, 11 nov. 2012, *AAS* 104 (2012) 996-1004.

FRANÇOIS, hom. de Pentecôte, rencontre avec les Mouvements ecclésiaux et les Communautés nouvelles, 19 mai 2013, *AAS* 105 (2013) 450-452.

FRANÇOIS, hom. du matin dans la chapelle de la Maison Sainte Marthe, en la présence des Collaborateurs de la CIVCSVA, 12 juin 2013, [accès: 3.11.2014], w2.vatican.va/content/francesco/it/cotidie/2013/documents/papa-francesco-cotidie_20130612_progressismo-adolescente.html.

———, aud. gén., 30 oct. 2013 [accès: 19.11.2014], w2.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2013/documents/papa-francesco_20131030_udienza-generale.html.

———, aud. gén., 6 nov. 2013 [accès: 8.01. 2014], www.vatican.va/holy_father/francesco /audiences/2013/documents/ papa-francesco_20131030_udienza-generale_it.html.

———, exh. ap. *Evangelii gaudium*, 24 nov. 2013, *AAS* 105 (2013) 1019-1137; trad. fr., exh. ap. *Evangelii gaudium*, Città del Vaticano 2013.

1.5 *Documents des Synodes des Evêques* (en ordre chronologique)

SYNODE DES EVÊQUES, I^e^ Assemblée gén. ord., 29 sept.-29 oct. 1967, *Documentum quod circa recognitionem CIC discussum est*, *Comm.* 1 (1969) 77-100.

SYNODE DES EVÊQUES, II^e^ Assemblée gén. extraord. 25 nov.-8 déc. 1985, *Relatio finalis. Ecclesia sub Verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi*, Città del Vaticano 1985.

———, VII^e^ Assemblée gén. ord., 1-30 octobre 1987, *Lineamenta. De vocatione et missione laicorum in Ecclesia et in mundo viginti annis a Concilio vaticano II elapsis*; trad. fr., *Lineamenta. Instrumentum laboris. Vocation et mission des laïcs dans l'Eglise et dans le monde, vingt ans après le Concile Vatican II*, Paris 1985.

———, VII^e^ Assemblée gén. ord., 1-30 octobre 1987, *Instrumentum laboris. De vocatione et missione laicorum in Ecclesia et in mundo viginti annis a Concilio Vaticano II elapsis*; trad. fr., *Instrumentum laboris – Document de travail*. *Vocation et mission des laïcs dans l'Eglise et dans le monde, vingt ans après le Concile Vatican II*, Paris 1987.

———, VII^e^ Assemblée gén. ord., 1-30 octobre 1987, *Propositiones post disceptationem. De vocatione et missione laicorum in Ecclesia et in mundo viginti annis a Concilio Vaticano II elapsis*, *EV* 10/2103-1515.

———, VII^e^ Assemblée gén. ord., 1-30 octobre 1987, mess. final *Sui sentieri del Concilio*, *EV* 10/1516-1533.

———, IX^e^ Assemblée gén. ord., 2-29 octobre 1994, *Lineamenta*. *De vitae consecratae deque eius munere in Ecclesia et in mundo*; trad. fr., *Lineamenta. La vie consacrée et sa mission dans l'Eglise et dans le monde*, Cité du Vatican 1992.

SYNODE DES EVÊQUES, IX^e Assemblée gén. ord., 2-29 octobre 1994, *Instrumentum laboris. De vitae consecratae deque eius munere in Ecclesia et in mundo*; trad. fr. *Instrumentum laboris. La Vie consacrée et sa mission dans l'Eglise et dans le monde*, Cité du Vatican 1994.

———, IX^e Assemblée gén. ord., 2-29 octobre 1994, *Propositiones dei Padri al Papa*. *Identità communione missione*, *RegnoDoc* 39 (1994) 662-673.

1.6 *Documents du Saint-Siège* (en ordre alphabétique des noms des Dicastères)

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, lettre aux Evêques de l'Eglise catholique sur certains aspects de l'Eglise comprise comme communion, *Communionis notio*, 28 mai 1992, *AAS* 85 (1993) 838-850.

CONGREGATION POUR LES INSTITUTS DE VIE CONSACREE ET LES SOCIETES DE VIE APOSTOLIQUE, instruction *Congregavit nos in unum Christi amor*, 2 févr. 1994, *EV* 14/345-504.

CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS, éd., *I movimenti nella Chiesa.* Atti del Congresso mondiale dei Movimenti ecclesiali (Roma 27-29 maggio 1998), *LaOg* 2, Città del Vaticano 1999.

CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS, *La beauté d'être chrétien*. *Les mouvements dans l'Eglise*. Actes du II^e Congrès mondial des mouvements ecclésiaux et des communautés nouvelles (Rocca di Papa, 31 mai – juin 2006) et textes de la rencontre avec le Pape Benoît XVI lors de la Veillée de Pentecôte (Rome, 3 juin 2006), *LaH* 11, Città del Vaticano 2007.

———, éd., *Pasteurs et mouvements ecclésiaux*. Actes du Séminaire d'études pour Evêques «Je vous demande d'aller au-devant des mouvements avec beaucoup d'amour» (Rocca di Papa, 15-17 mai 2008), *LaH* 14, Città del Vaticano 2010.

CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS – CONGRÉGATION POUR LES EVÊQUES – CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, éd., *Les Mouvements ecclésiaux dans la sollicitude pastorale des Evêques*. Actes du Séminaire d'études pour Evêques (Rome, 16-18 juin 1999), *LaH* 4, Città del Vaticano 2000.

SACRÉE CONGREGATION POUR LES RELIGIEUX ET LES INSTITUTS SECULIERS, document *Religious and human promotion*, 12 août 1980, *EV* 7/431-504.

———, document *The contemplative dimension of religious life*, 12 août 1980, *EV* 7/505-537.

———, document *Essential elements in the Church's teaching on religious life as applied to institutes dedicated to works of the apostolate*, 31 mai 1983, *EV* 9/193-296.

SACRÉE CONGREGATION POUR LES RELIGIEUX ET LES INSTITUTS SECULIERS – SACRÉE CONGREGATION POUR LES EVEQUES, *Notae directivae pro mutuis relationibus inter Episcopos et Religiosos in Ecclesia. Mutuae Relationes*, 14 mai 1978, *AAS* 70 (1978) 473-506; trad. fr. *Notes directives. Mutuae Relationes*, *DC* 1748 (1978) 774-790.

1.7 *Sources et documents législatifs et canoniques* (en ordre alphabétique)

Code de Droit canonique, éd. Conférence des Evêques du Canada, Ottawa 1983.

Code de Droit canonique. Bilinque et annoté, éd. Université de Navarre – Université Saint-Paul, Montréal 2009[3].

Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium fontium annotatione auctus, éd. Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis, Città del Vaticano, 1995; *AAS* 82 (1990) 1045-1364.

Codex Iuris Canonici. Praefatione, fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus, éd. P. Gasparri, Romae 1919.

Codex Iuris Canonici. Auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus, 25 janv. 1983, Città del Vaticano 1983; *AAS* 75/2 (1983) 1-317; *Appendix. Corrigendas*, 22 sept. 1983, *AAS* 75/2 (1983), 321-324.

Codex Iuris Canonici. Auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus. Fontium, annotatione et indice analitico-alphabetico auctus, éd. Pontificia Commissio *CIC* Authentice Interpretando, Città del Vaticano 1989.

Codice di Diritto Canonico. *Testo ufficiale e versione italiana*, éd. Pontificia Università Lateranense, Pontificia Università Salesiana, Roma 1983.

Codice di Diritto Canonico commentato. *Testo ufficiale latino*. *Traduzione italiana*. *Fonti*. *Interpretazioni autentiche. Legislazione complementare della CEI*, éd. Redazione di *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, Milano 2001.

Codice di Diritto Canonico commentato. *Testo ufficiale latino*. *Traduzione italiana*. *Fonti*. *Interpretazioni autentiche,* éd. Redazione di *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, Milano 2011.

Código de Derecho Canónico. *Edición bilingüe comentada por los Profesores de la Facultad de Derecho Canonico de la Universidad Pontificia de Salamanca*, Madrid 2008[5].

Commento al Codice di Diritto Canonico, éd. P.V. Pinto, Città del Vaticano 2001[2].

Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali, éd. P.V. Pinto – D. Salachas, Città del Vaticano 2001.

COMMISSION PONTIFICALE POUR LA RÉVISION DU CIC (PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO), «Canones *LEF* qui in *CIC* inserendi sunt, si ipsa *LEF* non promulgabitur», *Comm.* 16 (1984) 91-96.

COMMISSION PONTIFICALE POUR LA RÉVISION DU CIC (PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO), *Codex Iuris Canonici*. *Schema Patribus Commissionis Reservatum*, Romae 1980.

———, *Codex Iuris Canonici*. *Schema Novissimum*, Civitas Vaticana 1982.

———, COETUS SPECIALIS STUDII «DE *LEGE ECCLESIAE FUNDAMENTALI*», *Acta et Documenta*, I-V, Romae 1963-1966; 1968-1969; 1969-1970; 1970-1974; 1974-1981 [archives PCCICR].

———, COETUS SPECIALIS STUDII «DE INSTITUTIS VITAE CONSECRATAE PER PROFESSIONEM CONSILIORUM EVANGELICORUM», *Acta et Documenta*, I/I-I/III (*Series prima*), Civitas Vaticana 1966-1968; 1968-1971; 1971-1974; II/I-II/II (*Series altera*), Civitas Vaticana 1977-1978; 1978-1980 [archives PCCICR].

———, COETUS STUDIORUM «DE INSTITUTIS VITAE CONSECRATAE» (*olim* «DE RELIGIOSIS», «DE INSTITUTIS PERFECTIONIS»), «Ex actis», *Comm.* 2 (1970) 168-181; 5 (1973) 47-69; 6 (1974) 72-93; 7 (1975) 63-92; 10 (1978) 160-179; 11 (1979) 22-66; 11 (1979) 296-321; 11 (1979) 322-346; 12 (1980) 130-187; 13 (1981) 151-211; 13 (1981) 325-407; 16 (1984) 196-239; 17 (1985) 113-147; 17 (1985) 240-260; 18(1986) 171-209; 25 (1993) 230-326; 26 (1994) 32-74; 26 (1994) 171-233; 27 (1995) 32-174; 27 (1995) 213-329; 28 (1996) 33-165.

———, COETUS STUDIORUM «DE LAICIS DEQUE ASSOCIATIONIBUS FIDELIUM», «Ex actis», *Comm.* 2 (1970) 89-97.

———, COETUS STUDIORUM «DE *LEGE ECCLESIAE FUNDAMENTALI*», «Ex actis», *Comm.* 2 (1969) 114-116; 2 (1970) 82-89; 2 (1970) 213-216; 3 (1971) 50-69; 5 (1973) 196-216; 12 (1980) 25-47; 13 (1981) 44-110.

———, COETUS STUDIORUM «DE POPULO DEI», «Ex actis», *Comm.* 12 (1980) 48-129.

———, *Disceptatio circa Relationem in Synodo Episcoporum habitam de opera Recognitionis CIC*, *Comm.* 12 (1980) 451-456.

———, «Principia quae *CIC* recognitionem dirigant», *Comm.* 1 (1969) 77-85.

———, «Principia quae Iuris Religiosorum recognitionem dirigant», *Comm.* 2 (1970) 170-173.

———, *Relatio Cardinalis Praesidis*, *Plenaria* de 1981, *Comm.* 13 (1981) 261-2267.

———, *Relatio complectens synthesim animadversionum ab Em.mis atque Exc.mis Patribus Commissionis ad Novissimum Schema CIC exhibitarum, cum responsionibus a Secretaria et Consultoribus datis*, Civitas Vaticana 1981, *Comm.* 14 (1982) 116-230; 15 (1983) 57-109.

———, *Schema canonum De Institutis Vitae Consecratae per professionem consiliorum evangelicorum*, Romae 1978.

COMMISSION PONTIFICALE POUR LA RÉVISION DU CIC (PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO), *Schema CIC iuxta animadversiones S.R.E. Cardinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasteriorum Curiae Romanae, Universitatum Facultatumque ecclesiasticarum necnon Superiorum IVC recognitum*, Civitas Vaticana 1980.

———, *Schema* LEF *cum Relatione* [1969], *RegDoc* 15 (1970) 14, 284-300.

———, *Schema* LEF. *Textus emendatus cum Relatione de ipso Schemate deque emendationibus receptis* [1971], Civitas Vaticana 1971; *RegDoc* 16 (1971) 6, 112-132.

———, *Schema* LEF, *RegDoc* 23 (1978) 14,482-493.

———, *Schema* LEF *seu Ecclesiae catholicae universae* LEF, Romae ianuario 1980, in COETUS SPECIALIS STUDII «DE *LEGE ECCLESIAE FUNDAMENTALI*», *Acta et Documenta*, V, 370-396.

———, *Schema* LEF *seu Ecclesiae catholicae universae* LEF, Romae aprilis 1980, in COETUS SPECIALIS STUDII «DE *LEGE ECCLESIAE FUNDAMENTALI*», *Acta et Documenta*, V, 410-451.

———, *Schemata canonum Novi Codicis Iuris Canonici* [*Reservatum*], I-II, Romae 1977-1978.

COMMISSION PONTIFICALE POUR LA REVISION DU CODE DE DROIT CANONIQUE ORIENTAL (PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENDO), *Schema canonum* «De Clericis et laicis» [1981], *Nuntia* 13 (1981) 81-119.

