NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

86 N° 5 1964

Horizon théologique de la deuxième session du Concile

Gustave MARTELET (s.j.)

p. 449 - 468

https://www.nrt.be/es/articulos/horizon-theologique-de-la-deuxieme-session-du-concile-1655

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Horizon Théologique de la deuxième session du Concile[1]

Etant allé voir, à la fin de la deuxième session, un professeur d'Ecriture Sainte de l'Université Grégorienne, je lui demandai quel était son sentiment sur cette deuxième période. J'attendais de lui une réponse réticente. Quelles ne furent pas ma surprise et ma joie de l'entendre me dire : « J'ai l'impression que ce fut comme un travail de profond labour ». L'image fut reprise il y a quelque temps par Paul VI. Quand je l'entendis sur la bouche de mon interlocuteur, elle évoqua en moi un souvenir, qui me servira à symboliser le travail de la deuxième session.

Il existe dans les Alpes un petit village que nous appellerons, si vous le voulez bien, Finéglise. Il est admirablement situé en plein midi, à 1500 mètres d'altitude, sur un ultime versant du Massif de la Vanoise. Son cadastre est aussi compliqué que son site est simple et beau. Pour faire bref, disons que les parcelles de terrain sont aussi nombreuses à Finéglise que les mouchoirs de poche dans les armoires de ses quarante habitants. La culture, dans ces conditions, y est dure et finalement peu rentable. Après mûr examen, il fut proposé à ce village une solution radicale : il s'agirait de faire passer à travers toutes les terres une charrue à cinq socs ; elle retournerait le sol sans pitié, je veux dire sans égard pour le morcellement séculaire des champs. Lisières, bornes et barrières, tout serait négligé par la charrue et le tracteur. Quand tout aurait été ainsi bien labouré, on sèmerait de la prairie artificielle, on y engraisserait un troupeau commun et le village vivrait des bénéfices de l'opération.

Grand ami de ces paysans, je fus chargé, une veillée de Noël, de leur proposer ce projet et de le leur faire accepter. Je me heurtai à un refus total qui, sans compromettre entre nous l'amitié, maintint pour le village un fâcheux *statu quo*.

C'est à ce village et à ses profonds labours, refusés, que me fit penser mon interlocuteur de la Grégorienne, quand il résuma son sentiment sur le travail de la deuxième session en parlant

---

1. **Cette conférence a été donnée, dans le cadre de la Semaine pour l'Unité, à Genève le 23 janvier 1964, dans l'Aula de l'Université.**

d'un labourage. De fait, ce qu'a refusé le village des Alpes, l'Eglise Catholique est, pour sa part, en train de le faire au Concile, et elle l'a fait notamment durant la deuxième session. La division et le morcellement des mentalités dans l'assemblée conciliaire sont, humainement parlant, considérables. A certains égards il existe autant d'univers différents au Concile, que de champs parcellaires à Finéglise, ou de mosaïques dans la basilique de Saint-Pierre. Jean XXIII a compris qu'il était impossible de nourrir spirituellement le monde sans un traitement général du sol. Il a donc regroupé les évêques et il a fait passer sur l'Eglise Catholique la charrue conciliaire aux deux cents socs. Je dis aux deux cents socs, désignant par là le nombre approximatif des évêques dont la parole a le plus souvent retenti au Concile. Car les socs, ici, ne sont pas d'acier et de métal, mais de discours, de paroles et de voix. Certains membres de la Curie auraient dit, au cours de la deuxième session : « Laissons-les caqueter ! Quand ils auront fini, nous reprendrons les choses en main ». Si le propos est véritable, il était illusoire. Ce qui s'est passé durant la deuxième session n'est pas du caquetage. Dans l'étrange appareil d'un latin bien souvent malmené, ce fut un mystère de parole et d'esprit. A travers des centaines d'interventions, de valeur inégale — comment en serait-il autrement ? — des consciences se sont exprimées et, cherchant la conscience des autres, ont, parfois à leur insu, fouillé et retourné la couche morte des habitudes invétérées, des chaumes stériles et des prairies sans herbe, pour ramener au jour le sol profond, la terre arable de la foi, qui recevra la volée des grains lancés par le Semeur. Sans doute, tous les socs ne travaillent pas apparemment dans le même sens. Certains se mettent en croix par rapport à la ligne d'ensemble, d'autres attaquent le sol d'un coin particulier du champ, ce qui fait des sillons en damier. Mais tous, finalement, contribuent à l'unique labour, et la charrue passe partout, ne tolérant pas qu'aucune parcelle échappe. Par delà les bornes, les lisières, les différences de niveau intérieur, une même conscience se fait jour : celle d'une Eglise Catholique, retournée, et plus disposée aux semailles de l'Esprit pour le service du monde. Ce que le village de Vanoise n'a pas su accepter, l'Eglise du Concile l'accueille et le fait, et c'est ce travail que je voudrais essayer de décrire.

Un mot sur le genre littéraire que j'emploierai. S.S. Paul VI en ouvrant la deuxième session fit allusion aux développements théologiques que le Concile susciterait. Il y voyait un des résultats les plus féconds du Concile dont bénéficierait aussi l'œcuménisme. Je ne prétends pas réaliser l'espérance de Paul VI, mais m'autoriser de son attente. Si le mot n'était pas si prétentieux, je dirais que, par rapport à la deuxième session, je ne veux pas faire de la théologie didactique, mais de la théologie *prophétique*. Certes, je ne dirai rien **qui ne se rapporte directement au travail du Concile, mais je voudrais**

en faire apparaître le sens et la portée, l'esprit. C'est à cet esprit qu'il faudra adhérer, quand on lira les textes, si on veut réellement les comprendre.

Mon plan sera simple : je suivrai les schémas étudiés par les Pères du Concile, pour évoquer l'horizon théologique où me semble s'inscrire le travail de la deuxième session. Trois schémas ont été directement travaillés par l'Assemblée : le schéma sur l'Eglise [2], celui sur le gouvernement des diocèses [3], celui sur l'œcuménisme [4].

Six problèmes majeurs se rapportent au premier, un au deuxième, deux au troisième. Au premier schéma se rattachent les questions de la définition de l'Eglise, du peuple de Dieu, de la hiérarchie, des laïcs, de la vie religieuse, et de la place du schéma sur la Vierge Marie. Au schéma sur le gouvernement des diocèses, se rattache la question de l'Eglise comme communion [5]. Au schéma sur l'œcuménisme, se rapporte la question de l'œcuménisme et de la liberté religieuse. Tout cet ensemble apparemment disparate de questions me paraît relié par une sorte d'unité profonde qui fait de chaque élément comme l'étape ou le moment d'une prise de conscience toujours plus large de la sacramentalité de l'Eglise.

Je n'étudierai pas dans le détail les neuf points précités (il y faudrait des heures), j'en choisirai quatre, qui me paraissent plus importants : la définition de l'Eglise comme sacrement [6], le rapport de la hiérarchie au peuple de Dieu, la nature complémentaire du collège et du primat [7], la question de l'œcuménisme, pour suggérer, par mode d'allusion finale, la question de la liberté religieuse [8].

---

2. Bref résumé des interventions des Pères dans *La Documentation Catholique* (*D.C.*), 1963, col. 1433-1458 ; 1483-1510 ; 1563-1601.

