



NOUVELLE REVUE

# THÉOLOGIQUE

94 N° 5 1972

Catholicité et maternité de l'Église. À propos  
d'un livre récent

Georges CHANTRAINE (s.j.)

p. 520 - 536

<https://www.nrt.be/fr/articles/catholicite-et-maternite-de-l-eglise-a-propos-d-un-livre-recent-1277>

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

# Catholicité et maternité de l'Eglise

À PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT

Sans se présenter comme une recherche spécialisée ou technique, le livre que le P. Henri de Lubac vient de publier sous le titre *Les Eglises particulières dans l'Eglise universelle*<sup>1</sup> mérite de retenir l'attention. Avec force et sobriété il traite des Eglises particulières, des structures essentielles qui les définissent et des fonctions qu'elles assument à l'intérieur de l'Eglise catholique. Dans cette note un peu développée, je me propose de retracer les lignes maîtresses de cet ouvrage puis d'en dégager la logique interne. De plus je voudrais, à l'aide de quelques références faites à des publications plus récentes (qu'on trouvera au bas des pages), souligner, si besoin en était, l'importance de cette contribution ecclésiologique ou, comme on dit, la valeur opératoire des concepts proposés par l'auteur.

Par la vertu de l'Esprit Saint, l'Eglise est tout entière comprise dans le mystère du Verbe incarné. On ne peut la comprendre hors de lui. Inversement, en dehors d'elle, impossible de comprendre ce mystère<sup>2</sup>, « autant que ce mot de comprendre s'applique à une réalité que la raison n'embrasse ni ne mesure » (16). Cette vérité, qui fut si intensément perçue par les Pères de l'Eglise, fut récemment mise dans une lumière plus vive par Vatican II. Mais aujourd'hui, au milieu d'une crise qui est évoquée dans une page d'une rare intensité (19-20), éclaire-t-elle suffisamment tous les esprits ? « Il nous a semblé, écrit le P. de Lubac, qu'un grand nombre des négations, des contestations et des agitations actuelles, quel que soit le point particulier qu'elles visent, provenaient d'une perte de conscience, chez les catholiques eux-mêmes, de ce qui fait l'originalité unique de leur Eglise (21) ... C'est pourquoi nous avons pensé pouvoir rendre ser-

---

1. Suivi de *La maternité de l'Eglise* et d'une interview recueillie par C. JARCYK, coll. Intelligence de la foi, Paris, Aubier, 1971, 20 × 13, 254 p. — Les chiffres entre parenthèses renvoient aux pages de ce livre.

2. A ce sujet, le P. de Lubac note le caractère abstrait et neutre du mot *christianisme* (p. 8). Remarque semblable de M.J. Ellul, qui distingue sept acceptions de ce mot (*Théologie dogmatique et spécificité du christianisme*, dans *Parole et Dogmatique*, Paris, 1971, p. 140). Mais peut-être ses distinctions minimiseraient-elles l'intériorité réciproque du Christ et de l'Eglise, qui est ici soulignée, de même que la médiation de l'Eglise. Pourtant, J. Ellul voit la singularité chrétienne dans l'ordre de la médiation (*op. cit.*, p. 147).

vice en cherchant à rappeler, au sujet de l'Église, quelques-unes des vérités premières qui sont historiquement et structurellement à la base de tout le mystère de la foi (22). »

L'Église, le P. de Lubac la montre sous deux de ses aspects : elle est la *Catholica* qui unit en elle les Églises particulières et l'Église universelle ; elle est l'Épouse qui engendre les croyants à la Vie divine. D'où deux « brèves études » : les Églises particulières dans l'Église universelle et la maternité de l'Église.

## I. — Les Églises particulières dans l'Église universelle

La première étude est construite sur quatre mots : *particulier* et *local*, *universel* et *catholique*, et sur leurs distinctions. *Particulier* est corrélatif d'*universel*. Mais ces termes se réfèrent à un troisième : *catholique*, car, malgré certains usages récents, qui sont plutôt des abus de langage, *catholique* ne s'identifie pas à *universel* dans la langue chrétienne. « 'Universel', dans le français moderne, suggère habituellement l'idée d'une réalité partout répandue... 'Catholique' dit davantage, et autre chose : il suggère l'idée d'un tout organique, d'une cohésion, d'une synthèse ferme, d'une réalité non pas dispersée, mais au contraire, quelle qu'en soit l'étendue dans l'espace et la différenciation interne, tournée vers un centre qui en assure l'unité (30-31)<sup>3</sup> ... Le mot est irremplaçable pour caractériser au mieux l'originalité d'une Église faite d'Églises particulières, et qui est toute en elles toutes », ainsi qu'on va le voir (33). C'est donc « à l'intérieur de l'Église catholique que les deux termes corrélatifs (universel et particulier) seront envisagés (34) ».

A cette première distinction, le P. de Lubac propose d'en ajouter une seconde. Si l'on peut, en effet, comme bon nombre d'auteurs, parler équivalamment d'Église particulière ou d'Église locale, on peut aussi parler des Églises « en deux sens formellement assez

3. Dans son discours d'ouverture de *Foi et Constitution* (Louvain, 1972), M.J. MEYENDORFF affirme de même : « L'anthropologie théocentrique et l'union dans le Christ sont précisément ce qui fait que le terme traditionnel de catholicité, dans toutes ses dimensions et acceptions, convient mieux que tout autre pour expliquer la « globalité » et les dimensions cosmiques du salut dans le Christ... Toute communauté locale doit être l'Église catholique : ce qui comprend non seulement son unité interne, mais aussi son unité et sa solidarité avec l'œuvre du Christ en tout temps et en tout lieu » (*Unité de l'Église — Unité de l'homme*, dans *Istina*, 1971, n. 3, p. 303 ; texte anglais de cet important discours dans *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 15, 1971, pp. 163-177). Sur le terme *catholique*, son usage et son sens, voir encore : J.N.D. KELLY, *Die Begriffe « katholisch » und « apostolisch » in den ersten Jahrhunderten*, dans *Kerygma und Dogma*, 1971, n. 2, pp. 10-15 ; J. BOSCH, *Die Katholizität der Kirche*, *ibid.*, pp. 22-30 ; J.D. ZIZIOULAS, *Abendmahlsgemeinschaft und Katholizität der Kirche*, *ibid.*, p. 31, n. 3.

divers » (37) en leur réservant respectivement l'une ou l'autre épithète. Or c'est ce que fit d'ordinaire Vatican II, sans y mettre d'ailleurs une intention didactique : les Eglises particulières sont mises en relation avec leur évêque, tandis que des groupes d'Eglises (particulières), « constitués au cours des temps », « organiquement réunis », « voulus par la Providence » et qui, « sans préjudice pour l'unité de la foi, etc., jouissent de leur propre discipline » sont dénommés « Eglises locales ». Cette distinction ne s'impose pas ; elle n'a qu'un but pratique : faire quelque clarté sur le concept, si utilisé aujourd'hui, d'Eglise locale (37, 41).