———, *Relatio* super *Schema canonum* «De Clericis» nella nuova revisione [1983], *Nuntia* 20 (1985) 59-127.

CONSEIL PONTIFICAL POUR L'INTERPRÉTATION AUTHENTIQUE DES TEXTES LÉGISLATIFS, éd., *Acta et Documenta PCCICR. Congregatio Plenaria diebus 20-29 octobris 1981 habita*, Civitas Vaticana 1991.

Digesta, in *Corpus Iuris Civilis*, éd. T. Mommsen – P. Krüger, Berolini 1922.

Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale, I, éd. L. Chiapetta – F. Catozzella – Al., Bologna 2011[3].

Incrementa in progressu 1983 Codicis Iuris Canonici, éd. Peters, N., Montréal (Québec) 2005.

Index verborum CIC, éd. A. Laver, Civitas Vaticana 1941.

Index verborum ac locutionum Codicis Iuiris Canonici, éd. X. Ochoa, Roma 1983.

Institutiones, in *Corpus Iuris Civilis*, éd. T. Mommsen – P. Krüger, Berolini 1922.

New Commentary on the Code of Canon Law, commissioned by The Canon Law Society of America, éd. J.P. Beal – J.A. Coriden – T.J. Green, New York 2000.

2. **Auteurs (oeuvres et articles)**

ACERBI, A., *Due ecclesiologie. L'ecclesiologia giuridica e l'ecclesiologia di comunione nella «Lumen gentium»*, Bologna 1975.

ACCADEMIES DE BERLIN – AL., [ACCADEAMIAE QUINQUE GERMANICARUM], éd., «Charisma», in *Thesaurus Linguae Latinae*, III, Lipsiae 1907, 995-996.

ALBERIGO G., éd., *Storia del Concilio Vaticano II*. I. *Il cattolicesimo verso una nuova stagione. L'annuncio e la preparazione, gennaio 1959 – settembre 1962*, Bologna 1995.

ALETTI, J.-N., *Israël et la loi dans la lettre aux Romains*, Paris 1998.

———, *Saint Paul. Epitre aux Ephésiens*, Paris 2001.

———, *Essai sur l'ecclésiologie des lettres de Saint-Paul*, Pendé 2009.

ALEXANDRE DE HALÈS, *Summa theologica* [*Summa Fratris Alexandrii*], éd. Collegium Sanctae Bonaventurae, Florentia 1948.

ALLO, E.-B., *Saint Paul. Première Epître aux Corinthiens*, Paris 1934.

ÁLVAREZ GÓMEZ, J., «Il carisma della vita religiosa dono dello Spirito alla Chiesa per il mondo. III. La vita religiosa come risposta alle necessità della Chiesa e del mondo in ogni circostanza storica», *VitaCon* 17 (1981) 477-497.

ANDRÉ, M. «Institution», in *Cours alphabétique et méthodique du Droit canon dans ses rapports avec le Droit civil ecclésiastique*, Paris 1852^2, 379-382.

ANDRÈS, D.J., «Le innovazioni nel Libro II Parte III del nuovo Codice di Diritto Canonico sugli IVC e sulle SVA (cann. 573-746)», *VitaCon* 19 (1983) 545-603.

———, «Codicis normae de Religiosis ab Adhortatione Ap. "Redemptionis Donum" confirmatae», *CRM* 65 (1984) 339-354.

ASTIGUETA, D.G., *La noción de laico desde el Concilio Vaticano II al CIC 83. El laico: «sacramento de la Iglesia y del mundo»*, TG/DC 38, Roma 1999.

AUBERT, R., «L'ecclésiologie au Concile du Vatican», in *Le Concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Eglise*, Gembloux 1960, 245-284.

———, *Vatican I*, Paris 1964.

———, «Organizzazione e funzionamento dell'assemblea», in M. GUASCO – E. GUERRIERO – F. TRANIELLO, éd., *Storia della Chiesa*. XXV/1. *La Chiesa del Vaticano II (1958-1978)*, Cinisello Balsamo 1994, 159-226.

AUBERT, R., «Lo svolgimento del Concilio», in M. GUASCO – E. GUERRIERO – F. TRANIELLO, éd., *Storia della Chiesa*. XXV/1. *La Chiesa del Vaticano II (1958-1978)*, Cinisello Balsamo 1994, 227-345.

———, «I testi conciliari», in M. GUASCO – E. GUERRIERO – F. TRANIELLO, éd., *Storia della Chiesa*. XXV/1. *La Chiesa del Vaticano II (1958-1978)*, Cinisello Balsamo 1994, 347-388.

AUBRY, J., «La fondamentale dimensione carismatica della vita consacrata», in Commissione mista Vescovi – Religiosi et Istituti secolari CEI, éd., *Vita consacrata, un dono del Signore alla sua Chiesa*, Torino 1993, 129-136.

Baptême dans l'Esprit et vocation chrétienne. Actes du colloque à l'Institut Catholique de Paris (23 mai 1994), numéro spécial de *Tychique* 114 (1995) 3-83.

BAUER, W., «Χάρισμα», in *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, 1952[4]; trad. anglaise *A Greek – English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago – Cambridge 1959[4], 887.

BAUER, W. – DANKER, F.W., «συμφέρον», in *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Litterature revised and edited by DANKER, F.W.*, Chicago and London 2000, 960.

BELLI, F., *Argumentation and Use of Scripture in Romans 9-11*, Roma 2010.

BENTIVEGNA, G., *Effusione dello Spirito Santo e doni carismatici. La testimonianza di Sant'Agostino*, Messina 1998; trad. fr., *Effusion du Saint-Esprit et dons charismatiques*. *Témoignage de Saint Augustin*, Nouan-le-Fuzelier 1992.

BERGER, K., «Χάρισμα», in H. BALTZ – G. SCHNEIDER, éd., *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen* Testament, Stuttgart 1992², III, 1102-1105; trad. it., *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento*, II, Brescia 1998, 1866-1889.

BERNARDIN DE SIENNE, «Sermo II. In Vigilia Nativitatis Domini», in ID., *Opera Omnia*, VII, *Sermones "De tempore" et "De diversiis"*, éd. PP. Collegii S. Bonaventurae, Florentiae 1959, 16-30.

BERTRAMS, W., «De Constitutione Ecclesiae "simul charismatica et institutionali"», *Periodica* 57 (1968) 281-330

———, «De aspectu ecclesiologico sacerdotii et magisterii Ecclesiae: premissae et conclusiones», *Periodica* 59 (1970) 515-562.

———, «De praemissis et principiis *LEF*», *Periodica* 60 (1971) 510-547.

———, «Communio, communitas et societas in Lege Fundamentali Ecclesiae», *Periodica* 61 (1972) 553-604.

BERTRAMS, W., «De natura Iuris Ecclesiae proprii notanda», *Periodica* 66 (1977) 567-582.

BETTENCOURT, E., «Carismas», in K. RAHNER, éd., *Sacramentum Mundi*, I, Barcelona 1972, 669-672.

BETTI, U., «Cronistoria della Costituzione», in G. BARAÚNA, éd., *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965, 131-154; in orig. port., G. BARAÚNA, éd., *A Igreja do Concilio Vaticano Segundo*, Petrópolis 1965.

BETTI, U., «In margine al nuovo Codice di Diritto canonico», *Anton.* 58 (1983) 628-647.

———, «Appunto sulla mia partecipazione alla revisione ultima del nuovo Codice di Diritto Canonico», in D.J. ANDRÉS GUTIÉRREZ, éd., *Il processo di designazione dei Vescovi. Storia, legislazione, prassi.* Atti del X° Symposium canonistico-romanistico (24-28 aprile 1995), Fs. U. Betti, Roma 1996, 27-45.

BEYER, J., «La vie consacrée dans l'Eglise», *Gr.* 44 (1963) 32-61.

———, «Una nuova disciplina della vita consacrata», in E. CAPELLINI, éd., *Problemi e prospettive di diritto canonico*, Brescia 1972, 147-164.

———, «Le deuxième projet de droit pour la vie consacrée», *StCan* 15 (1981) 87-129.

———, *Jean-Paul II aux religieuses et religieux, 1978-1980*, Coutances 1981.

———, *Jean-Paul II aux religieuses et religieux, 1981-1982*, Coutances 1983.

———, *Dal Concilio al Codice. Il nuovo Codice e le istanze del Concilio Vaticano II*, Bologna 1984.

———, «Le nouveau Code de Droit canonique. Esprit et Structures», *NRTh* 106 (1984) 360-382; 566-583.

———, «De novo iure circa vitae consecratae instituta et eorum sodales quaesita et dubia solvenda. I-III», *Periodica* 73 (1984) 411-450; 74 (1984) 525-554; 75 (1986) 525-596.

———, *Du Concile au Code de Droit Canonique. La mise en application de Vatican II*, Paris-Bourges 1985.

———, «La vie consacrée par les conseils évangéliques. Doctrine conciliaire et développements ultérieurs», in R. LATOURELLE, éd., *Vatican II. Bilan et perspectives. Vingt-cinq ans après (1962-1987)*, I, Montréal – Paris 1986, 81-103.

———, *Le droit de la vie consacrée*. I. *Normes communes*. II. *Instituts et sociétés*, Paris 1988.

———, *Renouveau du droit et du laïcat dans l'Eglise*, Paris 1992.

BIDAGOR, R., Conférence donnée au Colloque à l'Institut catholique de Paris [sans titre], mai 1970, *Comm*. 2 (1970) 115-126.

BOFF, L., *Igreja: Carisma e Poder. Ensaios de Ecclesiologia militante*, Petrópolis 1981.

BONAVENTURE, «De perfectione evangelica», in *Opera omnia Doctoris Seraphici Sancti Bonventurae*, V, *Quaracchi*, Florence 1841, 117-198.

VAN DEM BORN, A. – O'DOHERTY, E., «Charisma», in L.F. HARTMAN, éd., *Encyclopedic Dictionary of the Bible*, New York – Toronto – London 1963, 350-351; in orig. néerl., A. VAN DEM BORN, éd., *Bijbles woordenboek*, 1954-1957[2].

BARRETT, C.K., «Ethics and Eschatology: a résumé», in L. DE LORENZI, éd., *Dimensions de la vie chrétienne (Rm 12,1-13)*, Rome 1979, 221-235.

BOSCHI, B., «I carismi nella Sacra Scrittura», *Sacra Doctrina* 59 (1970) 357-381.

BOUYER, L., *L'Eglise de Dieu*, Paris 1970.

BOVER, J. M., «Los carismas espirituales en San Pablo», *EstBibl* 9 (1950) 295-328.

DE BOVIS, A., «Grâce d'état», in M. VILLER – F. CAVALLERA – J. DE GUIBERT – AL., éd., *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*,VI, Paris 1967, 750-763.

BOYER, C., «Carismi», in P. PACHINI – C. TESTORE – A. D. FRUTAZ, éd., *Enciclopedia Cattolica*, III, Città del Vaticano – Firenze 1949, 793-795.

BRESSOLETTE, C., «Vatican I», in J.-Y. LACOSTE, éd., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris 1998, 1200-1202.

BRIDE, A., «Institution», in G. JACQUEMET, éd., *Catholicisme hier – aujourd'hui – demain. Encyclopédie*, V, Paris 1962, 1792-1793.

BRAY, G. – ODEN, T.C., éd., *Ancient Christian commentary on Scripture. 1-2 Corinthians VII*, Chicago – London 1999.

BROWN, R.E., *An Introduction to the New Testament*, New York 1997; trad. it., *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia 2008[3].

BUDILLON, J., «La première épître aux Corinthiens et la controverse sur les ministères», *Istina* 16 (1971) 471-488.

BUTLER, B.C., «Institution et charismes», in *La Théologie du renouveau*. Actes du Congrès Intern. de Toronto (20-25 août 1967), Toronto 1968, 309-319.

BUZZETTI, C., *Dizionario base del Nuovo Testamento: greco-italiano*, Roma 1989.

CANTALAMESSA, R., «Le baptême dans l'Esprit», *Tychique* 128 (1997) 3-7.

———, *Sobria ebrezza dello Spirito*, I-II, Roma 1994; trad. fr., *Sobre ivresse de l'Esprit*, I-II, Paris 1995.

CANTALAMESSA, R., «Aproche historique», in F. MARTIN – R. CANTALAMESSA – A. TEVEIRA – M. HEALY, éd., *Dons et charismes dans la foi et la vie de l'Eglise*, Nouan-le-Fuzelier 2009, 59-77.

———, *Il canto dello Spirito. Meditazioni sul* Veni Creator, Milano 1998; trad. fr., *Viens, Esprit Créateur. Méditations sur le* Veni Creator, Nouan-le-Fuzelier 2008.

CAPRILE, G., éd., *Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II edite da* La Civiltà Cattolica, I-V, 1965-1969.

CARON, P.G., «Il concetto di "Institutio" nel diritto della Chiesa», *DE* 70/3 (1959) 328-367.

———, «Istituti ecclesiastici», in A. AZARA – E. EULA, éd., *Novissimo Digesto italiano*, IX, Torino 196, 222-230.

CARREZ, M., «Miracle. NT», in J.-J. VON ALLMEN, éd., *Vocabulaire biblique*, Neuchâtel 1954, 1964[3], 177-179.

CARREZ, M., «Questions de méthode. I.», in L. DE LORENZI, éd., *Charisma und Agape (1K 12-14)*, Rom 1983, 273-275.