3. Bref résumé des interventions dans *D.C.*, 1963, col. 1669-1723.

4. Bref résumé des interventions dans *D.C.*, 1964, col. 33-55 ; 115-150. Voir *ibid.*, col. 81-84 l'allocution prononcée par Jean Guitton devant le Pape sur la question œcuménique.

5. Voir *D.C.*, 1963, col. 1707, 1709, 1718, les interventions de NN. SS. Guerry, Amadouni et Renard.

6. Allusion à cette définition dans *D.C.*, 1963, col. 1434. L'expression se trouve dans la Constitution sur la Liturgie, notamment au n. 5 : *D.C.*, 1963, col. 1637 ; *N.R.Th.*, 1964, p. 36.

7. Outre la discussion générale (cfr note 2 ci-dessus), voir le texte intégral de l'intervention de Maximos IV sur la collaboration des évêques au gouvernement de l'Eglise, le 6 nov. 1963, dans *D.C.*, 1963, col. 1723-1725. Du même, *La collégialité épiscopale*, dans *Irénikom*, 1963, pp. 317-325. Lettre pastorale de Mgr Guerry sur la collégialité dans *D.C.*, 1964, col. 315-330.

8. Voir avant tout les deux rapports du card. Bea et de Mgr De Smedt au concile, dans *D.C.*, 1964, col. 67-81. Voir aussi : Card. Bea, *Liberté religieuse et transformations sociales*, dans *D.C.*, 1964, col. 261-273 ; John Courtney-Murray, *Liberté religieuse : la position de l'épiscopat américain*, dans *Choisir*, janv. 1964 ; H. de Riedmatten, *La liberté religieuse au forum international*, dans *Etudes*, mars 1964, pp. 291-308 ; J.-Y. Calvez, *Problèmes de la liberté religieuse*, dans *Revue de l'Action Populaire*, mars 1964, pp. 261-272. Sur l'ensemble de la deuxième session : *Le bloc-notes* du P. Congar, dans les numéros 201-206 des *Informations Catholiques Internationales*, repris dans *Le concile*

I. — La définition de l'Eglise comme sacrement

Le travail doctrinal de la deuxième session me semble commandé par un point d'une extrême importance, resté pourtant inaperçu des journalistes ou des chroniqueurs, et donc du grand public : *la définition de l'Eglise comme sacrement.* Loin de réjouir d'ailleurs un public protestant, une telle définition pourrait plutôt l'inquiéter. Le catholicisme n'a-t-il pas assez de mal à se tirer des équivoques du sacramentalisme sans étendre encore un domaine qu'il faudrait plutôt restreindre ? L'objection est d'ailleurs partagée par certains catholiques. Elle montre, en fait, la nécessité d'élargir, à leur juste mesure, nos conceptions sur les sacrements eux-mêmes, sur l'Incarnation et sur l'Eglise. Les sacrements d'abord. La nécessité de réagir contre les négations de la Réforme a polarisé le regard de nombreux théologiens catholiques sur la seule efficacité des sacrements. Cette efficacité est essentielle : que serait un baptême qui n'incorporerait pas au Christ, une eucharistie qui ne nous nourrirait pas réellement de Sa Vie ? Mais tout efficaces qu'ils soient et si irremplaçable qu'apparaisse leur rôle — qu'on peut fort bien appeler « instrumental » pour exprimer par là que leur vertu ne vient que du Seigneur qui nous les donne —, les sacrements ne sont pas néanmoins des instruments au sens banal du mot. Il faut s'interdire de réfléchir sur leur « efficacité », sans la rattacher aussitôt à l'Incarnation du Seigneur. Il suffit, pour le faire, de revenir aux sobres et profondes analyses augustiniennes de la notion de sacrement.

Un sacrement est un signe visible d'une réalité sainte invisible. Un signe visible : l'eau du baptême, le pain et le vin de l'eucharistie, — d'une réalité sainte invisible : l'intégration d'un pécheur justifié au Corps du Christ par l'Esprit, la nutrition spirituelle de cet incorporé par le Seigneur lui-même. Ainsi sommairement mais justement compris, les sacrements font partie d'une disposition, les Pères disaient d'une *économie,* beaucoup plus vaste qu'eux et dans laquelle ils trouvent leur raison d'être : l'économie de l'Incarnation. L'humanité du Seigneur n'est-elle pas, en effet, elle aussi, elle d'abord, elle surtout,

---

au jour le jour. 2e session. Paris, Cerf, 1964 ; P. Haubtmann, quatre billets sur les travaux du concile, au secrétariat national de l'information religieuse, du 12 oct. au 27 déc. 1963 ; P. T. Camelot, *Les leçons spirituelles du concile,* dans *Vie spirituelle,* déc. 1963, pp. 719-735 ; R. Rouquette, *La deuxième session du concile,* dans *Etudes,* déc. 1963, pp. 382-399 ; janv. 1964, pp. 108 ss ; *Informations Cath. Intern.,* dossier du 15 févr. 1964, n° 210 ; G. Dejaifve, *Vatican II. Aperçu sur la deuxième session,* dans *N.R.Th.,* 1964, pp. 3-16 ; H. Rondet, *La deuxième session du Concile,* dans *Rev. Asc. et Myst.,* 1964, pp. 61-73 ; J. Daniélou, *Bilan de la deuxième session,* dans *Recherches et Débats,* n° 48, mars 1964, p. 172-184 ; et surtout René Laurentin, *Bilan de la deuxième session,* Paris, Seuil, 1964.

le signe visible — « ce que nos yeux ont vu, ce que nos mains ont touché » dit le début de la Première épître de Saint Jean — d'une réalité invisible : « Dieu, personne ne l'a jamais vu ; le Fils unique qui est dans le sein de Dieu, lui, l'a fait connaître » (*Jn* 1, 18) ? C'est en se manifestant dans la visibilité de la chair, que le Fils a révélé l'invisibilité de Dieu ; c'est en passant nous-mêmes par celle-là que nous entrons dans les profondeurs de celle-ci. « Par le mystère du Verbe Incarné, dit la préface de la Nativité, la nouvelle lumière venue de ta clarté pénètre les yeux de notre esprit : la connaissance visible de Dieu nous ravit jusqu'à l'amour des réalités invisibles ». En son centre même, le Christ, l'économie de l'Incarnation est une économie sacramentelle, puisqu'elle est manifestation et communication de l'invisible par le moyen du visible, qui en devient le signe. Comprendre les sacrements et leur efficacité propre, c'est donc se référer au sacrement par excellence qu'est l'humanité du Christ, et voir que sa réalité commande directement, dans l'Esprit Saint, leur existence et leur efficacité. Il en va pareillement pour l'Eglise elle-même.

Un des défauts certains du premier schéma sur l'Eglise était son juridisme. Ce schéma pouvait donner le sentiment que l'Eglise, dans ses structures, se substituait au Christ, dans son mystère. Il fut donc justement critiqué et envoyé à la refonte. La nouvelle coulée n'était pas parfaite mais la priorité spirituelle du Christ, qui manquait si cruellement dans le premier texte, n'était plus absente de la même manière dans le second : ce qui compte avant tout dans l'Eglise, ce n'est pas l'Eglise, mais d'abord Jésus-Christ. On a ainsi passé d'une définition presque exclusivement juridique de l'Eglise, où la priorité souveraine du Christ risque de disparaître, à une conception vraiment dogmatique, où le mystère du Christ dans l'Esprit définit l'essence même de l'Eglise. Il n'est plus nécessaire de citer les propos de Paul VI dans son discours inaugural de la deuxième session sur le mystère du Christ : ils sont déjà dans les mémoires ! Ils s'inspirent d'une conception qui subordonne entièrement les structures de l'Eglise au mystère du Christ. L'Eglise ne se comprend qu'en fonction du Christ et de sa Mission, au service ou au ministère duquel elle se trouve. Toute tentative pour définir l'Eglise comme une sorte de « chose en soi », dé-conditionnée, si l'on peut ainsi parler, de la réalité du Christ, dé-figurerait l'Eglise. Celle-ci ne peut et ne veut exister que référée, dans l'Esprit et par Lui, au seul Seigneur Jésus-Christ, en vue de rapporter, dans le même Esprit, tous les hommes au Christ. Une présentation trop juridique de l'Eglise voilait cet aspect essentiel du mystère.