Mais quels « sens formellement assez divers » convient-il d'attribuer aux expressions *Eglises particulières* et *Eglises locales* ? Ce qui constitue l'Eglise particulière, c'est « la réunion du peuple des baptisés autour de l'évêque enseignant la foi et célébrant l'eucharistie » (43). Comme telle, elle est donc déterminée non par quelque facteur d'ordre naturel ou d'ordre humain, mais par « le mystère de la foi ». « Nous dirons en un mot que son critère est d'ordre essentiellement *théologique* <sup>4</sup> (44). » L'Eglise locale est formée d'une ou plusieurs Eglises particulières, s'étant donné pour des raisons historiquement contingentes telle ou telle organisation, reconnue légitime si elle ne porte pas « préjudice » à « l'unité de la foi » et à « l'unique constitution de l'Eglise universelle ». « Nous dirons, à la suite du décret conciliaire *Ad Gentes*, que pour une part appréciable leur critère est d'ordre socio-culturel <sup>5</sup> (45). »

Bien que schématique, la distinction ainsi proposée <sup>6</sup> est suffisamment fondée dans les faits, et sa netteté est aujourd'hui accrue. A

4. De ce point de vue formel et selon le vocabulaire ici défini, on ne dira pas que « *théologiquement* la particularité d'une Eglise est d'abord celle de sa relation au monde » (H.M. LEGRAND, *Enjeux théologiques de la revalorisation des Eglises locales*, dans *Concilium*, 71, 1972, p. 55 ; cf. p. 52 ; c'est nous qui soulignons). Pourtant, ce que cette proposition contient de vérité sera expliqué à propos du catholicisme de la foi (cf. *infra*, 523-524).

5. De l'Eglise locale, on pourra dire : « L'unité (de l'Eglise) ne dit pas immédiatement les formes qu'elle va prendre et les manières dont elle doit se réaliser. Ces formes et ces manières dépendent beaucoup des conditions sociologiques dans lesquelles vivent les hommes » (R. BOUCHEX, *Au service de l'unité*, dans *Vocation*, n° 257, janv. 1972, p. 104). Cependant, en rigueur de termes, l'explication vaudrait moins directement de l'Eglise particulière. Comme on le verra encore, celle-ci a reçu la forme de son unité. Ce qui, évidemment, n'exclut pas un progrès dans la connaissance de cette forme et dans sa mise en œuvre, progrès auquel la culture et la recherche ne sont pas étrangères.

6. En des termes presque identiques — quoique selon une « vision » toute différente (cf. *infra*, 533, n. 3) — Paul Tillich distingue « deux aspects des Eglises, qui les rendent paradoxales : l'aspect théologique, qui indique leur essence spirituelle, et l'aspect sociologique, qui met au jour leurs ambiguïtés » (C.J. ARMBRUSTER, *La vision de Paul Tillich*, Paris, 1971, p. 217). Notons déjà cette différence : la distinction de P. Tillich a pour principe « l'essence spirituelle » des Eglises ou, mieux, de la « Communauté spirituelle » ; celle du P. de Lubac, la structure historique de l'Eglise catholique (c'est-à-dire considérée en sa catholicité).

supposer qu'on pût les opposer *abstraitement* l'une à l'autre, en ayant égard à la seule différence de leurs aspects, « l'Église particulière et l'Église locale, telles que nous les avons respectivement définies, seraient animées pour ainsi dire chacune d'un mouvement inverse. Disons en tout cas, plus concrètement, puisque l'Église locale est toujours formée d'Églises particulières (ou même parfois d'une seule), que ce double mouvement, centripète et (plus ou moins) centrifuge, existe en toute Église » (48).

Prise comme telle, l'Église particulière est toujours universaliste et centripète. Elle est, en effet, l'Église universelle — « l'Église de Dieu » — établie en tel lieu, réunie autour de tel évêque. Entre elle et l'Église universelle, « il y a donc comme une intériorité réciproque » et une « corrélation radicale » : l'Église universelle ne se réalise que dans l'Église particulière et, par son existence même, l'Église particulière est insérée dans l'Église universelle. Elle l'est spécialement par la célébration eucharistique et par le ministère de l'évêque. Puisque l'épiscopat est tout entier dans chaque évêque, « l'Église universelle est tout entière dans chacune des Églises » ; ainsi « l'unité de la hiérarchie fait de l'Église particulière une même chose avec l'Église universelle ». De même, l'eucharistie célébrée par l'évêque met l'Église particulière en communion avec toutes les autres <sup>7</sup>.

En tant qu'elle constitue tel groupement caractérisé, l'Église locale « se distingue par une série de traits originaux, de comportements et d'usages « propres » qui l'individualisent ; au besoin, elle les revendique contre des tentatives, indiscrètes ou jugées telles, d'unification ». C'est en ce sens qu'on dira que les Églises locales sont animées par un mouvement plus ou moins centrifuge. Elles existent *ad bonum Ecclesiae* : pour donner organisation et cohésion aux Églises particulières comme pour assumer les diverses cultures sur les aires desquelles elles sont installées.

Mais comment composer ces deux mouvements opposés ? « Pluralisme ou Harmonie ? », demande l'auteur en tête du 3<sup>e</sup> chapitre <sup>8</sup>. En ce qu'elle est catholique, la foi vivante les compose, les harmonise en les animant. La foi, en effet, n'est pas annoncée de façon tout abstraite en dehors d'une culture déterminée, et elle n'est pas vécue autrement qu'en profonde symbiose avec le milieu humain et sa culture qu'elle christianise <sup>9</sup>. Mais, si variée qu'elle soit dans ses expressions, elle

7. Cf. J.D. ZIZIOLAS, *art. cit.*, pp. 31-50.

8. La distinction entre Église particulière et Église locale éclaire le thème traité par dom E. LANNE (*Vielfalt und Einheit*, dans *Kerygma und Dogma*, 1971, n. 2, pp. 110-128).

9. En ce sens, on peut dire que « le prédicat *catholica* » concerne « le sécularisme de l'Église » (D. BONHOEFFER, *La nature de l'Église*, Genève, 1972, p. 96). Chez Bonhoeffer, on le sait, l'idée de sécularisme contrecarre une certaine conception protestante de l'Église invisible : « Plutôt qu'un idéal, l'Église

est toujours reçue d'en-haut comme l'unique don de Dieu : d'où la conscience de l'unité donnée, le souci de la maintenir, « le mouvement vers la plénitude et vers l'unité » (63).

A ce catholicisme de la foi s'opposent deux forces inverses, l'une d'uniformisation, l'autre de repliement<sup>10</sup>. La première tend à imposer une forme particulière en voulant la rendre universelle ; la seconde pousse à atomiser l'universel dans des formes particulières<sup>11</sup>. La première s'exerça hier, plus ou moins, par des tentatives d'unification uniforme<sup>12</sup> ; aujourd'hui, par une réaction abusive, certains idéologues cherchent à purifier la foi de toute particularité culturelle ; mais cette forme de fausse universalisation n'obtiendrait que l'extinction de la foi par asphyxie. La seconde force se développa sous les poussées du nationalisme religieux ou, en Orient, de « l'autocéphalisme ». Tout danger de reviviscence d'un « nationalisme ecclésiastique » n'est pas écarté aujourd'hui. Mais, « de même que les anciennes guerres entre nations sont devenues aujourd'hui à la fois civiles et internationales, de même le particularisme religieux de jadis tend à revivre en devenant plus idéologique que local » (66). Sous cette forme idéologique, il devient le « pluralisme doctrinaire ».