CASTELLANO CERVERA, J., «*Lumen Gentium – Perfectae Caritatis – Vita consecrata*. Unità dinamica e novità di tre testi magisteriali sulla vita consacrata», *Inf.SCRIS* 22 (1996) 164-184.

———, «La *Vita consecrata*: radice cristologico-trinitaria, tratti costitutivi e missione», in CEI. COMMISSIONE EPISCOPALE PER LA VITA CONSACRATA. COMMISSIONE MISTA VESCOVI – ISTITUTI SECOLARI, éd., *La Vita consacrata alle soglie del terzo millennio alla luce dell'Esortazione apostolica post-sinodale*, Roma 1997, 37-68.

CASTILLO LARA, R.J., disc. du Pro-Président PCCICR, 3 févr. 1983, *Comm.* 15 (1983) 27-35.

———, «Le livre III du *CIC* de 1983», *ACan* 31 (1988) 17-54.

CENTI, T.S., «Introduzione», in S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica. La Legge evangelica*. *La Grazia*, II-II, qq. 106-114, éd. A. Centi, XIII, Firenze 1982, 81-99.

CERFAUX, L., *La théologie de l'Eglise suivant Saint Paul*, US 10, Paris 1942, 1948[2].

CHAILLET, P., «Introduction», in J.-.A. MÖHLER, *L'unité dans l'Eglise ou le principe du Catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles de l'Eglise*, US 2, Paris 1938, IX-XL.

CHANTRAINE, P., «Χάρις», *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. *Histoire des mots*, II, Paris 1980, 1247-1248.

CHAPELLE, A., «La vie religieuse dans le mystère de l'Eglise», *VieCon* (1979) 104-117.

CHENU, M.-D., «Moines, clercs, laïcs au carrefour de la vie évangélique du XII^e siècle», *Revue d'Histoire ecclésiastique* 49 (1954) 59-89.

CHEVALLIER, M.-A., *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, Neuchâtel 1966.

CIARDI, F., «La riscoperta del carisma dell'istituto», in C. SQUARISE – L. BERTAZZO, éd., *La vita consacrata. Un carisma da riscoprire nella Chiesa communione – missione*, Padova 1994, 175-204.

CIPRIANI, S., «Rapporto fra "carità" e "carismi" in 1Co 12,31a–14,1a», in L. DE LORENZI, éd., *Charisma und Agape (1 K 12–14)*, Rom 1983, 295-318.

DE CLERC, C., «Patrimoine», in R. NAZ, éd., *Dictionnaire de Droit Canonique*, Paris 1935, VI, 1265-1268.

COCCOPALMERIO, F., «De conceptu et natura Iuris Ecclesiae animadversiones quaedam», *Periodica* 66 (1977) 447-474.

CONGAR, Y., *Sacerdoce et laïcat*, Paris 1947.

———, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, Paris 1950.

———, «Corps mystique», in G. JACQUEMET, éd., *Catholicisme hier – aujourd'hui – demain. Encyclopédie*, III, Paris 1952, 212-213.

———, *Jalons pour une Théologie du Laïcat*, Paris 1954[2].

———, *La Tradition et les traditions*, I-II, 1960-1963, Paris.

———, «Vœux pour le Concile. Enquête parmi les chrétiens. I. Catholiques», *Esprit* 12 (1961) 691-700.

———, *Pour une Eglise servante et pauvre*, Paris 1963.

———, *Sainte Eglise. Etudes et approches ecclésiologiques*, *US* 41, Paris 1963.

———, «L'Eglise comme Peuple de Dieu», *Conc*(F) 1 (1965) 15-32.

———, *Esquisses du mystère de l'Eglise*, Paris 1966[3].

———, «En guise de conclusion», in ID., éd., *L'Eglise du Vatican II. Etude autour de la const. conciliaire sur l'Eglise*, US 51b, III, Paris 1966, 1365-1373; in orig. port., G. BARAÚNA, éd., *A Igreja do Concilio Vaticano Segundo*, Petrópolis 1965.

———, «Religion et institution», in P. BURKE – H. DE LUBAC, *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Paris 1967, 81-97.

———, *Cette Eglise que j'aime*, Paris 1968.

———, «L'Eglise. Une, sainte, catholique et apostolique. L'Eglise est catholique», in *Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut*, VII, XV, Paris 1970, 149-180; orig. allem., «Die Wesenseigenschaften der Kirche. Die Katholische Kirche», in J. FEINER – M. LÖHRER, éd., *Mysterium Salutis*. *Grundriss heilgeschichtlicher Dogmatik*, IV/1, Einsiedeln – Zürich – Köln 1972, 478-502.

CONGAR, Y., «Grâce en théologie catholique», in ID., éd., *Vocabulaire œcuménique*, Paris 1970, 213-221.

———, «Ministères et structuration de l'Eglise », *La Maison-Dieu* 102 (1970) 7-20.

———, *Ministères et communion ecclésiale*, Paris 1971.

———, «Les implications christologiques et pneumatologiques de l'ecclésiologie de Vatican II», in G. ALBERIGO, éd., *Les églises après Vatican II. Dynamisme et perspective.* Actes du Colloque Intern. de Bologne 1980, Paris 1981, 117-130.

———, *Le Concile de Vatican II. Son Eglise, peuple de Dieu et Corps du Christ*, Paris 1984.

———, «Introduction», in JEAN-PAUL II, exh. ap. *Les fidèles laïcs*, Paris 1989, I-IV.

———, *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris 1995[3].

CONZELMANN, H., «Χάρισμα», in F. MONTAGNINI – G. SCARPAT – O. SOFFRITTI, éd., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, XV, Brescia 1998, 606-616; in orig. allem., G. KITTEL – G. FRIEDRICH, éd., *Theologisches Wörtebuch zum Neuen Testament*, IX, Stuttgart 1973, 393-397.

CORECCO, E., «Aspetti della ricezione del Vaticano II nel Codice di Diritto Canonico», in G. ALBERIGO – J.-P. JOSSUA, éd., *Il Vaticano II e la Chiesa*, Brescia 1985, 333-397.

———, «Institution et charisme par rapport aux structures associatives dans l'Eglise», in P. LE GALL – F. FECHTER – B. WILDHABER éd., *Théologie et Droit canonique. Ecrits pour une nouvelle téhorie générale du Droit canon*, Fribourg 1990, 147-168.

———, «Il catalogo dei doveri-diritti del fedele nel CIC», in G. BORGONUOVO – A. CATTANEO, éd., *Ius et communio*. *Scritti di Diritto canonico*, I, Casale Monferrato – Lugano 1997, 486-521.

CORECCO, E., – GEROSA, L., *Il diritto della Chiesa*, Milano 1995.

CORNU, G., «Institution», in *Vocabulaire juridique*, Paris 1987, 488-489.

DAUVILLIES, J., «Les charismatiques», in G. LE BRAS, éd., *Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident*. II. *Les temps apostoliques. 1er siècle*, Paris 1970, 321-334.

DELPERO, C., *La Chiesa del Concilio. L'ecclesiologia nei documenti del Vaticano II*, Firenze 2004.

DE PAOLIS, V., «Gli istituti di vita consacrata nella Chiesa», in G. GHIRLANDA – V. DE PAOLIS – A. MONTAN, éd., *La vita consacrata*, Bologna 1983, 53-144.

DE PAOLIS, V., *La vita consacrata nella Chiesa*. Edizione rivista e ampliata, éd. V. Mosca, Venezia 2010[2].

DE SUTTER, A., «Carismi», in S. GAROFALO – T. FEDERICI, éd., *Dizionario del Concilio Vaticano Secondo*, Roma 1969, 673-675.

DHEILLY, J., «Charismes», in *Dictionnaire biblique*, Paris – Tournay 1964, 182-183.

DI NOLA, G., *Lo Spirito Santo Anima del Vaticano II*, Roma 1998.

DORTEL-CLAUDOT, M., *Que mettre dans les Nouvelles Constitutions, Règles ou Normes de vie des Congrégations religieuses?*, Paris 1977.

———, «Les nouvelles dispositions du Code concernant la Vie consacrée», *VieCon* 55 (1983) 186-200.

———, «L'œuvre de révision des constitutions des Instituts de vie consacrée», in R. LATOURELLE, éd., *Vatican II. Bilan et perspectives. Vingt-cinq ans après (1962-1987)*, I, Montréal – Paris 1986, 105-140.

———, «Les constitutions d'un institut (c. 587 §1 et 3)», in CONFÉRENCE FRANÇAISE DES SUPÉRIEURES MAJEURES – CONFÉRENCE DES SUPÉRIEURS MAJEURS DE FRANCE. COMITE CANONIQUE FRANÇAIS DES RELIGIEUX, éd., *Directoire canonique. Vie consacrée et sociétés de vie apostolique*, Paris 1986, 48-50.

———, «Les communautés nouvelles», *DocEpisc* 5 (1991) 1-16.

———, *Charisme, refondation permanente, regroupements*, éd. Conférence française des Supérieures Majeures, Paris 1994.

———, «Les communautés nouvelles», in COMITE CANONIQUE FRANÇAIS DES RELIGIEUX, éd., *Vie religieuse, érémitisme, consécration des vierges, communautés nouvelles*, Paris 1993, 209-243.

———, «Natura comunitaria dell'apostolato nella vita religiosa laicale», *Periodica* 83 (1994) 57-65.

———, *Communautés nouvelles et liberté d'association dans* l'Eglise. Cours donné aux Facultés Jésuites de Paris (Centre Sèvres, janvier 2005), Lyon 2006.

D'OSTILIO, F., *Storia del nuovo Codice di Diritto canonico. Revisione. Promulgazione. Presentazione*, Città del Vaticano 1983.

DUBOIS, J., «Institutio», in G. PELLICCIA – G. ROCCA, éd., *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, IV, Roma 1977, 1718-1732.

———, éd., «Institutuer. Institution. Institutionnel. Institut», 965-966, in *Le Lexis. Le dictionnaire érudit de la langue française*, Paris 1994, 965-966.

Du cœur de l'homme au corps de l'Eglise. Le baptême dans l'Esprit Saint. Actes du Colloque organisé à St Niklaus (Suisse) par la Communau-

té du Chemin Neuf en collaboration avec ICCRS (7-10 mars 2013), *Istina* 2-3 (2014) 115-311.

DUCROS, X., «Charismes», in M. VILLER – F. CAVALLERA – J. DE GUIBERT – AL., éd., *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, II/1, Paris 1953, 503-507.

DUPONT, J., «Les chapitres 12 et 13», in L. DE LORENZI, éd., *Charisma und Agape (1 Ko 12-14)*, Rom 1983, 275-280.

———, «Dimensions du problème des charismes», in L. DE LORENZI, éd., *Charisma und Agape (1 Ko 12-14)*, Rom 1983, 7-21.

ERDÖ, P., «La nozione dell'Istituzione nel CIC (osservazioni sul c. 86) », in R. AZNAR HIL, éd., *Magister canonistarum*, Fs. U. Navarrete, Salamanca 1994, 43-59.

ETXEBERRÍA, J.J., *Asunción de los consejos evangélicos en las asociaciones de fieles y movimientos eclesiales. Investigación teologico-canonica*, TG/DC 29, Roma 1989.

FABRE, L., «Communautés nouvelles en Eglise», *Prêtres diocésains* 1337/ 1338 (1996) 299-307.

———, «Communautés anciennes et communautés nouvelles», *VieCons* 70 (1998) 33-43.

———, «Chances nouvelles et risques anciens», *Tychique* 113 (1995)22.

FAMEREE, J.-M., «Le charisme de fondateur», *Lassalianum* 6 (1966) 5-106.

FANTAPPIÈ, C., «Spirito e istituzione. La prospettiva teologico-canonica», in *Politica e religione*. *Annuario di teologia politica*, Trento 2010-2011, 57-93.

FEE, G.D., «Doni dello Spirito», in R. PENNA, éd., *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Cinisello Balsamo 1999, 474-487; in orig. angl., G.F. HAWTHORNE – R.P. MARTIN – D.G. REID, éd., *Dictionary of Paul and His Letters*, Downers Grove (IL) 1993.

FELICI, P., disc. «Chiesa, communità di fede», 11 mars 1972, Tarante, *Communicatones* 4 (1972) 73-78.

FITZMYER, J.A., *Romans*, Broadway (NY) 1993; trad. it., A. PITTA, éd., *Lettera ai Romani. Commentario critico-esegetico*, Casale Monferrato 1999.

FOULKES, I., «Prima lettera ai Corinzi», in A.J. LEVORATTI – E. TAMEZ, – P. RICHARD, éd., *Nuovo commentario biblico. Atti degli Apostoli, Lettere, Apocalisse*, Roma 2006, 232-300.

FRANCO, G.G., *Appunti storici sopra il Concilio Vaticano*, éd. G. Martina, Roma 1972.

FRANÇOIS DE SYLVESTRE DE FERRARE, *Summa contra Gentiles cum commentariis* [*Commentarius Ferrariensis*]. III, 154. *De donis gratiae gratis datae*, in *Sancti Thomae Aquinatis Doctorae Angelici Opera Omnia, iussu edita Leonis, P. M.*, éd. Studium Fratrum Praedictorum, XIV, Romae 1926, 449-457.

FRANSEN, P., «La communion ecclesiale, principe de vie», in G. ALBERIGO, éd., *Les Eglises après Vatican II. Dynamisme et prospective.* Actes du Colloque Intern. de Bologne 1980, Paris 1981, 185-206.