Dès lors, le signe le plus parlant, quoique le plus caché, qu'un tel juridisme est dépassé par le Concile, c'est qu'il définisse l'Eglise en langage de sacrement. Le faire ne revient pas, notons-le, à parler seulement de la place, capitale, *des sacrements dans l'Eglise*, mais à

dire que l'Eglise est *en elle-même de nature sacramentelle*. L'importance d'un tel point de vue est extrême. La structure visible et sociétaire de l'Eglise n'a pas de valeur en effet, par elle-même ni pour elle-même, mais en fonction du Christ, qui fait de cette structure le moyen et le signe de sa propre action dans l'Esprit. Si la redécouverte de la collégialité doit favoriser une nécessaire décentralisation du gouvernement de l'Eglise, la définition de l'Eglise comme sacrement exprime que la *décentration* de l'Eglise par rapport à elle-même (pour reprendre un mot du Père de Lubac à propos du pèlerinage de Paul VI à Jérusalem) fait partie de l'essence même de l'Eglise. Elle désigne l'acte par lequel l'Eglise, comme structure visible, se rapporte et doit se rapporter tout entière à la réalité invisible du Christ dans l'Esprit. Loin donc de grever le mystère de l'Eglise de toutes les équivoques qu'une mentalité protestante décèle dans la notion catholique du sacrement, la définition sacramentelle de l'Eglise ouvre celle-ci aux envahissements spirituels du Seigneur et la livre, comme Institution, à une entière destitution de soi.

L'importance œcuménique d'une telle définition ne peut échapper à personne. Sans doute ce n'est pas parce qu'elle est donnée, que tout devient possible ! Mais le fait qu'elle le soit fournit un repère en deçà duquel on ne reviendra pas et dans la ligne duquel on pourra progresser. Pour ne parler ici que du travail conciliaire, l'heureux effet d'une telle définition est déjà sensible sur la doctrine concernant le peuple de Dieu, la hiérarchie et l'œcuménisme — nous allons le voir dans un instant — ; il devrait se faire sentir aussi dans une question capitale, et souvent imparfaitement posée : celle de la pauvreté dans l'Eglise.

Il est urgent, certes, que la pauvreté prenne dans l'Eglise les formes empiriques qui en traduiront l'existence et feront d'elle un signe attendu. Il faut toutefois que la pauvreté en gestes exprime une véritable pauvreté en esprit. Elle ne serait, autrement, même et surtout dans l'Eglise, qu'une tactique mensongère. Rien de décisif ne sera fait, en matière de pauvreté, sans une désappropriation spirituelle qui livre l'Eglise, toute vidée de soi dans l'Esprit, au seul service du Christ dont elle est le sacrement. La pauvreté de l'Eglise doit être, avant toutes choses, son entière ministérialité, son service exclusif, ou, ce qui revient au même, sa parfaite sacramentalité par rapport à Jésus-Christ dans le monde. Dire que l'Eglise est sacrement, c'est la définir en effet, non comme puissance mais comme service, non comme domination mais comme ministère, non comme un triomphe mais comme humilité, non comme suffisance mais comme pauvreté, comme « kénose » dirait Saint Paul (Phil. 2, 5), puisque c'est la désigner, dans sa visibilité même, comme pur rapport au Christ invisible. La pauvreté dans l'Eglise est donc d'abord pauvreté d'être, ou d'acte, on voudrait pouvoir dire pauvreté substantielle d'existence, avant d'être pauvreté empirique de mani-

festation. La première forme ne dispense pas de la seconde : elle l'exige au contraire, tout en assurant l'authenticité de ses effets. En un mot, la vraie pauvreté de l'Eglise découle nécessairement de son caractère sacramentel. Ne pas en tenir compte, c'est s'exposer à ne pas découvrir pourquoi et comment la pauvreté est institutionnellement nécessaire à l'Eglise, et jusqu'à quelle profondeur la pauvreté, sociologiquement requise, doit spirituellement s'enraciner pour être apostoliquement vraie.

II. — Le peuple de Dieu

Je n'insisterai pas longuement sur le deuxième chapitre du schéma sur l'Eglise : le mystère du peuple de Dieu est familier à la conscience chrétienne éclairée. Je dois dire un mot cependant sur la manière dont le Concile en est venu à lui donner la place qu'il occupe désormais dans le texte.

1. Peuple de Dieu et hiérarchie

Une des critiques les moins imméritées qu'on ait pu faire à l'ecclésiologie catholique scolaire du XIX^e^ et du XX^e^ siècle, consistait à dénoncer en elle une hiérarchologie. On avait tout dit, semblait-il, quand on avait établi l'origine, l'existence et le rôle de la hiérarchie. Les négations protestantes n'ont pas été étrangères à cet appauvrissement progressif de l'ecclésiologie catholique courante. Une raison plus profonde l'explique pourtant aussi. L'Eglise est née de la prédication des Apôtres, à travers laquelle se manifestait l'initiative irremplaçable du Christ, dans l'Esprit de la Résurrection. C'est en croyant au message, prêché par les Apôtres, que le peuple de l'Alliance nouvelle surgit dans le monde. Ce mystère continue sans cesse. Le ministère de l'Eglise est donc nécessaire à l'Esprit pour que soit annoncé le message et que, dans la foi qui lui est portée, naissent de nouvelles générations du peuple de Dieu. La hiérarchie représente donc l'institution où ce ministère apostolique se poursuit indéfiniment. Elle jouit ainsi sur le peuple de Dieu d'une sorte de priorité d'origine, puisqu'elle signifie l'entière initiative de Dieu sur son peuple. Une déformation est cependant possible. La comparaison avec la génération humaine la révèle. En effet, bien que les enfants n'existent que par les parents qui les engendrent, les parents ne sont pas la raison d'être des enfants. Certes les parents ont sur leurs enfants une priorité d'origine. Mais celle-ci se renverse en priorité des enfants sur les parents quand on considère la fin. Les enfants sont la fin des parents, et non pas les parents, celle des enfants, bien que ceux-ci leur doivent d'abord d'exister.