Pluralisme, notons-le d'abord, est à distinguer de pluralité, comme sécularisme de sécularité (63, n. 1). La pluralité ne fait pas obstacle à la communion, car l'unité de l'Eglise est de plénitude — *circumdata varietate* (65). Le pluralisme doctrinaire, au contraire, est centré sur la « différence humaine » que représente l'Eglise locale, au détriment de « l'unité surnaturelle » à laquelle elle participe. Il traduit et encourage un relâchement du sens ecclésial : il cherche à distendre le double lien de l'unité, ce « lien ininterrompu avec la tradition apostolique de l'unique Eglise à travers le temps », qui est en même temps « lien de communion à travers l'espace » (62). D'autre part, en même temps qu'il enferme l'Eglise locale dans le cercle d'une culture, il contribue à stériliser la culture elle-même, « puisque toute vraie culture a un caractère ouvert et universalisant ». « Statique et isolationniste, le pluralisme ainsi promu et pratiqué ne serait pas plus favorable au développement humain qu'à l'unité catholique » (65). Enfin : « Paradoxalement, mais conformément aux lois d'une logique passionnelle, sa revendication d'autonomie locale peut se doubler d'une propagande tendant à aligner l'Eglise universelle sur ses propres particularités... C'est alors l'Eglise tout entière qui risquerait d'être contaminée, si pasteurs et fidèles, dans un

---

est une réalité, partie intégrante de la réalité du monde » (*ibid.*, p. 92). — Cf. *supra*, 522, n. 4.

10. Cf. H.M. LEGRAND, *art. cit.*, p. 53 : « Pleinement Eglise, l'Eglise locale trahirait sa vocation en se repliant sur elle-même ». C'est pourquoi, à mon avis, il y aurait avantage à corriger quelque peu l'affirmation suivante : « Structuellement d'ailleurs, aucune Eglise apostolique ne boucle sur elle-même. Il faut que son apostolicité lui soit attestée (ou transmise) et il faut qu'elle la reçoive, et ceci du dehors », c'est-à-dire d'un autre que son propre évêque et sa communauté. Fondamentalement juste, cette affirmation n'exclut pas pourtant l'idée que l'Eglise universelle est en *dehors* de l'Eglise particulière (ou locale, car l'auteur ne distingue pas l'une de l'autre), et réciproquement. Cette légère imprécision de vocabulaire voile l'intériorité réciproque de l'Eglise particulière et de l'Eglise universelle. Evidemment, celle-ci apparaît mieux si l'on distingue Eglise particulière et Eglise locale.

11. Pareillement, le P. Legrand (*art. cit.*, p. 58) fait un devoir à l'évêque de « veiller à ce que, désabusée par une fausse universalité, son Eglise ne s'enferme pas dans une fausse particularité. »

12. Cette unification uniforme a pris, à l'égard des Eglises orthodoxes, la forme de « l'uniatisme » : cf. E. LANNE, *art. cit.*, pp. 121-123.

sursaut de foi venu de l'Esprit Saint, ne résistaient à pareille action psychologique...<sup>13</sup>. Il s'agit là, évidemment, de cas extrêmes, — encore que les faits soient là pour nous dissuader de croire que ce soient moulins à vent » (67).

Le catholicisme de la foi<sup>14</sup>, qui harmonise le mouvement centripète de l'Église particulière et le mouvement centrifuge de l'Église locale, s'exprime organiquement dans le collège épiscopal<sup>15</sup>, qui, à l'intérieur de l'Église, est tout différent de tout autre groupement collégial. Il succède au collège des Douze que Jésus avait appelés et mis à part — et auquel Paul fut adjoint — en tout ce que ce collège avait de transmissible. Comme le collège apostolique, il est une réalité permanente aussi bien qu'indivisible. En ce double sens, il est universel<sup>16</sup>. Son action la plus essentielle « s'exerce normalement, au jour le jour, par le simple fait que chaque chef d'Église enseigne, dans sa propre Église, la même foi que les autres dans la leur » (80). Elle peut aussi s'exercer de manière extraordinaire par la réunion de ses membres en Concile œcuménique. L'action de chaque évêque est dite collégiale, dans la mesure où elle est faite en vertu de la « responsabilité diffuse » que l'évêque a par son agrégation au corps épiscopal à l'égard de l'Église universelle. L'action *collégiale* n'est donc pas forcément une action *collective*. Cette distinction est importante pour comprendre le rapport exact entre collège épiscopal et « conférence épiscopale ».

Sans nier, bien au contraire, l'apport possible des conférences à la collégialité, il importe de remarquer avec *Christus Dominus*, n. 38, 1, que « dans leurs conférences les évêques exercent leur charge non 'collégialement', mais 'conjointement' » (88), « en usant collectivement des pouvoirs qu'ils détiennent

13. En 1932, redoutant la constitution d'une Église nationale et dénonçant la fascination que le national-socialisme exerçait sur certains membres de son Église, Dietrich Bonhoeffer lança ce sévère avertissement : « De même un sécularisme insistant et ostentatoire, tel que le pratiquent certains théologiens, est malsain. En y recourant, ils s'exposent au mépris, et parviennent tout au plus à être séculiers dans un sens péjoratif. Car ce sécularisme-là trahit une certaine appréhension vis-à-vis du monde. À cet égard, l'Église devra prendre soin de sa pureté, avec l'attention la plus aiguë. C'est pourquoi elle devrait avoir le courage d'excommunier. » (*op. cit.*, p. 94).

14. Ce qui suit jusqu'à la fin de la première étude a fait l'objet d'une conférence, prononcée par l'auteur à Rome vers la fin du Synode, le 28 octobre 1971, et publiée par la *Doc. Cath.* (6 février 1972, pp. 126-133) et par les Edizioni « La Civiltà Cattolica » (Rome) sous le titre : *Eglises particulières et Église universelle*. Dans *Doc. Cath.*, *ibid.*, dernier sous-titre de la p. 130, il convient de lire *conciliarité* au lieu de *conciliation*.

15. En commentant le § 2 de *Unitatis Redintegratio*, dom Emmanuel Lanne croit observer, dans ce texte, un « renversement de la perspective habituelle » : en premier lieu, la diversité des charismes et des ministères, ensuite le « système hiérarchique » (*art. cit.*, p. 124). Si telle est en effet la suite des propositions, serait-ce bien l'ordre de la pensée ?

16. Cf. J.D. ZIZIOULAS, *art. cit.*, pp. 49-50; cf. W. PANNENBERG, *Die Bedeutung der Eschatologie für das Verständnis der Apostolizität und Katholizität der Kirche*, dans *Kerygma und Dogma*, 1971, n. 2, pp. 92-109.

dans les Eglises particulières qui leur sont confiées » (90). Ils l'exercent en tant qu'associés dans les Eglises locales, non en tant que préposés à des Eglises particulières. L'autorité des conférences ne s'impose donc pas par elle-même, en vertu de la constitution divine de l'Eglise, mais en vertu d'une convention humaine, par le moyen d'une institution de droit ecclésiastique, répondant en principe à des circonstances de temps et de lieu.

Or, assimiler l'autorité des conférences épiscopales à celle du collège aurait deux sortes d'inconvénients possibles, qui d'ailleurs s'entremêlent (93) : d'une part, paralyser l'initiative personnelle de chaque évêque et absorber sa responsabilité dans un organisme anonyme et bureaucratique ; d'autre part, fractionner l'unité catholique entre « des classes, des nationalités, des cultures ou des races ». Cette assimilation induit donc pour effet de donner libre cours aux forces opposées d'uniformisation et de repliement<sup>17</sup> qui, comme on l'a vu, peuvent travailler d'ordinaire l'Eglise locale.