FRISQUE, J., «L'ecclésiologie au XXe siècle», in R. VANDER GUCHT – H. VORGRIMLER, éd., *Bilan de la théologie du XX^e siècle*, II, Tournai-Paris-Freiburg/Br. 1970, 412-456.

FROSINI, V., «Istituzione», in A. AZARA – E. EULA, éd., Novissimo *Digesto italiano*, IX, Torino 1965, 266-269.

FUERTES BILDARRAZ, J.B., «Ludus verborum (Religionum fundatores)», *CRM* 61 (1980) 337-350.

———, «Charisma et Vita religiosa. I-III», *CRM* 59 (1978) 211-227; 305-329; 60 (1979) 3-26.

GAFFIOT, F., «Indoles», in *Dictionnaire illustré latin-français*, Paris 1934, 806.

GALOT, J., «Carismi e ministeri, dono dello Spirito: loro specificità, differenze e correlazioni», in P. VANZAN – F. VOLPI, éd., *Lo Spirito Santo e la vita consacrata. Studi e saggi*, Roma 1999, 155-161.

———, «Le Christ révélateur, fondateur de l'Eglise principe de la vie ecclésiale», in R. LATOURELLE, éd., *Vatican II. Bilan et perspectives. Vingt-cinq ans après (1962-1987)*, I, Montréal – Paris 1988, 391-410.

GARCÍA MANZANEDO, V., *Carisma-ministerio en el Concilio Vaticano Segundo*, Madrid 1982.

GARCÍA, J.C.R. – ANDRÈS, D.-J. «De vita religiosa intra dynamismum Ecclesiae», *CRM* 73 (1982) 98-133.

GAUDEMET, J., «Natura specifica Legis ecclesialis. Introductio», in *Acta Congressus commemorativi primi centenarii Facultatis Iuris canonici (14-19 februarii 1977)*, *Periodica* 66 (1977) 517-519.

———, *Les sources du droit de l'Eglise en Occident. Du II^e au VII^e siècle*, Paris 1985.

———, «Théologie et droit canonique. Les leçons de l'Histoire», *RDC* 39 (1989) 3-13.

———, *Eglise et cité. Histoire du droit canonique*, Paris 1994.

———, *Les naissances du droit. Le temps, le pouvoir et la science au service du droit*, Paris 2001[3].

GELIN, A., «Fidélité de Dieu, fidélité à Dieu d'après l'Ancien Testament», *BVC* 15 (1956) 38-48.

GEORGE, A., – GRELOT, P., «Charismes», in X. LÉON-DUFOUR, éd., *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris 1981[5], 152-156.

GERARD, A.-M., «Charisme», in ID., *Dictionnaire de la Bible*, Paris 1996, 201-202.

GEROSA, L., *Carisma e diritto nella Chiesa. Riflessioni canonistiche sul "carisma originario" dei nuovi movimenti ecclesiali*, Milano 1989.

GEROSA, L., «La fondazione teologica del diritto canonico», in E. CORECCO – L. GEROSA, *Il diritto della Chiesa*, Milano 1993, 1-37.

GHIRLANDA, G., *Hierarchica communio. Significato della formula nella "Lumen Gentium*", TG, Roma 1980.

———, «La notion de la communion hiérarchique dans le Concile Vatican II», *ACan* 25 (1981) 231-254.

———, «De variis ordinibus et condicionibus iuridicis in Ecclesia», *Periodica* 71 (1982) 379-396.

———, «La vita consacrata nella struttura carismatico-istituzionale della Chiesa», in M. AUGE, éd., *Carisma e Istituzione*. *Lo Spirito interroga i religiosi*, Roma 1983, 163-180.

———, «De obligationibus et iuribus christifidelium in communione ecclesiali deque eorum adimpletione et exercitio» *Periodica* 73 (1984) 329-378.

———, «La tipologia degli Istituti di vita consacrata dal Concilio al nuovo Codice», *VitaCon* 21 (1985) 210-227.

———, «I movimenti nella comunione ecclesiale e loro giusta autonomia», *LaOg* 32-33 (1989-90) 41-63; trad. fr., «Les mouvements dans la communion ecclésiale et leur juste autonomie», *LaH* 32-33 (1989-1990) 41-63.

———, «Carisma (*Charisma*)», in *NDDC*, 128-130.

———, «Carisma collettivo di un istituto di vita consacrata», in *NDDC*, 130-133.

———, «Diritto canonico (*Ius canonicum*)», in *NDDC*, 350-357.

———, «Teologia del diritto (*Theologia iuris*)», in *NDDC*, 1054-1059.

———, «Alcuni punti in vista del Sinodo dei Vescovi sulla vita consacrata», *Periodica* 83 (1994) 67-91.

———, «L'*Instrumentum laboris* per il Sinodo sulla vita consacrata», *Periodica* 83 (1994) 437-468.

———, «Dimensione ecclesiologica della vita consacrata nel Sinodo dei Vescovi del 1994», *Periodica* 84 (1995) 655-685.

GHIRLANDA, G., «La vita consacrata nella Chiesa», *Inf.SCRIS* 20-21 (1994-1995) 94-131.

———, «L'Esortazione apostolica *Vita consacrata*: aspetti canonici», *Periodica* 85 (1996) 597-623.

———, «L'Esortazione apostolica *Vita consacrata*: aspetti teologici ed ecclesiologici», *Periodica* 85 (1996) 555-596.

———, «Sviluppo dell'ecclesiologia alla luce delle tre Esortazioni apostoliche post-sinodali *Christifideles laici – Pastores dabo vobis – Vita consecrata* e rapporto tra gli stati di vita», in CEI. COMMISSIONE EPISCOPALE PER LA VITA CONSACRATA. COMMISSIONE MISTA VESCOVI-RELIGIOSI-ISTITUTI SECOLARI, éd., *La vita consacrata alle soglie del terzo millennio alla luce dell'Esortazione apostolica post-sinodale*. Atti del Convegno Nazionale (Roma, Domus Mariae, 14-16 avril 1997), Roma 1997, 9-36.

———, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione. Compendio di diritto ecclesiale*, Cinisello Balsamo – Roma 2000[3].

———, «Perché un diritto nella Chiesa», *Periodica* 90 (2001) 389-413.

———, «Criteri di organizzazione del popolo di Dio e di inserzione delle persone nell'economia della salvezza alla luce del libro II del CIC 1983», in P. ERDÖ – P. SABÓ, éd., *Territorialità e personalità nel diritto canonico ed ecclesiastico*. Atti del XI° Congresso Internazionale di Diritto canonico e del XV° Congresso Internazionale della Società per il Diritto delle Chiese Orientali (Budapest, 2-7 settembre 2001), Budapest 2002, 93-122.

———, «La Chiesa come società nell'economia della Chiesa sacramento di salvezza», in *Iuri canonico quo sit Christi Ecclesia felix*, Fs. J. Manzanares Marijuán, Salamanca 2002, 101-131.

———, *Ius gratiae – ius communionis*, Roma 2003[3].

———, «Diritti fondamentali e carismi nella Chiesa», in ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA, éd., *I diritti fondamentali del fedele. A venti anni dalla promulgazione del Codice.* Atti del XXXV° Congresso Nazionale di Diritto Canonico (Ariccia, 8-11 settembre 2003), Città del Vaticano 2004, 7-28.

———, «Fondamenti teologici del diritto ecclesiale», in J. CONN – L. SABBARESE, éd., *Iustitia in caritate*, Fs. V. De Paolis, Roma 2005, 123-141.

———, «Istituzione», in G. CALABRESE – P. GOYRET – O.F. PIAZZA, éd., *Dizionario di Ecclesiologia*, Roma 2010, 770-784.

———, «Il Libro II del Codice di Diritto Canonico alla luce del Vaticano II», *Periodica* 102 (2013) 403-446.

GHIRLANDA, G., *Il diritto nella Chiesa mistero di communione. Compendio di diritto ecclesiale*, Roma 2014.

GONZÁLES HERNÁNDEZ, O., «La nouvelle conscience de l'Eglise et ses présupposés historico-théologiques», in Y. CONGAR, éd., *L'Eglise du Vatican II*, US 51b, Paris 1966, 175-209; in orig. port., G. BARAÚNA, éd., *A Igreja do Concilio Vaticano Segundo*, Petrópolis 1965.

GRANDERATH, T., éd., *Constitutiones Dogmaticae Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani ex ipsiis eius actis explicatae et illustratae*, Friburgi Brisgoviae 1892.

GRASSO, D., «I carismi nella Chiesa antica», *Augustinianum* 20 (1980) 671-686.

———, *I carismi nella Chiesa*, Teologia e storia, Brescia 1982.

GRELOT, P., «Miracles de Jésus et démonologie juive», in X. LÉON-DUFOUR, éd., *Les miracles de Jésus*, Paris 1977, 59-72.

GROOTAERS, J., *Actes et acteurs à Vatican II*, Leuven 1998.

GUILLET, J., «Discernement des esprits. I. Dans l'Ecriture», in M. VILLER – F. CAVALLERA – J. DE GUIBERT – AL., éd., *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, III, Paris 1957, 1222-1247.

———, «Esprit», in X. LÉON-DUFOUR, éd., *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris 1981[5], 388-401.

———, «Grâce», in X. LÉON-DUFOUR, éd., *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris 1981[5], 512-517.

GUILLIEN, R. – VINCENT, J., éd., «Institution», in *Lexique de termes juridiques*, Paris 1985.

GUTTIÉRREZ, A., «Schema canonum a. 1980 emendatorum de IVC per consiliorum evangelicorum professionem», *CRM* 61 (1980) 193-207.

———, «Istituti di Perfezione cristiana», in G. PELICCIA, G. ROCCA, éd., *Dizionario di Perfezione*, V, Roma 1978, 75-106.

HASENHÜTTL, G., *Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche*, Freiburg 1970; trad. it., *Carisma, principio fondamentale per l'ordinamento della Chiesa*, Bologna 1973.

HEGGE, C., *Il Vaticano II e i Movimenti ecclesiali. Una recezione carismatica*, Roma 2001.

HERRANZ, J., «Le statut juridique des laïcs: L'apport des documents conciliaires et du *Code de droit canonique*», *StCan* 19 (1985) 229-257.

———, «Génésis y elaboración del nuevo Código de Derecho Canónico», in A. MARZOA – J. MIRAS – R. RODRÍGUEZ-OCAÑA, éd., *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, Pamplona 1996, I, 157-205.

HOGAN, W.F., «Canonical Room for Charisms» *RFR* 52 (1993) 596-601.

ISTITUTO PER LE SCIENZE RELIGIOSE DI BOLOGNA, éd., *Legge e Vangelo. Discussione su una legge fondamentale per la Chiesa*, Brescia 1972.

ITURRIOZ, D., «Carismas. De la encíclica "Mystici corporis" al Concilio Vaticano», *EstEcl* 30 (1956) 481-494.

———, «Los carismas en la Iglesia. La doctrina carismal en la Consitución "Lumen gentium"», *EstEcl* 43 (1968) 181-223.

JOURNET, C., *L'Eglise du Verbe incarné. Essai de théologie spéculative*. II. *Sa structure interne et son unité catholique*, Paris 1951.

———, «Le caractère théandrique de l'Eglise source de tension permanente», in Y. CONGAR, éd., *L'Eglise du Vatican II*, US 51b, Paris 1966, 299-311; in orig. port., G. BARAÚNA, éd., *A Igreja do Concilio Vaticano Segundo*, Petrópolis 1965.

KASPER, W., «La función del presbítero en la Iglesia», *SelTeol* 8 (1969) 351-359.

———, «L'Eglise comme Communion. Un fil conducteur dans l'ecclésiologie de Vatican II», *Com*(F) 12/1 (1987) 15-31.

KNOCH, O., «Los dones del Espíritu en la Iglesia: Visión de san Pablo», in X. PICAZA – N. SILANES, éd., *Los carismas en la Iglesia. Presencia del Espíritu Santo en la historia*, Salamanca 1999, 315-399.

KOCH, R., «L'imitation de Dieu dans la morale de l'Ancien Testament», *Studia Moralia* 2 (1964) 73-88.

KUDASIEWICZ, J., *Odkrywanie Ducha Świętego*, Kielce 1998.

KÜNG, H., «La structure charismatique de l'Eglise», *Conc*(F) 4 (1965) 43-59.

———, *L'Eglise*, Paris 1968.

LADARIA, L.F., *El Dios Vivo y Verdadero. El mistero de la Trinidad*, Salamanca 1998.

LAFONT, G., «L'Esprit-Saint et le droit dans l'institution religieuse», *VS.S* 82 (1967) 473-501.

LAGRANGE, M.-J., *Evangile selon saint Matthieu*, Paris 1922; 1948[8].

LAMARCHE, P., «Les miracles de Jésus selon Marc», in X. LÉON-DUFOUR, éd., *Les miracles de Jésus*, 213-226.

LAMBIASI, F. – VITALI, D., *Lo Spirito Santo*: *mistero e presenza*. *Per una sintesi di pneumatologi*a, Bologna 2005.

LAMPE, G. W. H., «Χάρισμα», in ID., éd., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, 1518-1519.

LAURENTIN, R., *Bilan du Concile Vatican II. Histoire – Textes – Commentaires*, Paris 1967.

———, «Les charismes: précision de vocabulaire», *Conc*.(F) 129 (1977) 13-22.