Toutes choses égales d'ailleurs, il en va de même pour les rapports entre la hiérarchie et le peuple de Dieu. Si la hiérarchie jouit bien sur le peuple de Dieu d'une sorte de priorité ministérielle d'origine, puisqu'il appartient à la hiérarchie de convoquer l'Eglise par la prédication autorisée et par les sacrements efficaces, cette priorité d'origine cesse totalement ou plutôt se renverse lorsque l'on considère la fin. Pas plus que les enfants n'existent pour les parents, le peuple de Dieu n'existe pour la hiérarchie. Le contraire seul est vrai : la hiérarchie existe pour le peuple de Dieu et à son seul service. La parole de saint Paul, sur ce point, est formelle : « Tout est à vous », écrit-il aux Corinthiens qui se divisent au sujet des « hiérarques » de Corinthe, que sont, en somme, Paul, Apollos et Céphas, « tout est à vous, soit Paul, soit Apollos, soit Céphas. Tout est à vous, mais vous êtes au Christ et le Christ est à Dieu » (*1 Co* 3, 19-21). *Le peuple de Dieu* est donc réellement le peuple *de* Dieu, le peuple qui, par le ministère hiérarchique irremplaçable, ne tire son origine que de Dieu dans lequel il trouve aussi sa fin. Bien plus étroitement encore que les parents ne sont au service des enfants dans le ministère de la vie, la hiérarchie se trouve au seul service du peuple de Dieu, dans le ministère de la ré-génération au Christ.

Ce point de vue est si important, il a été si souvent masqué que le Concile projette de le rappeler d'une manière pour ainsi dire inoubliable. Au lieu de parler, immédiatement après la définition de l'Eglise, de la nature de la hiérarchie, comme la chose avait été d'abord prévue, la constitution dogmatique sur l'Eglise parlera d'abord, dans un chapitre deuxième, du peuple de Dieu, et, *seulement après*, dans un chapitre troisième, de la hiérarchie. Ainsi, la disposition des chapitres exprimera-t-elle, d'emblée, cette vérité capitale que, par rapport au but final que Dieu poursuit en engendrant son peuple, la hiérarchie n'est pas secondaire certes, mais seconde. Dans le dessein de Dieu, la hiérarchie n'existe qu'en vue du peuple de Dieu : l'inverse n'est jamais vrai.

Inutile d'insister longuement sur l'importance œcuménique d'un tel retournement de perspective dans une constitution dogmatique conciliaire. Je remarque simplement que ce retournement se trouve, sinon en dépendance explicite d'une définition sacramentelle de l'Eglise, du moins, en pleine harmonie avec elle.

2. Structure sacramentelle de ce rapport

Nous ne visons pas ici le caractère sacramentel de l'épiscopat, sur lequel le Concile s'est déjà prononcé favorablement. Certes, l'épiscopat ne peut avoir aucun pouvoir pour engendrer le peuple de Dieu à la vie du Christ, s'il ne reçoit ce pouvoir du Christ Lui-même ; on comprend aussi qu'il reçoive ce pouvoir par simple agrégation au

corps apostolique, lui-même habilité par le Christ. Le caractère sacramentel de l'épiscopat relève donc du caractère à la fois visible et transcendant de ce qu'il y a de fonction hiérarchique permanente dans la fonction apostolique. Mais, si importantes que soient ces considérations, notre attention se porte sur un autre objet. Le fait que l'épiscopat soit *conféré* par un acte sacramentel, nous paraît moins important encore que le fait qu'il *relève,* dans son essence, du genre sacramentel lui-même. Sacramentelle d'origine, la hiérarchie l'est aussi de structure et de sens. L'analogie eucharistique va nous aider à le découvrir.

La réalité signifiée et contenue dans l'eucharistie n'est rien d'autre, d'abord, que le corps et le sang du Seigneur. Ils ne nous sont pourtant rendus présents qu'en vue du Corps mystique lui-même. Les anciens disaient que la réalité ultime signifiée par l'eucharistie était l'Eglise qui s'en nourrit. Il en va un peu de même pour la hiérarchie, vue sous le jour sacramentel. Elle est bien, avant tout, le signe de l'autorité du Christ sur l'Eglise, de la Tête sur le Corps. Mais comme la Tête que la hiérarchie désigne, est la Tête en croissance de Corps, la hiérarchie ne peut pas signifier la Tête sans signifier aussi le Corps dont elle sert la croissance. Il serait donc aussi incomplet et, à la limite, aussi faux, de rapporter la hiérarchie au peuple de Dieu, en la soustrayant au Christ dont elle signifie l'irremplaçable *autorité,* que de la rapporter au Christ, en la soustrayant au Corps dont elle doit servir la *vie.* De même que l'eucharistie, assurant à l'Eglise le Corps du Seigneur, signifie aussi le peuple qui s'en nourrit, de même et à sa manière propre, la hiérarchie, qui signifie le Christ comme son principe, signifie aussi le peuple comme son résultat. La *réalité* désignée par le *signe* hiérarchique est donc à la fois double et unique : double, puisque le rapport ministériel de la hiérarchie à la Tête qu'elle représente, fonde aussi son rapport efficace au peuple qu'elle sert ; unique, puisque le Christ que la hiérarchie signifie, n'est pas séparable du Corps auquel elle doit tous ses soins. Il est donc possible et même nécessaire de dire que la fonction hiérarchique, signe ministériel du Christ en son *autorité,* l'est aussi du Christ en sa *croissance,* c'est-à-dire de son peuple. On ne peut pas plus isoler le signe hiérarchique de la réalité du peuple de Dieu qu'on ne peut le faire du Seigneur de ce peuple. Une telle vérité comporte des conséquences importantes pour l'un et pour l'autre.

En effet, la relation du signe à la réalité ne va pas sans réciprocité. Si la hiérarchie est *pour* le peuple de Dieu, le peuple de Dieu n'est pas *sans* la hiérarchie. La *res* n'est pas plus séparable du *signe* qui la conditionne, que le *signe* n'est séparable de la *res* qui le finalise. Référer la hiérarchie au peuple de Dieu qu'elle sert dans la vertu sanctifiante du Christ spirituel, n'est donc pas supprimer les structures dans le peuple de Dieu ou en énerver la vigueur. L'impossibilité

où est le peuple de Dieu de vivre du Christ sans y être ministériellement initié par les représentants qualifiés de la Tête, exige du peuple de Dieu l'humilité de la dépendance, comme elle exige de la hiérarchie la dépossession du service. Personne ne peut donc vivre sa situation spécifique de chrétien en dehors de l'Esprit, qui introduit ainsi tout le Peuple, hiérarchie et fidèles, dans une nécessaire et commune conformité au Christ (*Phil* 2, 5-7). Aucune *démagogie* ne devra donc sortir de cette découverte renouvelée du peuple de Dieu, comme aucun *cléricalisme* n'aurait dû s'autoriser du rôle irremplaçable de la hiérarchie. Si donc, à la lumière de la sacramentalité de l'épiscopat, la hiérarchie redécouvre qu'elle n'existe qu'en vue du peuple de Dieu, celui-ci ne peut ni ne doit oublier, à son tour, qu'il n'existe, comme peuple de Dieu, qu'étroitement référé à la hiérarchie comme au signe de sa transcendante origine. Le rapport qui unit le peuple de Dieu à la hiérarchie n'est donc pas moins sacramentel, de structure et de sens, que celui qui unit la hiérarchie au peuple de Dieu. La *res* n'est pas moins relative à son *signe* que le signe à sa *res*, le peuple de Dieu à la hiérarchie que la hiérarchie au peuple de Dieu. Bien plus, la référence ministérielle de la hiérarchie à l'égard de ce peuple, qui est sa raison d'être, appelle plus que jamais, dans ce peuple lui-même à l'égard de son signe hiérarchique, l'élan obédientiel où se vit le mystère. Cette parfaite réciprocité de service et de docilité sainte étant ainsi rappelée, il faut évoquer les profondeurs eschatologiques vers lesquelles se dirige cette incomparable société du peuple de Dieu.