Au reste, le collège épiscopal et le réseau de relations entre Eglises (particulières) qu'il tisse dans l'unique « Eglise de Dieu » ont un centre : l'Eglise particulière de Rome que gouverne le successeur de Pierre, « premier » des Douze, suivant l'expression de Matthieu. Successeur du premier et principal témoin de Jésus, l'évêque de Rome assure l'unité dans l'Eglise actuelle « en veillant à sa continuité vivante avec l'Eglise de tous les temps » (100). Pour Pierre et pour celui qui lui succède, il s'agit là, d'après l'Evangile, d'une prérogative que l'on appellera avec dom Gréa « singulière » ou « propre »<sup>18</sup>, plutôt que « personnelle » ou « séparée ». Méconnaître cette prérogative singulière serait en principe la négation de l'Eglise telle que Jésus-Christ l'a voulue.

Cette prérogative est fondée sur un « fait humano-divin qui s'impose à la foi chrétienne en dépit de toutes les interprétations artificielles par lesquelles on voudrait le supprimer ». Ce fait peut être établi par une double série d'indices convergents : les premiers tirés du Nouveau Testament, les seconds recueillis dans la pratique de l'Eglise apostolique ou immédiatement postérieure. Il ne peut être réduit : selon l'Ecriture, le rôle de Pierre est défini dans le temps de l'Eglise — non dans le temps de Pierre (malgré Cullmann) — et, d'autre part, rien dans les premiers siècles n'apparaît comme un essai arbitraire de justifier une simple situation de fait pour la transformer en droit. Au reste, la suite de l'histoire jusqu'au V<sup>e</sup> siècle montre « l'évêque de Rome dans son double rôle de centre et d'ar-

17. H.M. LEGRAND (*art. cit.*, p. 57) observe de même : « Les dangers inhérents au caractère national des conférences épiscopales exige qu'on développe les structures plurinationales et intercontinentales et que l'on sauvegarde la primauté. » Le développement souhaité est en cours (cf. Cardinal G.M. Garrone, *L'Eglise, 1965-1972*, Paris, 1972).

18. Mgr G. THILS (*La théologie de la Primauté. En vue d'une révision*, dans *Revue théologique de Louvain*, 3, 1972, p. 38) adopte la seconde épithète : « domaine propre », « fonction propre », « ministère propre » du Pape, sans du reste s'inspirer de dom Gréa.

bitre » (110). Dans l'évolution ultérieure de ce rôle, on peut certes déceler « maints excès, maints abus », comme maints développements qui, même utiles, n'étaient dus qu'à « l'initiative humaine ». Mais apporter à l'exercice de ce rôle les indispensables adaptations ne peut avoir d'autre but que « de maintenir en son authentique vigueur le rôle unique du successeur de Pierre comme réalisant la « forme d'unité » des successeurs des Apôtres, c'est-à-dire comme assurant à travers toutes les Eglises, dans l'espace et dans la durée, la *singularis cathedra* » (112).

La collégialité épiscopale bien comprise ne distend donc pas le lien de l'unité. En vertu de ce qu'on appelle parfois le « principe de subsidiarité », elle étend à l'Eglise entière non seulement les droits des évêques mais non moins leurs devoirs, dans la mesure où elle s'exerce dans la référence à Pierre. Et c'est dans celle-ci qu'elle trouve le plus efficacement la fidélité catholique. Réciproquement, c'est encore dans sa référence à Pierre que chaque Eglise trouve la sauvegarde de sa personnalité et la protection de son indépendance à l'endroit des pressions mondaines qui peuvent s'exercer sur elle, que ce soit par les Etats totalitaires ou par les tyrannies de l'opinion, celle-ci fût-elle dénommée abusivement le « sentiment du peuple chrétien<sup>19</sup> » (116).

Tel est donc le service de Pierre, — service unique au sein du collège épiscopal. Or, aujourd'hui, il risque d'être entravé suivant deux orientations. Ce serait d'abord une tendance à relâcher pratiquement, par une série de prétéritons plutôt que par des positions nettement déclarées, les liens de chaque Eglise avec le centre. Plutôt que d'une sorte de gallicanisme, cette tendance procède d'une conception toute locale du lien collégial : elle aboutirait à distendre non seulement le lien avec le centre, mais encore le lien collégial lui-même et à dissoudre la communion. Au milieu de la crise mondiale qui secoue l'Eglise, il « introduit un ferment de désagrégation dans un corps social où plus que jamais la cohésion serait nécessaire en vue de l'inévitable combat spirituel » (123).

La seconde orientation prétend promouvoir dans les faits l'idée de la collégialité épiscopale en réduisant au minimum, de la part de l'évêque de Rome, l'exercice de son autorité. Plusieurs projets sont avancés : appel à une conciliarité fréquente, réalisée notamment par le synode épiscopal<sup>20</sup>, ce qui va à l'encontre de la tradition et du bon sens ; élection du pape par une délégation représentative de l'épiscopat universel, ce qui ne respecte pas suffisamment le droit de l'Eglise particulière de Rome, trahit une méprise sur l'idée chrétienne

19. Même constatation faite par le Cardinal Garrone : « La maîtrise incontestée et tyrannique des moyens d'expression par des hommes souvent fort habiles, résolus, constitués en un réseau universel et puissant, ne peut faire de doute pour quiconque observe et réfléchit » (*op. cit.*, p. 173). Cf. J. FOLLIER, *Le temps de l'angoisse et de la recherche*, Lyon, 1971, pp. 151-154.

20. Cf. G.M. GARRONE, *op. cit.*, p. 97. — Cette revendication de « conciliarité » est dans l'air : on en trouve un signe récent dans un article qui fait écho à certains lieux communs d'aujourd'hui (G. GOURAUX, *Vatican, églises locales et état*, dans *Lumière et Vie*, 105, 1971, p. 58).

de « représentation »<sup>21</sup> et suscite la juste méfiance des orthodoxes ; enfin invitation adressée au pape de concéder au collège épiscopal une sorte de « capitulation » à l'instar de l'Empereur de la Nation Germanique, ce qui reviendrait pour les papes à écarter d'avance l'exercice de leur prérogative singulière. Autre chose est donc la décentralisation dans l'Eglise ou l'application du principe de subsidiarité, « autre chose serait une démocratisation de mode collectiviste qui, par des voies plus ou moins obliques, en viendrait à rendre vaine la prérogative essentielle de Pierre » (122)<sup>22</sup>.

## II. — La maternité de l'Eglise

L'idée de la maternité de l'Eglise résulte, peut-on dire, de tout l'enseignement du Nouveau Testament, très spécialement des lettres de saint Paul. La Parole de Dieu est en effet féconde ; ceux qui croient en elle renaissent et c'est de l'Eglise, la Jérusalem nouvelle, notre mère, qu'ils renaissent.

Tel est le noyau néotestamentaire d'une doctrine que les Pères feront fructifier. Selon Cyprien, Origène, Augustin, celui qui a Dieu pour père a l'Eglise pour mère. C'est la mère Eglise, *Mater Ecclesia*, qui ressemble à la Femme de l'Apocalypse, à Ève et, spécialement par sa maternité virginale, à la Vierge Marie.

Cette maternité, qui pour Grecs et Latins comprend aussi bien enfantement qu'éducation, s'exerce par la Parole et le Sacrement, indissolublement unis<sup>23</sup>. On ne peut donc distendre le lien entre Parole et Sacrement en caricaturant le ministère sacramental sous le nom de « fonction sacrale et cultuelle ».