LAURENTIN, R., «La discussion d'ensemble», in *L'Esprit Saint*, Théologie 10, Bruxelles 1984[2], 200-221.

———, *L'Esprit Saint, cet inconnu. Découvrir son expérience et sa personne*, Paris 1997.

LE BRAS, G., «Introduction», in G. LE BRAS, éd., *Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident*. I. *Prolégomènes*, Paris 1955, 3-20.

———, «Avant-propos», in G. LE BRAS, éd., *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*. I/I. *Préliminaires*. I*nstitutions ecclésiastiqes de la chrétienté médiévale*, Paris 1959, 9-15.

LE BRAS, G. – CH. LEFEBVRE – J. RAMBAUD, éd., *Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident*. VII. *L'Age classique (1140-1378). Sources et Théorie du Droit*, Paris 1965.

LECLERCQ, H., «Charismes», in F. CABROL – H. LECLERCQ, éd., *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, III/I, Paris 1913, 579-598.

VAN LEEUWEN, B., «La participation universelle à la fonction prophétique du Christ», in Y. CONGAR, éd., *L'Eglise du Vatican II*, US 51c, Paris 1966, 425-455; in orig. port., G. BARAÚNA, éd., *A Igreja do Concilio Vaticano Segundo*, Petrópolis 1965.

LEGASSE, S., «Les miracles de Jésus selon Matthieu», in X. LÉON-DUFOUR, éd., *Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament*, Pars 1977, 227-247.

LÉMONNYER, A., «Charismes», in F. VIGOUROUX – L. PIROT, éd., *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, I, Paris 1928, 1233-1243.

LÉMONNYER, A. – CERFAUX, L., *Théologie du Nouveau Testament*, Paris 1963.

LÉMONON, J.-P., «L'esprit saint dans le Corpus paulinien», in F. VIGOUROUX – L. PIROT, éd., *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, XI/60, 60-61, 192-327.

LÉON-DUFOUR, X., «Charisme», in *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris 1975[2], 160-161.

———, «Approches diverses du miracle», in ID., éd., *Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament*, Paris 1977, 11-39.

———, «Conclusion», in ID., éd., *Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament*, Paris 1977, 355-374.

———, «Ministère», in *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris 1975[2], 369-370.

———, «Miracle», in *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris 1975[2], 370-371.

———, *Les miracles de Jésus*, Paris 1979.

LOMBARDÍA, P., «Relevancia de los carismas personales en el ordenamiento canónico», *IusCan* 9 (1969) 101-119.

———, «Carismi e Chiesa istituzionale», in *Studi in onore di Pietro Agostino d'Avack*, II, Milano 1976, 957-988.

LOTH, B. – MICHEL, A., «Charisme», in A. VACANT – E. MANGENOT – E. AMANN, *Dictionnaire de Théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire. Tables générales*, Paris 1951, 582-583.

DE LUBAC, H., *Méditation sur l'Eglise*, Théologie 27, Paris 1953[2].

———, «Liminaire», in Y. CONGAR, éd., *L'Eglise du Vatican II. Etudes autour de la const. conciliaire sur l'Eglise*, II, US 51b, Paris 1966, 25-31; in orig. port., G. BARAÚNA, éd., *A Igreja do Concilio Vaticano Segundo*, Petrópolis 1965.

———, *Paradoxe et mystère de l'Eglise*, Paris 1967.

———, *Petite catéchèse sur Nature et Grâce*, Paris 1980.

LYONNET, S., «Agapè et charismes selon 1*Co* 12,31», in L. DE LORENZI, éd., *Paul de Tarse apôtre du notre temps*, Rome 1979, 509-527.

———, *Quaestiones in Epistulam ad Romanos*, II, Romae 1962[2].

———, *Etudes sur l'Epître aux Romains*, Roma 1989.

MARTELET, G., *Les idées maîtresses de Vatican II*, Paris 1985[2].

MARTIN, D.B., *The Corinthian Body*, New Heaven (CT) – London 1995.

MARTIN, F. – R. CANTALAMESSA – A. TEVEIRA – M. HEALY, éd., *Dons et charismes dans la foi et la vie de l'Eglise*, Nouan-le–Fulzellier 2009.

MARTIN-ACHARD, R., «Miracle. AT», in J.-J. VON ALLMEN, éd., *Vocabulaire biblique*, Neuchâtel 1954, 1964[3], 177-179.

MAYEUR, J.-M., «La papauté après le concile. I. Paul VI après le Concile. Entre réforme et contestation», in J.-M. MAYEUR – C. L. PIETRI – A. VAUCHEZ – M. VENARD, *Histoire du christianisme*, XIII, Paris 2000, 127-138.

MAZZOTTI, S., *La libertà dei fedeli laici nelle realtà temporali (C. 227 CIC)*, TG/DC 78, Roma 2007.

MCDONNELL, K. – MONTAGUE, G.T., *Initiation and Baptism in the Holy-Spirit*, Collegeville, Minnesota 1991; trad. fr., *Baptême dans l'Esprit et initiation chrétienne. Témoignage des huit premiers siècles*, Paris 1993.

MENESSIER, A.-I., «Les charismes hier et aujourd'hui», *VSpir* 112 (1965) 708-724.

MENOUD, P. H., «Esprit Saint», in J.-J. von ALLMEN, éd., *Vocabulaire biblique*, Neuchâtel 1954, 1964[3], 93-95.

MILITELLO, C., *La Chiesa* "*Il Corpo Crismato*". *Tratto di ecclesiologia*, Roma 2003.

———, «Corpo di Cristo», in G. CALABRESE – P. GOYRET – O.F. PIAZZA, éd., *Dizionario di Ecclesiologia*, Roma 2010, 359-374.

MODUGNO, F., «Istituzione», in F. CALASSO, éd., *Enciclopedia del Diritto*, XXIII, Milano 1973, 69-96.

MOELLER, C., «Le ferment des idées dans l'élaboration de la Constitution», in Y. CONGAR, éd., *L'Eglise du Vatican II*, US 51b, Paris 1966, 85-120; in orig. port., G. BARAÚNA, éd., *A Igreja do Concilio Vaticano Segundo*, Petrópolis 1965.

MOHRMANN, C., «Les emprunts grecs dans la latinité chrétienne», *VigChr* 4 (1950) 193-211.

MOLINARI, P., «Caractère eschatologique de l'Eglise pérégrinante», in Y. CONGAR, éd., *L'Eglise du Vatican II*, US 51b, Paris 1966, 1193-1216; in orig. port., G. BARAÚNA, éd., *A Igreja do Concilio Vaticano Segundo*, Petrópolis 1965.

MOLINARI, P. – GUMPEL, P., «La dottrina della Costituzione dogmatica "Lumen Gentium" sulla vita consacrata», *VitaCon* 21 (1985) 1-137.

———, *Il capitolo VI "De Religiosis" della Costituzione dogmatica sulla Chiesa. Genesi e commento dottrinale alla luce dei documenti ufficiali*, Milano 1985.

MOLTMANN, J., *La fonte della vita. Lo Spirito e la teologia della vita*, Brescia 1998; trad. fr., *L'Esprit qui donne la vie. Une pneumatologie intégrale*, Paris 1999.

MONACI CASTAGNO, A., «Charismes», in F. VIAL, éd., *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, I, Paris 1990, 462-463; in orig. it., A. DI BERNARDINO, éd., *Dizionario enciclopedico del cristianesimo antico*, Genova 1983.

DE MONLÉON, A.-M., «L'expérience des charismes, manifestations de l'Esprit en vue du bien commun», *Ist* 21 (1976) 340-373.

———, *Charismes et ministères*, Paris 1995.

MONTAN, A., «Costituzioni. Attenzioni giuridiche», *SeqChr* 32 (2006) 172-190.

MONTINI, J.B., «Lettre au Card. A. Cicognani», in L.-J. SUENENS, «Aux origines du Concile Vatican II», *NRTh* 7 (1985) 18-21.

MOSCA, V., «Il carisma negli Istituti religiosi (cfr. can. 578)», in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO, éd., *La vita consacrata nella chiesa*. Atti del XXXII° Incontro di Studio (27 giugno – 1 luglio 2005), Milano 2006, 195-248.

MOTHON, J.-P., *Institutions canoniques à l'usage des Curies épiscopales, du Clergé paroissial et des familles religieuses, en conformité avec le Code de Droit Canonique et les Décisions plus récentes du Saint-Siège*. I. *Des Personnes*, Paris 1922.

MOULTON, M.A. – GEDEN, A.S., éd., «Χάρισμα», in *Concordance to the Greek Testament*. *Summary of Abbreviations*, Edinburgh 1978[5], XII et 1005.

MÜLLER, H., «De analogia Verbum Incarnatum inter et Ecclesiam (*LG* 8a)», *Periodica* 66 (1977) 499-512.

MUÑOZ IGLESIAS, S., «Los carismas, obra del Espíritu en la Iglesia», in *Vivir en el Espíritu*. VI[a] Semana de Teología Espiritual (Toledo, junio – lulio 1980), Madrid 1981, 241-245.

NIERMEYER, J. F. – C. VAN DE KIEFT, éd., «Charisma, carisma», in *Mediae Latinitatis Lexicon minus*. *Lexique latin médiéval – français, anglais*, Leiden 1976, 174.

NIERMEYER, J. F. – C. VAN DE KIEFT, «éd., «Instituere. Institutio», in *Mediae Latinitatis Lexicon minus*. *Lexique latin médiéval – français, anglais*, Leiden 1976, 546-547.

OCHOA, X., «Modus determinandi patrimonium constitutionale cuiusvis instituti perfectionis proprium», I-II, *CRM* 46 (1967) 337-350; 47 (1968) 97-111.

O'CONNNOR, E. D., *The Pentecostal Movement in the Catholic Church*, Notre-Dame (IL) 1971.

———, «Charisme et institution», *NRTh* 96 (1974) 3-19.

———, *Pope Paul and the Spirit*: *Charisms and Church Renewall in the Teaching of Paul VI*, Notre-Dame (IL) 1978.

ODELAIN, O. – SEGUINEAU, R., «Grâce», in *Concordance thématique du Nouveau Testament*, Paris 1989, 311-317.

ÖRSY, L. M., *Open to the Spirit*, Washington – Cleveland 1968; trad. fr., *Pour un renouveau de la vie religieuse*, Paris 1970.

OLIVIER, B., «Il carisma della vita religiosa dono dello Spirito alla Chiesa per il mondo. I: Il carisma della vita religiosa nel Concilio e nei documenti post-Conciliari», *VitaCon* 17 (1981) 323-340.

PASQUIER, J.-M., *L'Eglise comme sacrement*. *Le développement de l'idée sacramentelle de l'Eglise de Möhler à Vatican II*, Fribourg 2008.

PASSAGLIA, C., *Del necessario a concedere alla ragione toltane la regola dall'analisi della fede*. Dissertazione letta all'Accademia di Religione cattolica li 19 agosto 1847, Roma 1851.

PELLITERO, R., «La reflexión contemporánea sobre los carismas y su papel en la estructuraración de la Iglesia», in J.R. VILLAR, éd., *Iglesia. Ministerio episcopal y ministerio petrino*, Madrid 2004, 49-64.

PENNA, R., *Lettera ai Romani. II. Rm 6-11. Versione e commento*, Bologna 2006.

PERROT, C., «Charisme et institution chez S. Paul», *RSR* 71 (1983) 81-92.

———, «L'Esprit Saint chez Paul», in M. SEVIN, éd., *L'Esprit Saint dans la Bible*, CaE 52, Paris 1985, 51-59.

PHILIPON, M.-M., *Les dons du Saint-Esprit*, Toulouse 1964.

PHILIPS, G., *Pour un christianisme adulte*, Paris 1962.

———, «Deux tendances dans la théologie contemporaine. En marge du II^e^ Concile du Vatican», *NRTh* 3 (1963) 225-238.

———, *L'Eglise et son mystère au II^e^ Concile du Vatican. Histoire, texte, et commenataire de la const. Lumen Gentium*, I-II, Tournai – Paris 1967-1968.

PIÉ I NINOT, S., *Ecclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Salamanca 2006; trad. it., *Ecclesiologia. La sacramentalità della comunità cristiana*, Brescia 2008.

PIGNA, A., *La vita religiosa. Teologia e sppiritualità*. I. *La consacrazione*, Caprarola (Viterbo) 1982.

PIOLANTI, A., «Vaticano I», in P. PALAZZINI, éd., *Dizionario dei Concili*, VI, Roma 1967, 49-56.

PIRONIO, E., *Le monde te cherche. Retraite au Vatican. 1974*, Québec 1993.

PLATON, *La République*, G. Leroux, éd., Paris 2002.

POLLET, J.V.-M., «Charisme», in G. JACQUEMET, éd., *Catholicisme hier – aujourd'hui – demain. Encyclopédie*, II, Paris 1949, 956-959.

———, «Les Charismes», in M.-D. CHENU – A.-M. HENRY, éd., *Initiation à la théologie*, III, Paris 1952, 1081-1108.

PRAT, F., *La Théologie de Saint Paul*, I-II, Paris 1908 et 1923^6^.

RAHNER, K., *Das Dynamische in der Kirche*, Freiburg-im-Brisgau 1958; trad. fr., *Eléments dynamiques dans l'Eglise*, Quaestiones disputatae 5, Bruges1967.