3. Peuple de Dieu, hiérarchie et eschatologie

La manière dont la hiérarchie se situe au Concile par rapport au peuple de Dieu débouche sur une réalité qui ne passe pas : le peuple de Dieu comme peuple éternel des Fils dont la hiérarchie est, comme sacrement, le service. Essentiellement rapportée à la genèse du peuple de Dieu, la hiérarchie est aussi essentiellement transitoire, comme est transitoire dans l'Eglise, toute la structure sacramentelle. En se disant donc sacramentelle de structure, la hiérarchie se désigne comme foncièrement historique et passagère par rapport au peuple de Dieu. Ainsi, plus on creuse, dans l'axe de la définition sacramentelle de l'Eglise, la définition sacramentelle de l'épiscopat, plus on découvre les profondeurs spirituelles et eschatologiques de ce peuple auquel sont relatives de si hautes structures. Sans doute y a-t-il dans la hiérarchie, en raison même de sa sacramentalité, un « caractère », disent les catholiques, qui ne passera pas. Nul, en effet, ne sert sacramentellement le Corps, dans la puissance même de la Tête, sans être, intérieurement et à jamais, approprié à elle. Irréitérable en vertu de sa profondeur, cette appropriation fonctionnelle, par le Christ, des ministres sacramentels de son Corps est, de ce fait, définitive et indestructible. Pour-

tant, la pérennité d'un tel « caractère » reste difficile à représenter. Elle ne consiste sûrement pas, dans la gloire, en l'exercice de quelque fonction hiérarchique à laquelle il faudrait s'assujettir encore pour recevoir vraiment le Christ. La terre et son économie seront à jamais dépassées, non par impatience d'histoire, mais par plénitude d'éternité, dans un monde où « Dieu et le Christ seront tout en tous » (*1 Co* 15, 28 et *Col* 3, 11). Désormais dépassée, la fonction hiérarchique ne sera donc plus, dans la gloire, qu'un souvenir impérissable transfiguré : il soulignera encore, par le contraste glorieusement remémoré de ce qui fut, l'incomparable plénitude de ce qui est. La fonction hiérarchique ne se résorbera pas cependant dans le seul peuple de Dieu. N'émanant pas de lui dans l'histoire, elle n'est pas absorbée par lui dans l'éternité. Issue de lui dans ses membres mais non dans ses pouvoirs de grâce, la hiérarchie fait dans la gloire un entier retour à Celui qui l'aura instituée pour initier son peuple à sa propre vie de Fils. Et de fait, la genèse de grâce étant révolue dans l'achèvement de la gloire, le Christ exercera sur nous sa médiation, sans ministère interposé de quiconque. Il consommera Lui-même et directement la perfection de son Peuple, en l'introduisant Lui-même par son Esprit dans les profondeurs de son Père. L'économie sacramentaire disparaîtra alors totalement et, avec elle, toute trace de fonction hiérarchique. Nous vivrons à même la réalité, sans hiérarques et sans signes : la présence de gloire aura brûlé dans son feu ce qu'il y a d'économie transitoire dans la grâce et le peuple de Dieu puisera à même le Christ, les eaux jaillissantes de la vie éternelle.

Ainsi le peuple de Dieu dont la glorification s'accomplit par delà toutes les structures hiérarchiques, est bien, en toute vérité, la raison d'être éternelle de l'existence historique de la hiérarchie. Mais la manière dont le Christ attirera à soi toute la fonction médiatrice exprime que la hiérarchie, service de sa gloire encore cachée, doit être aimée de nous comme un signe de sa grâce déjà présente. La structure sacramentelle de la hiérarchie implique donc la nature communionnelle des rapports réciproques du peuple de Dieu et de la hiérarchie : elle exige que le mystère hiérarchique soit vécu par tous dans le rayonnement du Christ spirituel en qui il se consommera à jamais. Les répercussions d'une telle redécouverte ont quelque chose d'incalculable et l'Eglise semble déjà en sortir rajeunie.

III. — Collège et Primat

Le troisième chapitre du schéma sur l'Eglise touche à des questions nombreuses et complexes que je commence par énumérer : collégialité et sacramentalité de l'épiscopat, rapport de la collégialité et du primat, signification du sacerdoce et du diaconat. Ayant déjà abordé la sacra-

mentalité de l'épiscopat, en fonction du peuple de Dieu, j'ai pensé qu'il était préférable d'évoquer ici les questions posées par le rapport entre Collège et Primat. Mon but est d'expliquer, à la lumière de la deuxième session, le sens de ces deux éléments pour un catholique. Que nos frères protestants veuillent seulement accepter par mode d'hypothèse, ce qu'un catholique accepte par principe de foi, à savoir qu'il existe un collège épiscopal succédant au collège des Apôtres et que, dans ce collège épiscopal, un évêque, celui de Rome, parce qu'il succède au chef des Apôtres, jouit, sur toute l'Eglise, d'une autorité personnelle universelle qu'on appelle précisément autorité de primat. Collège épiscopal et primat pontifical, voici donc les deux éléments dans lesquels s'intègre, pour un catholique, l'autorité suprême de l'Eglise.

1. L'affirmation

A vrai dire, même pour un catholique, la chose ne va pas toujours de soi. Le premier concile du Vatican, en effet, n'eut le temps de parler que du primat ; il le fit sous la forme, déroutante aux yeux d'un protestant, de l'infaillibilité pontificale. Le concile interrompit ses travaux avant d'avoir pu parler du collège épiscopal, comme il avait l'intention formelle de le faire. Les conséquences de cette interruption forcée furent fâcheuses. Si légitime que soit, aux yeux d'un catholique, le primat dont jouit l'évêque de Rome en tant que successeur de Pierre, il ne saurait masquer l'importance complémentaire du collège épiscopal. N'en pas parler risque de le faire oublier. Les fidèles ne furent ni les premiers, ni les seuls à tomber dans ce risque. Certains théologiens semblèrent n'avoir plus de pensée dans l'Eglise que pour le Pape et ne plus voir, dans l'Evangile, quand il s'agissait de l'Eglise, que la péricope de Matth. 16 sur la primauté de Pierre. Une certaine pratique de la centralisation romaine voilait aussi à leurs yeux l'importance corrélative du collège épiscopal.

Trois facteurs luttaient cependant contre cette déformation. — D'abord, une tradition ecclésiologique ininterrompue qui trouva dans le théologien catholique allemand Moehler un porte-parole très écouté, dès la première moitié du XIX[e] siècle. — La fidélité à l'Ecriture et aux Pères, ensuite, dont cette tradition ecclésiologique est inséparable. Or l'Ecriture, qui, à nos yeux de catholiques, connaît Pierre comme chef des Apôtres, connaît aussi, et non moins, le collège apostolique dont Pierre est le centre. On ne saurait donc respecter vraiment l'Ecriture et sa lecture traditionnelle si, parlant de Pierre et de son primat, on omet plus ou moins systématiquement de parler du collège apostolique et de son autorité propre. Celle-ci, sans contredire l'autorité de Pierre, ne saurait pourtant s'y réduire. — Le dialogue et l'ouverture œcuméniques, enfin, soit avec les Protestants, soit, plus encore

sur ce point, avec les Orthodoxes, ont fait le reste. Comment négliger en effet une vérité traditionnelle dont toute l'Orthodoxie vit depuis des générations et des générations ? Comment penser, en outre, à une réconciliation quelconque avec l'Orient, sans réintégrer, au plan de la conscience, et, par là même, au plan de la pratique institutionnelle latine, un élément dont les Orthodoxes n'ont jamais négligé l'importance ?