Maternité d'ordre tout spirituel : au contraire de la maternité selon la chair, « l'Eglise nous enfante à la vie nouvelle dont elle est porteuse en nous recevant dans son sein, et plus notre éducation divine se poursuit, plus nous lui devenons intimement liés » (161). Aussi « plus le chrétien devient adulte dans le Christ ainsi que le

21. Cf. E. CORECCO, *Kirchliches Parlament oder synodale Diakonie ?*, dans *Communio*, 1, 1972, pp. 50-53.

22. On sait que plus d'un de nos « frères séparés » attache du prix à ce service de Pierre. Ainsi tout récemment, Max Thurian : « Le temps n'est-il pas venu pour chaque chrétien et pour chaque Eglise de redécouvrir le véritable sens du ministère de l'évêque de Rome, comme serviteur des serviteurs de Dieu, comme pasteur universel au service de la foi apostolique, de l'unité ecclésiale et de la paix universelle ? »

D'autre part, dans une note où il cite le P. Y. Calvez, le P. de Lubac observe que la disponibilité du jésuite envers le Pape n'est nullement diminuée du fait de la collégialité épiscopale. Notons à ce sujet que le Père Général de la Compagnie de Jésus vient de rappeler tous les jésuites à cette entière disponibilité (*Doc. Cath.*, 19 mars 1972, pp. 287-288).

23. Cf. le document sur le « ministère ordonné » de *Foi et Constitution* : J. RATZINGER, *Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit*, dans *Communio*, 1, 1972, p. 82.

veut saint Paul, plus aussi l'esprit d'enfance, tel que le veut Jésus, s'épanouit en lui » (163).

Cette maternité est toujours celle de toute l'Église. Or, si toute l'Église est mère, « chaque chrétien l'est aussi, ou doit l'être » (170). Il l'est en lui-même en donnant naissance et accroissement au Verbe de Dieu. Il l'est dans la mesure où il est lié à l'Église.

Mais cette fonction maternelle de tous et de chacun, soit envers le Verbe de Dieu dans l'âme individuelle, soit à l'égard de la communauté dans son ensemble, s'exerce toujours grâce à la médiation première des pasteurs (175). Aussi les ministres de l'Église exercent-ils une paternité spirituelle (ce qui implique une certaine idée de la Tradition). Leur médiation ne fait pas d'eux des intermédiaires mais des serviteurs : elle est « un service qui s'exerce avec autorité de la part de Dieu et qui appelle l'obéissance » (183). Elle n'émane pas de la conscience sacerdotale de l'Église mais elle procède du Père qui donne le Médiateur. Aussi « à la tête du peuple, recueillant sa prière et son offrande, les pasteurs sont comme le Christ, tête de tout le corps de l'Église ; en face du peuple, ils sont comme le Christ, venant du Père pour épouser l'Église » (185). Leur service implique donc autorité et, d'autre part, embrasse, outre la Parole et le Sacrement, le gouvernement, car il vient du Père et tend vers lui : c'est ainsi que les ministres sont vraiment pères, — sans que cette autorité paternelle constitue en principe une entrave à la liberté des enfants de Dieu.

La maternité de l'Église et, en elle, la paternité de ses pasteurs <sup>23bis</sup> ne se comprennent bien qu'à l'intérieur de la Vie divine, donnée à l'Église par le Père, le Fils et l'Esprit. « Dieu le Père est la source première de la vie ; Jésus, Verbe incarné, est pour nous auteur de cette vie ; il nous la communique en nous communiquant l'Esprit du Père. L'Église hiérarchique est aussi bien « pneumatique » : c'est l'Esprit envoyé par Jésus qui l'anime et c'est dans l'Esprit qu'elle nous fait connaître le Christ, afin que, toujours dans l'Esprit, chacun de nous l'intériorise en soi » dans l'intimité du Père qui voit dans le secret (195-196).

C'est à cause de ce caractère pneumatique qu'il existe un rapport de convenance si étroit entre le ministère par lequel s'exerce la paternité spirituelle et le célibat : « il est profondément conforme à la mission paternelle des pasteurs que chez eux la dialectique de la vie charnelle, toujours précaire et limitée, cède à la dialectique de

<sup>23bis</sup>. Maternité et paternité ne sont entendues ici ni dans le sens plutôt éthique qu'adopte P. Tillich (cf. R. MARLÉ, *La signification permanente des Églises de la Réforme*, dans *Lumen Vitæ*, 27, 1972, pp. 45-47) ni dans un sens indistinct, biologico-spirituel, qui semble être celui de M. Légaut dans *Pour entrevoir l'Église de demain*, (*ibid.*, pp. 27-28).

la vie éternelle dont ils sont les propagateurs » (201). C'est ainsi du reste qu'est assurée une plus grande liberté apostolique. Le sens du célibat sacerdotal est donc lié à celui du ministère chrétien : si l'originalité de celui-ci n'est pas retenue, la portée proprement spirituelle du célibat s'évanouit de la conscience, comme le montre le P. de Lubac en quelques fortes pages (205-209).

Parce qu'elle vit de la vie des Trois Personnes divines, « la communauté chrétienne, rassemblement des enfants d'une même mère, est par excellence le lieu des rapports personnels » (211). Or, en dehors même des régimes dits « totalitaires », se déploie un vaste phénomène de dépersonnalisation sociale, accompagnant le progrès des sciences et des techniques, caractérisé par la rationalisation, la massification, la planification, le règne oppressif de l'efficacité, propagé par le culte du Progrès. Ce monde n'offre à notre désir aucune « issue » et en « se concentrant davantage, il avivera encore les conflits intérieurs que nous connaissons ». Mais en ce monde l'Eglise, parce qu'elle connaît en Jésus Dieu selon son nom propre, donne aussi à chacun de ses enfants son nom, la conscience de son identité personnelle et de sa destinée divine. Cette vie personnelle se déroule au plan spirituel, non au plan psychique ; elle échappe donc à nos prises. De plus, elle est menacée de tout temps par une gnose savante et aujourd'hui par une froide sécularisation qui bannit sous le nom de « religion » la puissance d'union et de libération de la foi ; elle peut être dégradée par une dégénérescence de l'amour du prochain en sympathie pour le lointain, par le grégarisme de certains groupements qui se constituent dans l'Eglise en marge de ses structures essentielles ; elle est atteinte par cette maladie de la foi qui la transforme dans nos esprits en une sorte d'idéologie. Elle serait compromise si la collégialité épiscopale était confondue avec une vaste catégorie nouvelle de philosophie politique<sup>24</sup> et échappait à la responsabilité personnelle des pasteurs pour passer à une forme collective de gouvernement<sup>25</sup>.

---

24. Cf. G.M. GARRONE, *op. cit.*, p. 163 : « N'est-on pas en présence souvent du transfert à l'Eglise d'une catégorie empruntée au monde politique, comme si l'Eglise devait se 'démocratiser' ? »

25. Ou encore, ajouterons-nous, à un excès d'« objectivation » et de « fonctionnalisation » des rapports des prêtres et des fidèles avec leurs évêques, auquel pourrait aboutir la conception de l'obéissance proposée par A. MUELLER (*L'obéissance à l'évêque*, dans *Concilium*, 71, 1972, pp. 79-80).