———, *Serviteurs du Christ. Réflexions sur le sacerdoce à l'heure actuelle*, Paris 1969.

RAHNER, K., – VORGRIMLER, H., «Charisma», in *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg-im-Breisgau 1961; trad. fr., «Charisme», in *Petit Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris 1970, 66-67.

RAMBALDI, G., «Uso e significato di "Carisma" nel Vaticano II. Analisi e confronto dei due passi conciliari sui carismi», *Gr.* 56 (1975) 141-162.

———, «Il carisma della vita religiosa. Note e rilievi», *VitaCon* 3 (1978) 149-157.

RAMBALDI, G., «Carismi e laicato nella Chiesa. Teologia dei carismi, comunione et corresponsabilità dei laici nella Chiesa», *Gr.* 68 (1987) 57-101.

RATZINGER, J., «Les implications pastorales de la doctrine de la collégialité des évêques», *Conc*(F) 1 (1965) 33-55.

———, *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche*, München 1954; trad. it., *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, Milano 1971.

———, «Lo Spirito Santo come "Communio". Sul rapporto fra pneumatologia e spiritualità in Agostino», in C. HEITMANN – H. MÜHLEN, éd., *La riscoperta dello Spirito. Esperienza e teologia dello Spirito Santo*, Milano 1977, 251-267; in orig. allem., ID., éd., *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, München 1974.

———, «L'ecclesiologia del Vaticano II», in J. RATZINGER – AL., éd., *La Chiesa del Concilio*, Milano 1985.

———, «I movimenti ecclesiali e loro collocazione teologica nella Chiesa», *RegnoDoc* 818 (1998) 399-407, in PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS – AL., éd., *I movimenti nella Chiesa.* Atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali (Roma, 27-29 maggio 1998*)*, La0g 2, Città del Vaticano 1999, 23-51.

———, hom. de la Messe pour l'élection du Pape, 18 avril 2005, *AAS* 97 (2005) 685-689.

———, «Préface», in R. CANTALAMESSA, *Viens, Esprit Créateur. Méditations sur* Veni Creator, Nouan-le-Fuzelier 2008, 9-12; orig. allem., «Vorvort», in R. CANTALAMESSA, *Komm, Schöpfer Geist. Betrachtungen zum Hymnus* Veni Creator Spiritus, Freiburg – Basel – Wien 1999/2007.

RATZINGER, J. – MESSORI, V., *Rapporto sulla fede,* Cinisello Balsamo 1985; trad.fr., *Entretien sur la foi*, E. GAGNON, éd., Paris 1985.

REGAMEY, P.R., «La vie religieuse, vie "pneumatique"», *VieCon* 4 (1969) 193-213.

REY, A., éd., «Instituer. Instituant. Institut», in ID., éd., *Dictionnaire historique de la langue française*, II, Paris 2006, 1850-1851.

ROCCA, G., «Il carisma del fondatore», *Clar* 34 (1994) 31-105.

RÓDENAS, A., «Visión general: Los carismas en la Biblia», in X. PICAZA – N. SILANES, éd., *Los carismas en la Iglesia. Presencia del Espíritu Santo en la historia*, Salamanca 1999, 213-258.

RODRÍGUEZ, E., «Israel en la historia de la salvación, según Rom 11,25-32», *CTom* 105 (1978) 3-35.

ROMANO, A., «Carisma», in E. ANCILLI, éd., *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, I, Roma 1990^2, 422-430.

ROMANO, A., «Carisma», in T. GOFFI – A. PALAZZINI, éd., *Dizionario teologico della vita consacrata*, Milano 1994, 169-184; in orig. esp., A.A. RODRÍGUEZ – J.M. CANALS CASAS, éd., *Diccionario Teológico de la Vida consagrada*, Madrid 1991.

RONDET, H., *Vatican I*, Paris 1962.

ROSSANO, P., «Lettere ai Corinzi», in ID., *Le lettere di San Paolo*, Cinisello Balsamo 1988, 91-225.

ROUCO VARELA, A.M., «Carismas institucionales y personales», in *Vivir en el Espíritu.* VI Semanas de Teología Espiritual (Toledo, 30 juin – 4 juillet 1980), Madrid 1980, 75-92.

ROVIRA BELLOSO, J. M., «Los carismas según el Concilio Vaticano II», *Est-Trin* 10 (1976) 77-94.

RUIZ JURADO, M., «Vie consacrée et charismes des fondateurs», in R. LATOURELLE, éd., *Vatican II. Bilan et perspectives. Vingt-cinq ans après (1962-1987)*, I, Montréal – Paris 1986, 13-35.

SAID, M., «De vita consecrata per consilium evangelicorum professionem: eius relatio ad baptisma, ad charisma, ad missionem instituti», *Periodica* 67 (1978) 361-371.

SÁNCHEZ BOSCH, J., «Le Corps du Christ et les charismes dans l'épître aux Romains», in L. DE LORENZI, éd., *Dimensions de la vie chrétienne (Rm 12-13)*, Rome 1979, 51-83.

SARTORI, L., «Carismi», in G. BARBAGLIO – S. DIANICH, éd., *Nuovo dizionario di teologia*, Alba 1977, Roma 1979[2], 79-98.

SASTRE SANTOS, E., «Aproximación a los orígenes de un instituto de perfección», *Clar* 20 (1980) 179-248.

———, «Institución y "crisis de identidad" en un instituto de perfección», *Clar* 23 (1983) 211-270.

SASTRE SANTOS, E., «Communio IVC cum Sede Apostolica. Variaciones sobre el can. 592», *CRM* 66 (1985) 5-41.

SCHLIER., H., «Origen, venida y efectos del Espíritu Santo en el Nuevo Testamento», in X. PICAZA – N. SILANES, éd., *Los carismas en la Iglesia. Presencia del Espíritu Santo en la historia*, Salamanca 1999, 127-141.

SCHNACKENBURG, R., *Die Kirche im Neuen Testament. Ihre Wirklichkeit und theologische Deutung. Ihr Wesen und Geheimnis*, Freiburg-Im-Breisgau 1961; trad. fr., *L'Eglise dans le Nouveau Testament. Réalité et signification théologique. Nature et mystère de l'Eglise*, US 47, Paris 1964.

SCHOENMAECKERS, M. J., *Genèse du chapitre VI* "De Religiosis" *de la const. dogmatique sur l'Eglise* "Lumen Gentium", Rome 1983.

SCHÜRMANN, H., «Les charismes spirituels», in Y. CONGAR, éd., *L'Eglise du Vatican II*, US 51b, Paris 1966, 541-573; in orig. port., G. BARAÚNA, éd., *A Igreja do Concilio Vaticano Segundo*, Petrópolis 1965.

SCHWYZER, E., *Griechische Grammatik auf der Grundlage von Karl Brugmanns griechischer Grammatik*, I-II, München 1939.

SEMMELROTH, O., «L'Eglise, nouveau Peuple de Dieu», in Y. CONGAR, éd., *L'Eglise du Vatican II*, US 51b, Paris 1966, 395-409; in orig. port., G. BARAÚNA, éd., *A Igreja do Concilio Vaticano Segundo*, Petrópolis 1965.

SERR, J., «Permanence des charismes dans la vie de l'Eglise. Le témoignage des Pères de l'Eglise», *Tychique* 132 (1998) 45-56.

SILANES, N., «Presentación. Los carismas en el marco de la eclesiología trinitaria», in X. PICASA – N. SILANES, éd., *Los carismas en la Iglesia. Presencia del Espíritu Santo en la historia*, Salamanca 1999, 9-30.

SOBAŃSKI, R., «Charisma et norma iuridica», in PONTIFICIUM CONSILIUM LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, éd., *Ius in vita et in missione Ecclesiae*. Acta Symposii Internationalis Iuris Canonici (19-24 aprilis 1993), Civitas Vaticana 1994, 75-90.

SUÁREZ, F., *De fide*. I, VIII, in C. BERTON, éd., *Opera omnia. Editio nova*, XII complectens, Parisiis 1858, 219-243.

———, *De gratia Dei*. III, IV-V, in C. BERTON, éd., *Opera omnia. Editio nova*, VII, Parisiis 1857, 130-178.

SUENENS, L.-J., *Une nouvelle Pentecôte*?, Bar-le-Duc 1974.

———, «Aux origines du Concile Vatican II», *NRTh* 107 (1985) 3-21.

SUGAWARA, Y., «Concetto teologico e giuridico del "carisma di fondazione" degli istituti di vita consacrata», *Periodica* 91 (2002) 239-271.

SULLIVAN, F.A., *Charisms and Charismatical Renewal. A Biblical and Theological Study*, Ann Arbor (Michigan) 1982; trad. fr., *Charismes et Renouveau charismatique. Une étude biblique et théologique*, Paris 1988.

SWEENEY, B.J.A., *The patrimony of an Institute in the Code of Canon law: a study of Canon 578*, Roma 1995.

TETTAMANZI, D., «La Chiesa Mysterium, Communio, Missio come structura portante della "Christifideles Laici"», *LaOg* 32-33 (1989-90) 19-32; trad. fr., «L'Eglise mysterium, communio, missio, charpente de "Christifideles Laici"», *LaH* 32-33 (1989-90) 17-31.

VON TEUFFENBACH, A., éd., *Konzilstagenbuch mit Erläuterungen und Akten aus der Arbeit der Theologischen Kommission II. Vatikanisches Konzil. Sebastian Tromp – Diarium Secretarii Commissionis Theologicae Concilii Vaticani II Sebastiani Tromp. Adiuncti documentis variis. Commissio Praeparatoria (1960-1962)*, I/1-I/2, Rom 2006.

THÉOBALD, C., «Troisième phase: De Vatican I aux années 1950: Révélation, foi et raison, inspiration, dogme et Magistère infaillible», in B. SESBOÜÉ – C. THÉOBALD, *Histoire des dogmes*. IV. *La Parole du salut*, Paris 1996, 227-344.

THERY, R., «Institutions», in G. JACQUEMET, éd., *Catholicisme hier – aujourd'hui – demain. Encyclopédie*, V, Paris 1962, 1793-1799.

THOMAS D'AQUIN, *Commento al Corpus Paulinum* (*Expositio et lectura super epistolas Pauli apostoli*). *Lettera agli Effesini*, *Lettera ai Filippesi*, *Lettera ai Colossesi*, éd. B. Mondin, IV, Bologna 2007.

———, *Commento al Corpus Paulinum* (*Expositio et lectura super epistolas Pauli apostoli*). *Prima lettera ai Corinzi*, éd. B. Mondin, I, Bologna 2005.

———, *Commento al Corpus Paulinum* (*Expositio et lectura super epistolas Pauli apostoli*). *Lettera ai Romani*, éd. B. Mondin, I, Bologna 2005.

———, *La Somma teologica. La Legge evangelica*. *La Grazia*, I-II, qq. 106-114, éd. T.S. Centi, XIII, Firenze 1982.

———, *La Somma teologica. Carismi e stati di perfezione*, II-II, qq. 171-189, éd. T.S. Centi, XXII, Firenze 1984.

———, *Somma contro i Gentili*, éd. T.S. Centi, Torino 1978[2].

———, *Somme contre les Gentils*, Paris 1993.

———, *Somme Théologique. La Théologie*, I, Prologue et q. 1, éd. H.-D. Gardeil, Paris – Tournai – Rome 1968.

———, *Somme Théologique. La Trinité*, I, qq. 33-43, éd. H.-F. Dondaine, Paris – Tournai – Rome 1946.

———, *Somme Théologique. L'œuvre de six jours*, I, qq. 65-74, éd. H.-D. Gardeil, Paris – Tournai – Rome 1960.

———, *Somme Théologique*. *La Loi nouvelle*, I-II, qq. 106-108, éd. J. Tonneau, Paris 1981.

———, *Somme Théologique. La Grâce*, I-II, qq. 109-114, éd. C.-V. Héris, Paris – Tournai – Rome 1961.

———, *Somme Théologique. La Prophétie*, II-II, qq. 171-178, éd. P. Synave – P. Benoît, Paris – Tournai – Rome 1947.

———, *Somme Theologique*. *La Vie humaine, ses Formes, ses Etats*, II-II, qq. 179-189, éd. A. Lemonnyer, Paris – Tournay – Rome 1926.

———, *Somme Theologique*. *Vie de Jésus*, III[a], qq. 27-34, éd. P. Synave, Paris – Tournay – Rome 1927.

———, *Somme Theologique*. *Vie de Jésus*, III[a], qq. 50-59, éd. P. Synave, Paris – Tournay – Rome 1932.

TIHON, P., «L'Eglise face au rationalisme moderne», in H. BOURGEOIS – B. SESBOÜÉ – P. TIHON, *Histoire des dogmes.* III. *Les signes du salut*, Paris 1995, 487-510.

TILLARD, J.-M. R., «L'Esprit Saint et la question œcuménique de l'institution ecclésiale. Point de vue de l'Occident chrétien », *Irénikon* 71 (1998) 17-41.

TROMP, S., «Litterae encyclicae *Mystici Corporis Christi* annotationes», *Periodica* 32 (1943) 377-401.

———, *Corpus Christi quod est Ecclesia*. I. *Introductio generalis*, Romae 1946; II. *De Christo Capite Mystici Corporis*, Romae 1960; III. *De Spiritu Christi Anima*, Romae 1960

———, «Esprit Saint. IV. Esprit Saint âme de l'Eglise», in M. VILLER – F. CAVALLERA – J. DE GUIBERT – AL., éd., *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, IV/2, Paris 1961, 1296-1302.