Telles sont les grandes sources auxquelles Vatican II doit sa redécouverte de la collégialité épiscopale. On peut en résumer le contenu de la façon suivante. Lorsque le Seigneur parle du gouvernement de toute l'Eglise, il parle de Pierre, certes, mais il ne parle pas que de Pierre ; il parle aussi et inséparablement du collège apostolique, que Pierre couronne, mais qu'il n'abolit pas. Si nous voulons donc parler du gouvernement de l'Eglise, selon sa constitution divine scripturairement attestée, nous ne pouvons pas parler uniquement de Pierre et de ses héritiers. Il faut parler aussi du collège apostolique et de son successeur, le collège épiscopal. C'est ce que fait Vatican II, et, tout spécialement, la deuxième session.

La chose n'alla pas d'ailleurs sans difficultés : certaines assez piquantes à vrai dire, comme lorsqu'un éminent prélat s'opposa au collège épiscopal, avec les arguments qu'utilise un protestant pour s'opposer au primat ! Le vote du 30 octobre signifia cependant à l'évidence, que le Concile était d'accord sur l'essentiel : la réalité incontestable et incontestée du primat n'exclut pas mais au contraire implique la réalité complémentaire du collège. N'est-ce pas comme chef de ce collège que le successeur de Pierre possède le primat ? Vatican II se limitera sur ce point à ces affirmations très sobres.

Quelle est donc, pour un catholique, la valeur d'un résultat aussi modeste ? Celle d'une fidélité plus grande à l'Ecriture d'abord, et c'est, au fond, l'essentiel. Je voudrais suggérer cependant comment un catholique voit, dans cette redécouverte, la condition d'une meilleure intelligence de l'Eglise.

2. Portée ecclésiologique de cette affirmation

Le mystère de l'Eglise dans le monde est un paradoxe d'unité et de multiplicité. D'unité : car l'Eglise partout répandue, c'est l'unique corps d'un unique Christ. Pour reprendre ici S. Paul, mot à mot : « Il n'y a qu'un Corps et qu'un Esprit ; comme il n'y a qu'une espérance au terme de l'appel que vous avez reçu ; un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême ; un seul Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous, par tous et en tous » (*Eph* 4, 4-6). Cette unité, loin d'exclure, comporte et exige plutôt une prodigieuse multiplicité. Nous sommes nombreux, en effet, nous les hommes, à manger un même pain qui fait de nous, comme dit S. Paul, un seul corps. Nombreux et divers :

diversité des continents, des populations de ces continents, des cultures historiques de ces populations, des mentalités intérieures à ces cultures, et des individualités qui accentuent encore la variabilité indéfinie de ces cultures et des communautés politiques qui les portent... Certes, tout n'est pas d'égale valeur dans cette multiplicité des formes présentes de l'humanité, pour ne rien dire de ses formes passées ! Cependant, si le Christ est vraiment l'intégrale de l'humanité et le récapitulateur seigneurial de tout, — « Celui en qui, nous dit S. Paul, tout tient » (*Col* 1, 17) ! — tout doit tenir en Lui, tout doit donc être assumé, par le ministère de l'Eglise, dans le Christ, afin qu'en lui éclate, pour la gloire de Dieu, la prodigieuse diversité des hommes, ramenée par l'Esprit à l'unité de l'Homme Parfait, assurant « de toutes manières » (*Eph* 4, 15) sa plénitude et sa croissance. En un mot, la tâche de l'Eglise au service du Christ est une tâche de catholicité concrète. Ni l'unité du corps ne doit être sacrifiée à la diversité des membres, — ce qui produirait l'anarchie ! — ni la diversité des membres, à l'unité du corps — ce qui serait l'uniformité de la mort ! Un double rythme complémentaire, d'unité assumant la multiplicité, sans la détruire, et de multiplicité enrichissant l'unité, sans la masquer, caractérise le développement de l'Eglise en un corps digne du Christ. Or la redécouverte du rapport primat et collège peut sembler décisive, aux yeux d'un catholique, pour que s'épanouisse la catholicité de l'Eglise. Voici comment.

Etant le ministère singulier d'un seul, le primat apparaît évidemment tout indiqué pour faire valoir, dans le corps de l'Eglise, l'aspect irremplaçable de l'unité, de même que le ministère épiscopal, étant de par sa nature même, nombreux et multiple, apparaît directement adapté à la multiplicité et à la variabilité indéfinies des temps, des lieux et des personnes. C'est bien d'ailleurs ce qui s'est passé dans l'histoire. La multiplicité épiscopale a rendu possible une insertion locale de l'Eglise, qui est même allée, en Occident, avant la réforme carolingienne du IX^e^ siècle et grégorienne des XI^e^ et XII^e^ siècles, jusqu'à une certaine anarchie... Inversement, un certain centralisme romain, dont les principes sont explicites chez Grégoire VII et qui n'a cessé de s'imposer de plus en plus à l'Occident, risque d'exagérer la fonction heureusement unificatrice du primat et de compromettre ainsi les différenciations, nécessaires à la vie ou imposées par elle. D'ailleurs, lorsqu'un des aspects de la structure hiérarchique, collège ou primat, prévaut anormalement sur l'autre, le monde lui-même en souffre. Que l'Eglise se fige en uniformité ou se dissolve en anarchie, dans les deux cas, le monde dépérit chrétiennement, privé qu'il est du bienfait spirituel d'une impulsion unifiée en son centre ou d'une présence diversifiée en sa périphérie.

Remédier à ce mal, c'est trouver un nouvel équilibre entre la fonction d'unité et celle de multiplicité, entre le rôle incontesté du primat

et l'influence irremplaçable du collège. Un « aggiornamento » s'impose pour que l'un et l'autre aspects du ministère hiérarchique conspirent et de nouveau communient. Alors, tout le corps de l'Eglise atteindra plus facilement ces formes de catholicité véritable, où la diversité assure à l'unité son expansion universelle, et l'unité à la diversité le bienfait de la convergence et de la communion.

Or il semble qu'avec Vatican II et du point de vue de la structure hiérarchique de l'Eglise catholique, le troisième millénaire a déjà commencé. A prendre les choses de très haut en effet, le premier millénaire fut un millénaire à dominante orientale et conciliaire, disons un millénaire de collégialité épiscopale. C'est le millénaire des sept grands Conciles œcuméniques auxquels se tient l'Orthodoxie : Conciles de la foi trinitaire et des dogmes christologiques ! Le deuxième millénaire fut un millénaire latin du primat. Secouée, au sortir et en raison du grand schisme, par la crise conciliariste du XV^e^ et du XVI^e^ siècle, déchirée jusqu'en ses entrailles par la sécession protestante, l'Eglise latine, même en ses grands conciles, Latran IV, Trente, Vatican I, a réagi sous le signe prédominant de l'unité romaine et du primat, qui caractérisent ensemble le second millénaire. Or, de par l'initiative du primat, qui devait, craignait-on, étouffer le collège, ou du moins le rendre désormais inutile, voici que le collège est, au contraire, comme rendu à lui-même en un Concile qui apparaît déjà dans l'histoire, comme le réveil collégial de l'épiscopat latin. Voici que, sur la base de l'Ecriture et de la Tradition, primat et collège redécouvrent les formes hiérarchiques de leur communion et, dans la complémentarité de leurs fonctions réciproques, s'interrogent sur l'attente spirituelle du monde et sur le service que l'Eglise lui doit en Jésus-Christ. Tel est, à mon avis, le début catholique du troisième millénaire : millénaire de complémentarité explicite entre collège et primat. Ainsi hiérarchiquement caractérisé, ce troisième millénaire est, par son aspect collégial, un retour au premier. Il retrouvera donc — et telle sera sans doute sa signification œcuménique hors de pair — dans une conscience plus claire que jamais du primat, le rôle irremplaçable du collège. Ainsi retrempé dans la plénitude redécouverte de sa structure, le ministère hiérarchique pourra d'ailleurs se tourner plus résolument vers le monde, pour le servir dans l'Esprit du Seigneur.