Aux deux études dont la présentation s'achève ici, l'éditeur joint l'importante interview consacré par le P. de Lubac au *Sacerdoce selon l'Ecriture et la Tradition*.

## III. — Logique de l'Eglise

Le livre du P. de Lubac, qui vise le public cultivé et lui est aisément accessible, offre un intérêt évident pour le théologien, spécialement le théologien de l'Eglise. Il lui fournit, en effet, une théologie de l'Eglise particulière, dont l'élaboration paraît depuis quelque temps souhaitable<sup>26</sup>. Il ne pourra être négligé par le canoniste, car « c'est seulement en respectant la structure de l'Eglise, quitte à l'exprimer d'une manière plus technique que ne l'expriment les théologiens, que les canonistes pourront formuler un droit acceptable pour le monde d'aujourd'hui »<sup>27</sup>. En définissant Eglise universelle et Eglise particulière, il répond à un vœu formulé par l'Assemblée plénière de la S. Congrégation pour l'Évangélisation et, par cet « approfondissement théologique », il contribue au « renouveau de l'esprit missionnaire »<sup>28</sup>. Par là aussi, il peut faciliter le dialogue œcuménique, spécialement avec les orthodoxes. Il peut, en effet, éclairer une question controversée entre l'Orient et l'Occident : « l'Eglise a-t-elle vraiment besoin d'une *structure universelle*, bien que celle-ci ne soit évidemment pas une conséquence directe de l'eucharistie (comme l'est la structure de l'Eglise locale, qui comporte un évêque à sa tête) ? »<sup>29</sup>. En distinguant Eglise particulière et Eglise locale, le P. de Lubac distingue aussi une structure universelle qu'en vertu d'une convention humaine se donneraient des Eglises locales ou, éventuellement, toutes les Eglises locales et, d'autre part, la structure *véritablement* universelle propre à l'Eglise particulière et à l'Eglise universelle, qui est, si l'on veut ainsi parler, « une conséquence directe de l'eucharistie ». Cette structure véritablement universelle a un centre qui n'est ni local (au sens formel ici employé) ni même à proprement parler particulier, mais qui est *singulier*. Loin de diminuer la plénitude catholique de chaque Eglise particulière, l'existence de ce centre singulier en est le garant suprême. Cet ensemble de distinctions n'a pas moins d'intérêt si l'on considère en outre les Eglises issues de la Réforme<sup>30</sup>. Il permet de prévoir, le jour venu, des modalités très souples d'union. Le P. de

26. Cf. E. LANNÉ, *art. cit.*, p. 128 : « N'y aurait-il pas lieu d'approfondir ensemble (c'est-à-dire l'Eglise catholique avec le Conseil Œcuménique) la théologie de l'Eglise locale ? » ; M.J. LE GUILLOU, *Les conditions d'un renouveau théologique*, dans *Parole et Dogmatique*, Paris, 1971, p. 174 ; H.M. LEGRAND, *art. cit.*, p. 50.

27. G. FRANSEN, *Réflexions sur la juridiction ecclésiastique*, dans *Revue théologique de Louvain*, 2, 1971, p. 143.

28. *Doc. Cath.*, 3 oct. 1971, p. 871.

29. J. MEYENDORFF, *art. cit.*, p. 309.

30. Peut-être la distinction entre Eglise particulière et Eglise locale permet-elle de définir avec plus de précision encore la « possibilité » d'une réforme dont M.J.J. VON ALLMEN traite au ch. I de *Une Réforme dans l'Eglise. Possibilité — critères — acteurs — étapes*, Gembloux, Duculot, 1971.

Lubac le note expressément dans le dernier chapitre de sa première étude, consacré au « Service de Pierre » : « Si donc l'on a souci de l'unité chrétienne et si l'on espère qu'un jour elle doit se réaliser enfin, on doit prévoir, nous semble-t-il, pour l'Eglise rassemblée de l'avenir des différences assez considérables de régime, plus encore sans doute que dans les siècles qui précédèrent le schisme entre Orient et Occident. Mais la prérogative essentielle de Pierre demeurera » (135). Peut-être aussi cet ouvrage invitera-t-il à ne pas s'éloigner de l'Eglise cette catégorie de chrétiens qui ne peuvent plus que dissocier l'« essence » de l'Eglise de la réalité socio-culturelle de naguère<sup>31</sup> : il pourrait du moins leur apprendre — ou leur réapprendre — que l'« essence » de l'Eglise (universelle) est réalisée dans chaque Eglise particulière et se trouve toute en elles toutes et, d'autre part, qu'étant catholique la foi ne *s'abstrait* jamais de la « réalité socio-culturelle », mais qu'elle l'assume, l'intègre sans jamais se laisser dominer par elle.

Enfin — c'est sur ce point plus général que je voudrais insister — bien qu'il existe quelques excellents ouvrages récents d'ecclésiologie, je ne sais si, depuis Vatican II et à la lumière de son enseignement, personne a dégagé certaines structures essentielles de l'Eglise avec autant de simplicité et de logique — avec autant de modestie aussi et de fermeté. Rappelons le schéma de ces structures. Eglises particulières et Eglise universelle se distinguent à l'intérieur de la *Catholica*<sup>32</sup>. Mais ce qui est *catholique*, c'est-à-dire l'universalité propre à l'Eglise, est aussi et indivisiblement *singulier* : ainsi se distingue la « prérogative singulière » de l'évêque de Rome au sein du collège épiscopal. C'est ce qui amène à distinguer entre Eglise particulière et Eglise locale et à décrire leur dialectique propre : dialectique d'inclusion réciproque des Eglises particulières et de l'Eglise universelle<sup>33</sup>, et

31. C'est cette catégorie de chrétiens que le Cardinal Daniélou a en vue en publiant *Pourquoi l'Eglise ?* coll. Le Signe, Paris, Fayard, 1972.

32. C'est bien la catholicité de l'Eglise que le P. Legrand a en vue lorsqu'il écrit : « De plus, en vertu de la structure charismatique fondamentale de l'Eglise, la totalité des dons de l'Esprit ne se trouve que dans la totalité de l'Eglise » (*art. cit.*, p. 57). Pourtant, le mot « totalité » deux fois employé est-il le plus adéquat et le plus traditionnel ? Avec plus de justesse, ne parlerait-on pas de « plénitude de l'Esprit » et de « catholicité de l'Eglise » (cf. J. Bosc, *art. cit.*, pp. 22-23) ? D'autre part, tel qu'il est employé par la langue philosophique (cf. E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, Paris, 1961), le mot « totalité » n'évoque-t-il pas l'ensemble ou l'univers construit par la raison humaine, auquel l'Infini est transcendant ? Sans doute la « pneumatologie » qui est si nécessaire à la théologie de l'Eglise particulière peut-elle être attentive à ces « questions de terminologie ».

33. Malgré la terminologie, qui est ici un peu trompeuse, mouvement centripète et mouvement centrifuge ne sont pas considérés comme des mouvements opposés : ce sont plutôt deux mouvements de nature différente, s'exerçant dans deux ordres distincts et suivant deux dialectiques. Ainsi, comme nous l'avons remarqué plus haut (*supra*, 523-524), le mouvement centripète commande l'expansion.

dialectique de subordination de la finalité de l'Église locale à celle de l'Église particulière, qui n'est autre que celle de l'Église universelle.