TURRADO, L., «Carisma y ministerio en San Pablo», *Salm.* (1972) 323-354.

VALENTINI, D., *Il nuovo Popolo di Dio in cammino: punti nodali per una ecclesiologia attuale*, Roma 1984.

VANHOYE, A., «I carismi nella comunità di Corinto», in M. AUGÉ, éd., *Carisma e Istituzione*. *Lo Spirito interroga i religiosi*, Roma 1983, 11-40.

VANHOYE, A., «Le problème biblique des charismes après Vatican II», in R. LATOURELLE, éd., *Vatican II. Bilan et perspectives. Vingt-cinq ans après (1962-1987)*, I, Montréal – Paris 1986, 441-467.

———, «Legge, carismi e norme di diritto secondo S. Paolo», in *Teologia e diritto canonico*, Città del Vaticano 1987, 53-65.

———, «Carisma», in P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA, éd., *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Milano 1988, 245-250.

———, «Carisma», in R. LATOURELLE – R. FISICHELLA, éd., *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Assisi 1990; trad. fr., «Charisme», in *Dictionnaire de Théologie Fondamentale*, Montréal – Paris 1992, 145-150.

———, *I carismi nel Nuovo Testamento*, Roma 2002[2].

VIENS, F., *Charisme et Vie consacrée*. *Dissertatio ad doctoratum*, Roma 1983.

VILLEY, M., *La formation de la pensée juridique*, Paris 2003.

VIRGULÍN, S., «Carisma», in E. ANCILLI, éd., *Dizionario di Spiritualità dei Laici*, I, Milano 1981, 83-86.

VISIOLI, M., *Il diritto della Chiesa e le sue tensioni*, TG/DC 36, Roma 1999.

VITALI, D., «Carisma», in G. CALABRESE – P. GOYRET – O.F. PIAZZA, éd., *Dizionario di Ecclesiologia*, Roma 2010, 108-121.

VONIER, A., *L'Esprit et l'Epouse*, US 16, Paris 1947.

WAMBACQ, B.N., «Le mot “charisme”», *NRTh* 97 (1975) 345-355.

WHITELEY, D.E.H., *The Theology of St. Paul*, Oxford 1964.

WOJTYŁA, K., *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum* II, Kraków 1972; trad. it., *Alle fonti del rinnovamento. Studio sull’attuazione del Concilio Vaticano II*, Città del Vaticano 1981, Soveria Mannelli 2007[2]; tr. fr., *Aux sources du renouveau. Etude sur la mise en oeuvre du Concile Vatican II*, Paris 1981.

ZAMBON, G., *Laicato e tipologie. Ricerca storica sulla “Teologia del laicato” in Italia alla luce del Concilio Vaticano II (1950-1980)*, TG/Teol 15, Roma 1996.

ZORELL, F., «χάρισμα», in ID., *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Parisiis 1961, 1439-1440.

INDEX DES AUTEURS

Accademie de Berlin – Al.: 19
Acerbi: 138, 153, 188
Alberigo: 138, 139, 169
Aletti: 24, 29, 53, 57, 93, 95
Alexandre de Halès: 267
Allo: 23
Álvarez Gómez: 134
Andrés Guttiérez: 350, 367
Astigueta: 159, 171, 279, 414, 432, 434
Athanase d'Alexandrie: 79
Aubert: 116, 122, 123, 127, 139, 144
Augustin: 137, 153
Barrett: 69
Basile de Césarée: 44
Bauer: 16, 52
Belli: 93
Benoît XVI: 239, 295, 296, 298-308, 311, 312, 317, 320, 322
Bentivegna: 19
Berger: 16, 22, 56
Bernardin de Sienne: 146
Bertrams: 389, 392, 397, 399, 447
Bettencourt: 35, 98, 123, 167
Betti: 139, 334, 341, 364, 366-370, 372, 373, 379, 380, 445
Beyer: 211, 213, 242, 245, 328, 329, 331, 339, 343, 347, 350-352, 354, 361, 372, 373, 391, 401, 447
Bidagor: 324, 357
Boff: 370
Bona: 224
Boschi: 16, 22, 23, 33, 72
Bouyer: 431
Bover: 17, 24, 59, 267
de Bovis: 23, 24
Boyer: 24, 83
Bressolette: 123
Brown: 61, 82
Budillon: 28, 56, 77, 78, 217
Butler: 76
Buzzetti: 17, 45, 89, 98
Cantalamessa: 20, 221, 300
Caprile: 127, 151, 169, 176
Caron: 393, 394
Carrez: 34, 46, 67, 101
Castellano Cervera: 244, 245
Castillo Lara: 361, 364, 367, 372, 448
Cerfaux: 53, 54, 67, 70, 90, 95
Chaillet: 123
Chantraine: 18
Chenu: 413
Chevallier: 18, 19, 22-24, 41, 43, 47, 48, 52, 53, 65, 68-70, 72, 79, 80, 82-84, 87, 95, 98
Ciardi: 213
Cipriani: 25, 61
Clément de Rome: 53

Colombo: 383, 384
Congar: 44, 59, 62, 72, 89, 115, 117, 123, 124, 145, 154, 159, 166, 168, 177, 187, 205, 216, 217, 230, 267, 294, 392, 398, 400, 431, 446, 447
Conzelmann: 16, 17, 30, 48, 55, 70, 80, 81, 92
Corecco: 324, 368
Cyrille de Jérusalem: 26, 267
Daniel-Ange: 219, 233
Danker: 52
De Paolis: 324, 342, 344, 347-352, 356, 363, 415
De Sutter: 126, 165
Delpero: 124, 178
Dheilly: 38
Di Nola: 129
Döpfne: 387
Döpfner: 382, 386
Dortel-Claudot: 246, 358, 359
Ducros: 22
Dupont: 17, 43, 63, 69
Etxeberría: 427
Fabre: 220
Fameree: 213
Fantappiè: 366; 369
Fee: 24, 25, 26, 47, 70
Fitzmyer: 25, 93
Fleury: 17
Foulkes: 25, 62
Franco: 116
François: 318, 319, 389, 390
François de Sylvestre de Ferrare: 37
Fransen: 392
Frisque: 115, 123, 124
Frosini: 394
Fuertes: 24, 62, 355, 416
Fulgence de Ruspe: 226
Gaffiot: 349
Galot: 435
García Manzanedo: 125-127, 130, 133, 139
Garrone: 127
Geden: 16
Gelin: 28
George: 19, 22, 32, 33, 71
Gérard: 24
Gerosa: 217
Ghirlanda: 128, 138, 146, 147, 154, 242, 266, 269, 273, 277, 281, 283, 290, 343, 347-350, 363, 388-390, 392, 393, 397-399, 401, 402, 412, 413, 415, 416, 418-426, 429, 430, 431, 435, 436, 439, 447, 448, 450
Gil Hellín: 139
Gonzáles Hernández: 123; 154, 168, 173
Granderath: 116
Grasso: 19, 37
Grégoire Le Grand: 265
Grelot: 19, 22, 32, 33, 71, 76
Grootaers: 202
Guillet: 28, 31-34, 70, 77, 78, 92, 106, 441
Gumpel: 420
Gutiérrez: 340, 366
Guttiérez: 385
Hamer: 218
Hasenhüttl: 219
Hauriou: 394
Healy: 300
Hegge: 194, 312
Herranz: 364, 406
Irénée de Lyon: 79, 395
Iturrioz: 19, 116, 117, 123, 130, 132, 143
Jean Chrysostome: 218
Jean XXIII: 139, 168, 169, 202, 258, 321, 323, 324
Jean-Paul II: 10, 12, 20, 124, 125, 154, 207, 238-241, 244, 245, 247, 250-252, 254, 256-258, 260, 261, 263, 265, 266, 268-271, 273-277, 279, 280, 282-285, 287, 288, 290, 291, 293-295, 297, 302-305, 307, 308, 310, 311, 320-324, 328, 345,

355, 358, 364, 366, 367, 369, 374, 375, 390, 391, 407, 408, 413, 419, 420, 426, 427, 432-435, 438, 442, 445, 446, 448-451, 453
Kasper: 90
Knoch: 41
Kudasiewicz: 17
Küng: 219
Ladaria: 31, 78
Lafont: 142, 213, 242
Lagrange: 85, 93
Lamarche: 46, 102
Lambiasi: 398
Lampe: 19
Laurentin: 190, 300, 441
Laver: 373
Leclercq: 22, 24, 28, 37, 40, 70
Legasse: 102
Lemonnyer: 16, 22, 24, 38, 47, 70
Lémonon: 17, 28, 41, 48, 53, 97, 98
Léon XIII: 117, 119-123, 129, 142, 187, 220, 232, 263, 393, 447, 453
Léon-Dufour: 17, 22, 34, 46, 76, 101, 102, 103
Loth: 59
Loyola: 224
de Lubac: 116, 126, 218, 220
Lyonnet: 26, 93
Mansi: 116, 122
Martelet: 124
Martin D.B.: 57
Martin F.: 300
Martin-Achard: 32, 76
Maxime Le Confesseur: 267
Mayeur: 216
Mazzotti: 423
McDonnell: 19, 20
Menessier: 186
Menoud: 31, 33, 76, 78, 85, 86
Messori: 299, 312
Meyendorff: 159
Michel: 59
Militello: 122, 123
Modugno: 394
Moeller: 186
Mohrmann: 19
Molinari: 183, 420
Moltmann: 152, 189
Monaci Castagno: 19
de Monléon: 24, 47, 55, 78-80, 83, 261
Montague: 19, 20
Montan: 348
Mosca: 343, 351, 352, 363, 372
Mothon: 395
Moulton: 16
Müller: 396
Muñoz Iglesias: 90, 101
Navarrete: 433
Niermeyer: 19
O'Connor: 24, 202-205, 208, 211, 216, 217, 219-221
O'Doherty: 22
Ochoa: 129, 342, 347, 348, 350-355, 357, 360-362, 373
Odelain: 70
Oden: 93
Olivera: 244
Olivier: 131, 150, 212
Onclin: 381, 382
Örsy: 401
Pasquier: 398
Passaglia: 65
Paul VI: 11, 15, 20, 124, 135, 164, 168, 175, 199, 202-205, 207-217, 219-221, 223-225, 228-240, 242, 244, 250, 254, 257, 258, 265, 282, 283, 295, 302, 305, 307, 311, 320-323, 325, 328, 335, 345, 355, 357, 369, 388, 390, 393, 397, 427, 431, 438, 444-446, 448, 450-452
Penna: 93
Perrot: 25, 401
Peters: 329, 330
Philips: 59, 124, 127, 159, 160, 166, 178, 186, 242, 267
Pié i Ninot: 116

Pie X: 116
Pie XII: 93, 115, 117-121, 123, 129, 151, 154, 164, 166, 180, 184, 187, 218, 220, 234, 263, 393, 412, 419, 447, 453
Pinto: 364, 372, 373
Piolanti: 123
Pironio: 282
Platon: 398
Pollet: 17, 48, 60, 69, 71, 89, 93, 98, 105, 106, 123, 144, 406
Prat: 22, 24, 37, 38, 44, 47, 48, 50, 53, 59, 62, 70, 77, 79, 83, 93, 95
Rahner: 77, 142
Rambaldi: 17, 20, 70, 93, 95, 125, 126, 130, 141, 144, 148, 153
Ratzinger: 295, 298-300, 303, 312, 395, 417, 435, 448
Recchi: 347
Regamey: 104
Ródenas: 69, 79
Rodríguez: 93
Romano: 17, 19, 37, 50, 142, 213
Rondet: 116, 123
Rossano: 25, 53, 79
Rovira Belloso: 174, 192
Said: 343
Salachas: 373
Sánchez Bosch: 87
Sartori: 35, 64
Sastre Santos: 361, 366, 389, 391, 394
Schlier: 41
Schnackenburg: 35, 64, 73, 94
Schoenmaeckers: 135, 420
Schürmann: 15, 17, 24-26, 28, 30, 40-42, 44, 48, 56, 80, 84, 129, 131, 132
Schwyzer: 17
Séguineau: 70
Semmelroth: 182
Serr: 19
Silanes: 123
Silva Henríquez: 192
Sinibaldo de' Fieschi: 393
Suárez: 239, 267
Suenens: 169, 233
Sugawara: 213, 214, 351
Sullivan: 24, 25, 52, 56, 62, 69, 89, 220
Sweeney: 351, 352
Tertullien: 302
Tettamanzi: 268, 277, 294
Teveira: 300
Théobald: 116
Thomas d'Aquin: 22, 26, 37, 41, 46, 54, 58, 59, 81, 100, 101, 105-107, 146, 149, 210, 226, 231, 236, 267, 412, 450
Tihon: 123
Tönnies: 393
Tromp: 19, 23, 26, 41, 42, 53, 71, 83, 117, 119, 120, 129, 139, 147, 154, 155, 412
Turrado: 79, 86
Ulpien: 397
Van dem Born: 22
Van Leeuwen: 137, 151, 157, 188
Vanhoye: 16, 17-19, 21-24, 28, 31, 38, 40, 42, 48, 52, 70, 85, 88, 92, 93, 100, 132, 160, 242
Viens: 59, 126, 130, 135, 150, 209, 211, 213, 242, 344, 353, 361, 363, 395
Villey: 398
Virgulín: 24
Visioli: 432
Vitali: 398
von Teuffenbach: 138
Vonier: 77
Vorgrimler: 142
Wambacq: 17
Whiteley: 71, 79
Wojtyła: 154, 164, 169, 177-179, 182
Zambon: 159
Zorell: 22