IV. — L'œcuménisme

Chacun s'est plu à reconnaître, dans le Concile et hors de lui, le caractère positif du schéma sur l'œcuménisme et de la discussion qui en a été faite. On avait déjà dit de Jean XXIII qu'il avait introduit **l'Eglise catholique tout entière dans l'œcuménisme. La deuxième session** confirme cette impression. Si beaucoup ont demandé qu'on pré-

cise ce qu'était, pour un catholique, l'œcuménisme, personne n'en a refusé le principe. Il reste vrai que deux conceptions se sont fait jour, qui correspondent, croyons-nous, à deux façons d'aborder le mystère sacramentel de l'Eglise.

1. Un œcuménisme du signe sans la r e s

Il existe, en effet, un œcuménisme qui s'en prend non pas immédiatement, c'est légitime, mais exclusivement, aux problèmes posés par la visibilité de l'Eglise. Constatant la division des chrétiens, cet œcuménisme veut y porter remède en faisant valoir aussitôt ses propres revendications de vérité au plan ecclésial du signe. Qu'il soit catholique, orthodoxe ou protestant, cet œcuménisme s'impose à l'estime par sa franchise, mais limite son influence par sa naïveté. Y aurait-il encore un problème œcuménique s'il suffisait à chacune des Eglises d'affirmer la conscience de son bon droit au plan du signe ? Tout le mal ne vient-il pas précisément de ce que les différentes confessions chrétiennes ne s'entendent pas sur les conditions réelles de la visibilité de l'Eglise ? En l'ignorant, on creuse le fossé alors qu'il faudrait fraternellement construire des ponts. On ne masquerait en rien la vérité pour autant, chacun sachant fort bien qu'un pont suppose l'abîme qu'il permet de franchir. Mais surtout on ne négligerait pas, dans l'Eglise que l'on veut servir, un aspect essentiel du mystère.

Des deux éléments qui constituent l'Eglise comme sacrement du Seigneur, le *signe* visible et la *res* invisible, il nous est apparu, en effet, dans la première partie de cette conférence, qu'il ne fallait en sacrifier aucun. L'importance *institutionnelle* de la visibilité sociétaire du signe, disions-nous, ne doit pas être affirmée au détriment *spirituel* de l'invisible mystère dont elle dépend et qui n'est autre que la réalité du Christ total, Tête et membres, dans l'Esprit Saint. Or on altère la vérité du signe, soit en en refusant le rôle, soit en négligeant son rapport constitutif à la réalité du Christ. Du point de vue catholique, on remédie à ce défaut, en réaffirmant concrètement et en essayant d'honorer par la vie ce qu'on affirme par la parole, à savoir que *l'Eglise n'est elle-même, comme signe, qu'en laissant l'Esprit Saint la décentrer sans cesse d'elle-même sur le Christ.* L'œcuménisme qui découle de cette intelligence du mystère sacramentel de l'Eglise, va en porter la marque indélébile : ce sera un œcuménisme du signe *et* de la *res*.

2. Un œcuménisme du signe et de la r e s

Constitutif du mystère de l'Eglise, en tant qu'il conduit les chrétiens divisés vers leur unité spécifique de chrétiens, le mouvement œcuménique se doit de refléter le mystère qui le commande. L'œcuménisme n'est donc rien d'autre qu'un commun souci, dans le Christ,

de la pleine visibilité du signe du Christ qu'est l'Eglise. Mais, il faut prendre ici le signe en toute sa vérité.

Si grandes, en effet, que soient nos divisions de chrétiens, elles sont toujours intérieures à une unité réelle, que nos divisions masquent mais qu'elles présupposent toujours. De fait, il n'est pas de grande confession chrétienne, si peu ecclésiastique qu'elle se veuille, qui ne reconnaisse pourtant devoir la réalité du Christ à une médiation d'Eglise, si réduite soit-elle. C'est toujours par une communauté chrétienne de foi au Seigneur et en sa Parole et d'initiation baptismale à sa vie, que Jésus-Christ est réellement atteint dans l'Esprit par tout chrétien digne de ce nom.

Sans doute, la commune confession du Seigneur est-elle, par-delà nos divisions d'Eglises, notre signe d'unité chrétienne. Mais, à regarder les choses de plus près, cette foi au Christ est inséparable, pour chacun d'entre nous, d'une communauté ecclésiale visiblement signifiée, à laquelle nous devons de connaître le Christ et de continuer à vivre de Lui dans le monde. Notre foi au Christ n'est donc pas dissociable d'une Eglise qui nous la révèle et qui, dans l'Esprit, nous la donne *réellement*. Toute confession chrétienne, pour autant qu'elle est vraiment chrétienne, implique toujours une médiation de structure ecclésiale. En chacune d'elles, un élément d'Eglise visible commande directement l'entrée dans la réalité invisible du Christ. Ces éléments peuvent être réduits au minimum. S'il y a communauté chrétienne, ils sont toujours là, et, notamment, le baptême. Dès lors, l'œcuménisme n'est possible que dans une certaine unité élémentaire des diverses confessions au plan du signe. C'est ce qui a été dit, maintes fois, au Concile, notamment par les Pères qui ont revendiqué le titre d'« Eglise » pour les communautés issues de la Réforme [9].

Dès lors, au lieu de contester, en raison de ses imperfections, la part de signe présent dans l'autre, il faut, au contraire, prendre au sérieux le pouvoir qu'a ce signe de livrer la *res*, à savoir Jésus-Christ, et donc de sanctifier ses bénéficiaires. Un œcuménisme, non plus de confrontation *polémique* au niveau du *signe*, mais d'émulation *christologique* au niveau de la *res* s'avère dès lors possible. Loin de se briser, aussitôt et sans profit, sur les oppositions considérables au plan du signe et sans toutefois les masquer, on peut reconnaître d'abord l'existence d'une part commune de signe. Pénétrant, grâce à elle, jusqu'à la réalité qu'elle communique, on peut communier d'abord dans l'unité de la *res* et s'unir vraiment dans l'unité du Christ.

Certes, au-delà d'une visibilité élémentaire, les chemins divergent ou s'évanouissent, mais cette visibilité élémentaire existe. Inséparable qu'elle est du Christ qu'elle communique à chacun, elle exige

9. *D.C.*, 1963, col. 1444, n° 5 ; 1964, col. 65.

de tous une communion visible de foi et d'amour, elle aussi élémentaire. Ressaisi dans toute sa profondeur sacramentelle, le signe, d'abord négligé comme signe, nous unit en raison même du respect que tous ensemble nous lui portons. Or, c'est en accédant au Christ qui nous est donné ecclésialement par le signe que nous traitons le signe en signe. « Demeurant » ensemble dans la charité infatigable de Jésus-Christ, nous rassasiant de la vérité qui est sienne et nous laissant animer par la « folle » puissance de son Esprit, nous pouvons chercher ensemble dans la Sainte Ecriture et dans la Tradition incontestée de la foi chrétienne, ce que le Christ, aimé et suivi par-dessus toutes choses, exige d'Eglise visible, lui l'invisible Seigneur de la Gloire. Partis des divers points du *signe* pour découvrir la *res*, il nous faut donc repartir ensemble de l'unité de la *res* pour redécouvrir l'unité de son *signe*. L'intelligence sacramentelle de l'Eglise devient ainsi, pour un catholique, une des normes les plus sûres de l'œcuménisme.