La corrélation radicale entre *catholique* et *singulier*<sup>34</sup> tient à l'origine trinitaire comme à la fin trinitaire de l'Église<sup>35</sup>. A cette origine, l'Église participe par sa maternité, qui est aussi celle de ses enfants, et qu'elle n'exerce pas sans la paternité de ses pasteurs. Et, en éduquant ses enfants à la communion personnelle, l'Église les invite à la communion des personnes divines<sup>36</sup>.

Les deux études dont cet ouvrage se compose sont donc intimement liées : non seulement elles présentent les deux aspects, visible et invisible, social et mystique, historique et spirituel, de la même réalité ou plutôt du même mystère, mais encore la seconde remonte jusqu'à la source, l'origine, d'où procède l'originalité unique de l'Église, décrite dans la première. Aussi la pensée s'élève-t-elle à ce que j'appellerais volontiers une *logique de l'Église* ou, pour parler plus simplement, elle est, concernant l'Église, proprement *théologique*, comme l'était celle des Pères.

Evidemment, une telle pensée n'est prisonnière d'aucun ressentiment à l'égard d'une « ecclésiologie du pouvoir » ou, plus simplement, de certains pouvoirs de l'Église, ni d'aucune agressivité à l'endroit des tyrannies qu'exercent certains groupements sur la communauté chrétienne. Dans la réalité de l'Église, elle contemple la communion vers laquelle toute société tend sans pouvoir y accéder. Car, comme le P. G. Fessard l'a montré dans ce « classique de la philosophie politique » qu'est *Autorité et Bien commun*<sup>37</sup>, la société reste disten-

---

sion missionnaire, tandis que le mouvement centrifuge implique une certaine forme d'universalisation, celle de la culture.

34. Dans le discours qu'il a adressé à *Foi et Constitution* réuni à Heverlee en août 1971, le Cardinal Suenens a remarqué : « la communion qui doit unir tous les chrétiens transcende nos catégories humaines déficientes : elle prend sa source dans la communion trinitaire elle-même » (*Doc. Cath.*, 3 oct. 1971, p. 882). L'expression dont il se sert ensuite pour la désigner, « unité plurielle », est inévitablement déficiente comme toute catégorie humaine. Pour exprimer la forme de l'unité chrétienne, on peut cependant se demander si l'expression « unité catholique » n'est pas plus traditionnelle et moins inadéquate ? Il est vrai toutefois qu'elle doit être expliquée pour ne pas être entendue dans un sens étroitement confessionnel.

35. Cf. *Unitatis Redintegratio*, n. 2 : « De ce mystère (de l'unité de l'Église) le modèle suprême et le principe est dans la trinité des personnes l'unité d'un seul Dieu, Père et Fils en l'Esprit Saint ».

36. Cf. Y.M.J. CONGAR, *La personne « Église »*, dans *Revue thomiste*, 71, 1971, pp. 651-673.

37. 2<sup>e</sup> éd., Paris, Aubier, 1969. — Ceci paraît éclairant pour apprécier « l'ecclésiologie » de Paul Tillich. Pour assurer les rapports entre religion et culture, Églises et sociétés, Tillich distingue à l'intérieur de la « Communauté spirituelle » Église manifeste et Église latente. Cette distinction « doit aboutir à conférer à l'Église manifeste une dignité particulière (à savoir connaître Jésus-Christ) et un bénéfice pratique (à savoir posséder la Croix) », mais aussi à une situation ambiguë : l'Église manifeste « est entravée du dedans par l'hétéronomie ». De son côté, l'Église latente, si elle ne connaît pas Jésus-Christ crucifié, s'unit à la Communauté spirituelle de par sa participation au Nouvel-Etre : aussi paraît-

due entre le « Bien de la communauté » et la « Communauté de bien », « le premier apparaissant comme la forme concrète et objective, mais particulière, du Bien Commun (dans la mesure où la communauté actualisée reste particulière), la seconde comme sa forme subjective et universelle, mais abstraite (dans la mesure où les « droits » visés demeurent abstraits pour tous et chacun) »<sup>38</sup>. Cette pensée dépasse et intègre donc, au lieu de s'y arrêter, la dimension « politique » de la vie ecclésiale et elle fixe les limites à l'intérieur desquelles l'usage de la sociologie est légitime pour comprendre et organiser l'Eglise<sup>38bis</sup>.

A ce sujet, pour éviter une équivoque possible, il convient peut-être de préciser l'usage d'un terme : celui de structure. Sous l'influence du structuralisme, le mot sert depuis quelque temps à tout propos et même hors de propos ; son usage est devenu commode et vague. Dans un sens d'ordinaire mieux défini, il se répand en ecclésiologie. Ainsi parle-t-on de « la structure charismatique fondamentale de l'Eglise »<sup>39</sup> ou de « la structure diaconale constitutive de l'Eglise »<sup>40</sup>. Dans la langue du P. de Lubac, le mot a-t-il ici le même sens, si on le considère d'un point de vue formel ? La structure dont il s'agit est la structure « essentielle », non tel ou tel type de structure. De plus, cette structure essentielle est capable d'intégrer différents types de structures, le type charismatique, le diaconal ou tout autre. A la différence de ces types, elle peut rendre compte aussi bien de l'unité que de la diversité de l'Eglise, de l'universalité que de la particularité et ordonner la diversité à l'unité, la particularité à l'universalité : elle distingue et elle unit. Elle est catholique. Plus pleinement que certains types de structure<sup>41</sup>, elle est modelée, me paraît-il, sur le mouvement

---

elle « dynamique, passionnante, productive et pleine d'espérance » (C.J. ARMBRUSTER, *op. cit.*, p. 126, 234, 235). N'est-ce pas que Tillich conçoit l'Eglise sur le modèle politique, mis en lumière par le P. Fessard : l'Eglise manifeste étant la forme concrète, objective, mais particulière et donc ambiguë de la Communauté spirituelle, l'Eglise latente en étant la forme subjective et universelle, mais abstraite ? Ce qui est particulier et universel ne serait donc pas médiatisé par ce qui est catholique. A partir d'un exemple emprunté à un penseur mondialement respecté, nous pourrions saisir sur le vif la difficulté que la pensée moderne éprouve à concevoir la médiation propre à ce qui est catholique, qui surmonte l'opposition jugée irréductible entre particulier et universel.

38. M. SALES, dans *Archives de Philosophie*, 1971, p. 1045 ; c'est nous qui soulignons.

38bis. Ainsi se trouve prévenu et réalisé (au moins partiellement) le souhait formulé à ce sujet par le P. Y. CONGAR, *Renouveau de l'esprit et réforme de l'institution*, dans *Concilium*, 73, 1972, p. 44.

39. Cf. H.M. LÉGRAND, *art. cit.*, p. 57, etc. — Sur la discussion menée par *Foi et Constitution* concernant « structure charismatique » et « structure catholique », cf. J. RATZINGER, *art. cit.*, p. 82.