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION GÉNÉRALE 7

1. Origine et étendue de notre recherche 9
2. La question fondamentale que nous nous poserons 8
3. La solution que nous proposons 8
4. Division de la matière et méthode utilisée 10
5 . Limites de ce travail et ouverture à d'ultérieures recherches 11

CHAPITRE I: *Les charismes dans la Bible* 15

1. Du vocable à la réalité des charismes 16
   1.1 Apparition du mot χάρισμα et sa formation lexicologique 16
   1.2 Evaluation de la situation sémantique: complexité 18
   1.3 Emploi du vocable «χάρισμα» dans le NT: question de langage 21
      1.3.1 Occurrences linguistiques 21
      1.3.2 Listes ou catalogues avec χάρισμα 24
   1.4 Au-delà de la question de langage: vers un rapprochement ultérieur mot-réalité représentée 27
      1.4.1 D'autres listes, descriptions et termes pauliniens possibles: diversité de l'expression des charismes 27
      1.4.2 Au-delà de Paul: de l'Ancien au Nouveau Testament 30
         a) Témoignage de l'Ancien Testament 31
         b) Témoignage du Nouveau Testament: les Evangiles 34
         c) Témoignage du Nouveau Testament: les *Actes des Apôtres* .. 35
   1.5 Un essai de description chorale des charismes néotestamentaires .. 37
      1.5.1 Diversité des espèces selon l'aspect et l'étape de cristallisation des dons 37
      1.5.2 Regroupement en catégories néotestamentaires plus générales 40
      1.5.3 Un regard d'ensemble sur les dons spirituels 47

2. Théologie des charismes à partir des éléments fournis par le Nouveau Testament et ses implications pratiques 51
2.1 Les charismes et l'édification du Corps du Christ 52
2.1.1 Edification personnelle (relation à Dieu) 53
2.1.2 Edification communautaire (relation aux autres) 57
2.1.3 Edification universelle 63
2.1.4 Edification eschatologique 66
2.2 Les charismes et la révélation eschatologique du dessein de Dieu; caractère sotériologique des dons de la grâce (χάρις), signes (σημεῖα) du déjà-là 69
2.3 Les charismes et la révélation du Dieu trinitaire: caractère épiphanique des dons de l'Esprit (φανέρωσις et πνευματικά) 76
2.4 Les charismes, signes du pas-encore: caractère limité des dons. Valeur des charismes ici-bas par rapport au monde à venir 80
2.5 Les charismes et le facteur du temps: conséquences pratiques 81
2.5.1 Cristallisation des charismes selon l'époque de fondation des communautés chrétiennes et selon l'époque d'histoire du salut 81
2.5.2 Cristallisation des vocations et des charismes: établissement des services et fonctions (tous – quelques-uns) . 84
2.5.3 Cristallisation des charismes de groupe, de corps, de caractère «collectif» 92
2.6 Implications pratiques de la spécificité des charismes de la Nouvelle Alliance et rectifications pauliniennes de leur sens 96
2.6.1 Accueil des charismes chrétiens 96
2.6.2 Discernement et pratique des dons spirituels chrétiens comme πνευματικά 97
2.6.3 La pratique des charismes chrétiens comme χαρίσματα, δύναμις, ἐνεργήματα, dons de la grâce divine, puissance, miracles 100
2.6.4 La pratique des dons chrétiens comme διακονίαι: intendants de la grâce et collaborateurs, οἰκονόμοι et συνεργοί de Dieu... 103
3. Conclusion 108

CHAPITRE II: *Les charismes au Concile Vatican II* 115

1. Distinction: le terme et la réalité des charismes au Concile 124
1.1 Emploi du terme «charisma» 124
1.2 Présence de la réalité des charismes 128
2. Description ou délimitation de la réalité conciliaire des charismes 141
2.1 Nature des charismes. Charisme ou don naturel? Charisme ou sacrement? 141
2.2 Charisme ou ministère, fonction, service, office,œuvre? Charisme ou vocation? Question de la cristallisation ecclésiale des charismes 143
2.3 Tous – quelques-uns; ligaments de soutien 147

2.4 «Grâces spéciales» (LG 12b) ou le «*proprium*» 148
2.5 Diversité et typologie des charismes, liberté de l'Esprit Saint 149
2.6 Diversité des dons dans la structure organique de l'Eglise..... 153
2.7 Diversité des charismes, selon les étapes de fondation des églises chrétiennes..... 155
2.8 Une espèce particulière de dons, de caractère communautaire ou collectif..... 157
3. But ou fonction des charismes: «*renovatio*» et «*amplior aedificatio Ecclesiae*»..... 163
3.1 «*Renovatio Ecclesiae*»: dimension intérieure et extérieure..... 164
3.2 «*Aedificatio Ecclesiae*» 168
3.2.1 *Aedificatio* «ad intra»..... 169
3.2.2 *Aedificatio* «ad extra» 173
3.3 Edification universelle du Corps du Christ et communion 177
3.4 Edification-construction eschatologique..... 180
3.5 Les charismes et le rôle de l'Esprit Saint en ces temps..... 184
3.6 Les charismes dans l'Eglise signe et moyen: «sacrement»..... 186
4. Attitude à avoir par rapport aux charismes..... 190
5. Conclusion 194

CHAPITRE III: *Les charismes dans le Magistère pontifical postconciliaire* . 201

1. Les charismes dans le Magistère de Paul VI 202
1.1 Typologie des charismes chez Paul VI..... 202
1.1.1 Charismes comme dons extraordinaires 203
1.1.2 Charismes comme dons inspirés, libres et imprévisibles..... 203
1.1.3 Charismes: sens très large..... 204
1.1.4 Charismes comme divers ministères et services ecclésiaux .. 205
1.1.5 Charisme comme vocation 208
1.1.6 Charismes des instituts, de la vie religieuse, des fondateurs; charismes de l'Eglise..... 211
1.2 Charisme et institution 215
1.3 Renouveau charismatique 220
1.4 Besoin du discernement des charismes 223
1.5 Vivre dans la grâce de Dieu comme critère général du discernement et de l'exercice correct des charismes 227
1.6 Synthèse de la doctrine des charismes chez Paul VI..... 230
1.6.1 Diversité des emplois et rapprochement des langages théologiques 230
1.6.2 Dynamique charismatique: de l'intérieur vers l'extérieur..... 236
2. Les charismes dans le Magistère de Jean-Paul II..... 238
2.1 Etendue de la notion des charismes chez Jean-Paul II 239
2.2 Une nouvelle spécification: «charismes collectifs» 241
2.2.1 Charismes du mariage et de la famille chrétienne 243

2.2.2 Charismes de la vie consacrée et de ses diverses formes, charismes des instituts 244
2.2.3 Charismes des fondateurs des instituts et leur dynamique 248
2.2.4 Action de l'Esprit dans les associations: charismes des mouvements et des communautés nouvelles 250
2.2.5 Charisme des fondateurs des mouvements et des communautés nouvelles 254
2.3 Finalité des charismes 257
2.3.1 Marques des temps de l'Esprit, de la Trinité, de la Pentecôte, de l'Eglise 257
2.3.2 Utilité «directement ou indirectement ecclésiale» 260
a) Edification de l'Eglise et la mission du salut du monde 260
b) Trois aspects personnels de l'utilité des charismes: le bien des hommes, la sainteté et la vocation 262
2.4 Attitude à avoir: reconnaissance et discernement 272
2.4.1 Reconnaissance 272
2.4.2 Discernement et ses critères. Exercice de l'autorité 274
2.5 Charismes dans l'Eglise mystère, communion, mission 277
2.5.1 Identité propre de chaque vocation au regard de la mission et du mystère 277
2.5.2 Identité au regard de la communion 281
2.5.3 De l'ecclésiologie de communion à la spiritualité de communion: manifestation de l'essence du mystère de l'Eglise 285
2.5.4 Implications pratiques de l'ecclésiologie-spiritualité de communion 286
2.5.6 Les charismes dans l'Eglise mystère-communion et leur orientation trinitaire 289
2.5.7 Communion-mission; communion missionnaire; communion qui devient mission 291
2.5.8 Synthèse des trois plans ecclésiaux: mystère, communion, mission 294
3. Les charismes dans le Magistère de Benoît XVI 295
3.1 Synthèse des différentes dimensions des charismes: personnelle, ecclésiale, missionnaire; leur fonction dans le dessein de Dieu 295
3.1.1 Edification de l'Eglise et service du monde 295
3.1.2 Puissance de transformation personnelle, familiale, communautaire, sociale, pour une civilisation d'amour, en vue du Royaume 297
3.1.3 Charismes, signes visibles de l'invisible. Manifestation du mystère trinitaire et du dessein de Dieu pour l'humanité 299
3.2 Charismes «communautaires» ou collectifs, témoignage de la forme constitutive du christianisme et de l'appartenance au Christ . 301
3.2.1 Charismes des mouvements ecclésiaux et des communautés nouvelles; charismes de leurs fondateurs 302

3.2.2 Signes nouveaux de l'Esprit Saint et signes trinitaires pour notre temps 304
3.3 Attitude à avoir vis-à-vis des charismes 307
3.3.1 L'Eglise est une 307
3.3.2 Ne pas éteindre l'Esprit 308
3.3.3 Chemin patient du dialogue; communion entre les charismes comme signe des temps et condition pour que le monde croie 312
3.4 Les charismes, la constitution, la structure et l'institution de l'Eglise . 314
4. Les charismes chez le Pape François 318
5. Conclusion 319

CHAPITRE IV: *Les charismes dans le* Code de Droit canonique *de 1983* ... 323

1. Charismes dans l'élaboration du *CIC* 1983 325
1.1 Charismes dans *Lex Ecclesiae Fundamentalis* 325
1.2 Charismes dans l'iter du nouveau CIC 329
1.2.1 Présence des charismes dans les Schémas successifs du *CIC* .. 329
1.2.2 Questions suscitées par la présence et par la suppression de charismes 331
1.2.3 Rôle des charismes, tel qu'il se dégage de l'*iter* du *CIC* 334
1.2.4 Sens de différentes tournures de remplacement 340
1.2.5 Référence au charisme des fondateurs, au charisme de fondation, pour la détermination du patrimoine des instituts, dans l'*iter* du *CIC* 354
1.2.6 Une vraie synonymie? 359
1.3 Causes de l'élimination du vocable 363
1.3.1 Difficulté de traduction ou langage juridique 365
1.3.2 Attribution des charismes aux seuls consacrés 365
1.3.3 Explication du père U. Betti 367
2. Question de la réalité des charismes dans le *CIC* 372
2.1 Charismes dans la constitution apostolique *Sacrae disciplinae leges*: interprétation du Législateur suprême 374
2.2 Charismes dans le *Code des Canons des Eglises Orientales* 375
2.3 Combat pour le mot, combat pour la réalité des charismes 376
2.4 Place des charismes dans la réalité organique globale de l'Eglise, durant l'élaboration du Code 379
3. Lien des charismes avec la structure de l'Eglise. De l'institution *sui generis* au droit *sui generis* 387
3.1 Contribution des charismes à l'institution et au droit de l'Eglise ... 388
3.2 Dynamique de l'institutionnalisation des charismes: de la grâce invisible à son expression extérieure; de la forme spontanée à une forme régulée par l'Eglise 399
3.3 *CIC* 1983: participation «proportionnée» à l'édification et à la mission du Christ – mission de l'Eglise 406

3.4 *CIC* 1983: diversité des états de vie dans la structure fondamentale de l'Eglise: tous – quelques-uns 411
3.5 Institutionnalisation de trois charismes majeurs ou vocations paradigmatiques..... 420
3.6 Distinction et communion des grandes vocations-charismes paradigmatiques, signe de l'Eglise mystère-communion-mission ... 426
4. Conclusion 433

CONCLUSION GÉNÉRALE..... 437

1. *Status quaestionis*: problème des charismes et solution paulinienne 437
2. Trinôme vocation-charisme-ministère, paradigme de la dynamique institutionnalisante des charismes et de leur nature relationnelle 438
2.1 De l'institutionnalisation immanente à l'institutionnalisation canonique: de la communion à Dieu à la communion entre les hommes 439
2.2 Responsabilité personnelle et ecclésiale et discernement des charismes..... 441
2.3 Apport des charismes à l'institution, au droit et à la structure de l'Eglise..... 443
2.4 Charismes collectifs et leur institutionnalisation..... 445
3. Traduction du Concile en langage juridique..... 445
4. Progrès accompli et à accomplir. Les temps des synthèses 449

SIGLES ET ABRÉVIATIONS..... 455

BIBLIOGRAPHIE..... 461
1. Sources et documents..... 461
1.1 Ecritures Saintes (en ordre alphabétique)..... 461
1.2 Pères de l'Eglise et auteurs anciens (en ordre alphabétique) 462
1.3 Documents conciliaires (en ordre chronologique) 462
1.4 Documents des Pontifes Romains (en ordre chronologique) 464
1.5 Documents des Synodes des Evêques (en ordre chronologique).... 476
1.6 Documents du Saint-Siège (en ordre alphabétique des Dicastères) 477
1.7 Sources et documents législatifs et canoniques (en ordre alphabétique)..... 478
2. Auteurs (oeuvres et articles) 481

INDEX DES AUTEURS 507

TABLE DES MATIÈRES 511