40. Cf. R. PESCH, *Structures des ministères*, dans *Istina*, 1971, n. 4, p. 442.

41. Telle que la présente R. Pesch, un disciple de H. Küng (*art. cit.*, p. 442), une structure diaconale de l'Eglise ne fonctionnerait-elle pas logiquement comme une nouvelle catégorie politique ? Si elle suppose un « renversement eschatologique » et est fondée dans la diaconie de Jésus, elle me paraît voiler le fondement apostolique de l'Eglise, c'est-à-dire la forme historique et eschatologique d'où dérive la diaconie de l'Eglise et suivant laquelle elle s'exerce (cf. J. MEYENDORFF, *art. cit.*, p. 309). Ainsi conçue, ne tendrait-elle pas à rompre certaines de ses attaches avec l'histoire de l'Eglise, de « la *koinonia* qui, progressivement, se structurera et exigera continuité et autorité » (*ibid.*, p. 302 ; cf. E. CORECCO, *art. cit.*, p. 52) ? Remarques semblables dans J. DANIELOU, *op. cit.*, pp. 41-42, 55-56. Sur l'apostolicité des ministères, on lira aussi — toujours dans la littérature la plus récente — les judicieuses remarques de Mgr Ph. DELHAYE (*Les ministères féminins dans l'Eglise*, dans *Revue théologique de Louvain*, 3, 1972, pp. 66-75) et les graves questions posées par le pasteur J.J. VON ALLMEN,

de la Tradition vivante : elle ne minimise ni ne voile l'originalité unique du Fait chrétien (220), qui pour l'Église se concentre en son fondement apostolique. Et, en affirmant la singularité historique de ce fondement, elle en dévoile l'actualité et la portée eschatologique<sup>42</sup>. Sans étroitesse, elle est sacramentelle, étant eucharistique<sup>43</sup>. Enfin, ici comme déjà dans *Foi chrétienne*<sup>44</sup>, la structure est trinitaire : elle découle de la vie trinitaire et elle oriente vers la communion des personnes divines.

Dégageant de cette manière la « logique de l'Église », cette pensée n'est donc pas moins attentive au langage qu'à la société. Aussi peu théoricienne que possible dans un domaine où sévit une scolastique tardive d'un nouveau genre, elle prend son départ dans un fait de vocabulaire : l'usage que le dernier Concile fit de *particulier* et de *local* à propos des Églises. Mais ce fait d'apparence minime ne manque pas de signification ; il appartient à un phénomène vaste que le P. de Lubac a analysé dans *Exégèse Médiévale*<sup>45</sup> et dans *Foi chrétienne*<sup>46</sup> : il existe un langage chrétien. Le grand fait chrétien, le fait unique qui donne naissance à l'Église, suscite aussi le langage qui l'exprime : langage nouveau, unique, comme l'est le fait lui-même, comme l'est l'Église. Ce langage est reçu par chaque chrétien de l'Église qui, comme sa mère, lui apprend à parler à Dieu et de Dieu : en ce sens, il est traditionnel et recueilli dans la Tradition. Il est porté par la réalité que la pensée contemple par la foi. C'est d'elle qu'il tient sa beauté. La « logique de l'Église » est donc tout autre chose que les subtilités d'« une scolastique abusive » (100) ; elle diffère non moins de cette logique formelle — et totalitaire — dont les théologiens de formation hégélienne se déshabituent si difficilement. S'exprimant dans une langue reçue, elle ne force pas les faits historiques à faire partie du système et, soutenue par la patience miséricordieuse de Dieu, elle ne réduit pas l'Esprit Saint aux enchaînements d'un Logos où l'on ne pourrait plus reconnaître le Verbe Incarné. Les distinctions qu'elle opère et propose n'ont d'autre but que de contempler avec plus d'acuité la réalité de l'Église.

C'est pourquoi elles permettent de discerner avec précision les difficultés ou les périls, en partie inhérents au renouveau suscité par l'impulsion conciliaire, en partie conséquents à des erreurs d'orientation : adaptation de l'Église engagée en adoptant des modèles sociaux sans critique ni contrôle<sup>47</sup> ; — réduction de la responsabilité collégiale et donc personnelle des évêques par un certain abus des actions collectives ; — minimisation du service de Pierre ; —

---

*Ministry and Ordination According to Reformed Theology*, dans *Scottish Journal of Theology*, 25, 1972, pp. 87-88.

42. Cf. W. PANNENBERG, *art. cit.*, dans *Kerygma und Dogma*, 1971, n. 2, pp. 92-109.

43. Cf. J.L. WITTE, *Einige Thesen zur Sakramentalität der Kirche im Zusammenarbeit mit der Katholizität und Apostolizität*, dans *Kerygma und Dogma*, 1971, n. 2, pp. 87-90.

44. *Foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, Paris, 2<sup>e</sup> éd., 1970.

45. *Exégèse Médiévale. Les Quatre sens de l'Écriture*, 4 vols, Paris, 1959 ss ; voir spécialement le t. III, ch. I, § 5 ; ch. II, § 5 et le t. IV, ch. VIII, §§ 1-4.

46. *Foi chrétienne*, pp. 307-337.

47. « Dans son souci de tenir compte des modalités culturelles et sociales de croissance vers l'unité et la communion, l'Église doit garder une attitude critique en face de tout modèle social qu'elle rencontre ; elle le doit au nom de sa 'réserve eschatologique' », estime E. SCHILLEBECKX (*Editorial de Concilium*, 71, 1972, p. 7). Elle l'exerce, dirons-nous plutôt à la suite du P. de Lubac, grâce à sa plénitude catholique qui découle de son origine trinitaire.

transformation profanatrice du ministère sacerdotal en une simple fonction externe ; — dépersonnalisation introduite jusque dans l'Église <sup>48</sup>.

Mais cette critique n'est-elle pas sévère et trop abstraite ? Il serait inexact de le penser. Certes, il convient de faire la part du point de vue de chaque auteur, de sa manière de voir et de sentir, et de ne pas confondre ses opinions avec l'enseignement de l'Église. Mais il convient davantage de remarquer la cohérence d'une pensée. Or, ici, la critique de quelques orientations ou tendances tire sa vérité et sa force de la « logique de l'Église » : comment voir de l'intérieur la réalité vivante et structurée de l'Église sans voir du même regard, avec la même perspicacité, les déformations ou avilissements qui l'atteignent ? Inversement, celui qui regarde l'Église de l'extérieur, comment pourrait-il remarquer dans telle ou telle pratique autre chose que sa place et sa signification dans le réseau social <sup>49</sup> ? Bien plus, dans la mesure où elle est inspirée par la « logique de l'Église », c'est-à-dire par l'intelligence du mystère chrétien, la critique, en ce qu'elle a de vif et d'essentiel, porte sur ce qui occulte cette intelligence ou sur ce qui en provoque l'occultation : elle atteint donc, avec un tact conduit par une délicate charité, un athéisme qui corrompt l'Église de l'intérieur. C'est ce qui, d'un certain point de vue, pourrait la rendre intolérable ou irrecevable. Mais c'est ce en quoi cette critique est salutaire.

Aussi cette œuvre de foi est-elle portée par la « petite espérance ». Elle illustre, en l'appliquant à l'Église, cette remarque que Jules Monchanin faisait concernant l'Occident tout entier : « Il est plus difficile pour l'Occident de penser et de vivre le multiple que l'un. S'il le pense et le vit, c'est avec une singulière plénitude » <sup>50</sup>.

B - 3030 - Heverlee  
St. Jansbergsteenweg 95

G. CHANTRAINE, S.J.

48. Ce que J. Ellul appelle la « dilution du christianisme dans le collectif social » (*op. cit.*, p. 149).

49. La remarque est du Cardinal Suenens dans le discours adressé à *Foi et Constitution (art. cit.)*, p. 881).

50. *De l'esthétique à la mystique*, Casterman, 1967, p. 67.