3. Le rendez-vous œcuménique

Si la conception polémique, dont nous avons parlé au début, s'avère, en somme, inacceptable et vaine, c'est qu'elle part, à son insu, d'un *signe* vidé de sa *res*. Elle trahit ainsi le signe qu'elle prétend servir. Elle le trahit, en ne découvrant pas dans les autres chrétiens des éléments d'Eglise, qui fondent la possibilité et la nécessité d'un effort œcuménique. Elle le trahit en ne discernant pas dans le signe son essence de signe, c'est-à-dire son rapport à la réalité du Christ. Elle le trahit enfin, en ne voyant pas que c'est du Christ, possédé d'abord en commun qu'il faut partir, pour redécouvrir la totalité du signe.

Il va sans dire que cette démarche œcuménique qui fait chercher l'Eglise à partir du Christ, et le *signe* à partir de la *res*, concerne en premier lieu les catholiques eux-mêmes. La conscience qu'ils ont et doivent avoir de la fidélité *institutionnelle* de leur Eglise à la volonté du Christ, n'exige nullement qu'ils revendiquent pour eux la totale fidélité *spirituelle* de leur Eglise au même Christ. Bien plus, un catholique ne peut penser que son Eglise possède à *elle seule* la *totale* pureté du signe, sans contredire, *ipso facto*, la réalité même que suppose ce signe. La pureté intégrale du signe exige, en effet, l'entière absence de suffisance en soi et l'ouverture radicale aux autres. Or, un chrétien qui, par prétendue confiance au *signe*, se croirait dispensé d'une entière destitution de soi, s'opposerait *ipso facto* à la *res*, c'est-à-dire au Christ lui-même dont le signe est l'indice. Se complaire charnellement dans le signe, c'est contredire aussi réellement le Christ, que mépriser le signe. Si donc, un catholique, au nom de la vérité du signe dont il se glorifie, refuse de s'ouvrir à la recherche œcuménique, il s'aliène en ceci de la *réalité* dont il prétend défendre ainsi le *signe*. **C'est pourquoi l'œcuménisme comme amour élargi de l'Eglise à partir**

de l'amour partagé du Christ, est une nécessité catholique, non moins que protestante ou orthodoxe. L'œcuménisme ainsi compris n'est donc pas un mouvement de conversion des uns et non des autres, un retour de ceux-ci sans être la transformation de ceux-là. A partir de ce que chaque chrétien possède déjà d'Eglise, l'œcuménisme est bien plutôt l'humble recherche, en Jésus-Christ, de cette *plénitude* d'Eglise dont nos déchirements empêchent encore la manifestation.

Cette vision de l'œcuménisme, qui a pour point de départ la visibilité déjà donnée de chaque Eglise, pour centre le Seigneur et pour terme la visibilité élargie de l'Eglise totale, cette vision de l'œcuménisme rejoint, on l'a déjà compris, l'inspiration fondamentale de l'abbé Couturier : à la lumière de la sacramentalité de l'Eglise, l'œcuménisme, dont nous parlons, est un œcuménisme d'*émulation spirituelle*. Certes, l'œcuménisme n'a pas été présenté sous cette forme, je veux dire dans ce vocabulaire, au Concile, mais il l'a été, sans cesse, dans cet esprit. Sans cesse il a été dit que pour faire œuvre utile il fallait repartir du Christ lui-même, commun à tous. Si le point de vue de la communauté initiale du signe n'a pas été souvent évoqué, on sait que le cardinal Bea, pour sa part, y revient constamment, et nous n'avons fait ici que donner à cette insistance une forme théologique plus précise. Une chose est sûre, en tout cas : ce qui fonde l'œcuménisme conciliaire de la deuxième session, c'est moins la conscience d'une priorité souveraine de l'Eglise romaine sur les autres Eglises, au plan du *signe*, que la conscience de la priorité souveraine du Christ sur toute Eglise, au plan de la *res*.

Si notre analyse est exacte, on peut donc dire que, du point de vue de l'Eglise catholique, un rendez-vous œcuménique est à jamais possible. Même si les oppositions qui nous divisent au plan du signe sont terribles — et qui pourrait songer à les minimiser et finalement à les taire ? — le lien qui nous unit est plus puissant encore, puisque c'est le Seigneur lui-même indiqué par le signe. Ainsi l'urgence œcuménique qui sort des travaux de la deuxième session rejoint, aux yeux d'un catholique, le mystère même de la sacramentalité de l'Eglise et doit emprunter les chemins dictés par ce mystère ; elle n'est donc pas une mode : elle touche au contraire les fibres les plus constitutives de l'attachement chrétien au Christ et à l'Eglise.

Conclusion

Je ne dirai que peu de choses de la liberté religieuse, dernière étape des travaux de la deuxième session. Le sujet est immense et le Concile ne l'a pas encore vraiment discuté. J'indiquerai donc seulement la teneur générale du projet et sa signification dans l'ensemble des travaux de la deuxième session.

Le chapitre sur la liberté religieuse se présente essentiellement comme une déclaration d'intention. Se rappelant un passé qui n'est pas exempt d'équivoques et se replongeant aux sources du mystère de l'Eglise, le Concile entend proclamer que l'adhésion au Message du Christ relève, dans la grâce, du monde même de la liberté. Tout acte de foi extorqué ou plus ou moins imposé ne livre pas au Christ, mais à celui qui l'extorque ou qui l'impose ; il n'a donc pas de valeur salutaire. Il s'ensuit que la pureté de l'acte de foi exige l'entière pureté des moyens de l'obtenir. L'Eglise ne peut jamais s'adresser, dans sa mission, qu'à la conscience, car c'est la conscience qui, dans la grâce, décide par oui ou par non. Les moyens proportionnés au ministère de l'Eglise sont ceux de l'Esprit Saint lui-même, et non pas ceux d'aucune puissance de la terre. D'ailleurs, si l'Eglise est vraiment le sacrement du Christ, comment pourrait-elle aborder les hommes dans un autre Esprit que celui du Seigneur, c'est-à-dire dans l'amour et le respect entier des hommes et de leur liberté ?

Les conséquences de cette attitude sont considérables et je ne les mentionne même pas, me réservant d'y revenir dans un article spécial [10]. Je voudrais simplement noter qu'un tel refus des moyens de puissance rejoint, une fois de plus, au niveau du ministère de l'Eglise, la question essentielle de la pauvreté. La vraie pauvreté n'est pas avant tout, dans l'Eglise, une affaire de bois blanc mais de dépossession de soi dans l'acte même où elle sert le Christ. Comme nous le disions déjà plus haut, et comme il ne faut pas cesser de le répéter, la pauvreté dans l'Eglise est affaire de structure et d'exigence sacramentelle ; c'est une pauvreté de « kénose » de soi devant le Christ, en son Esprit, à son service et au profit spirituel des hommes. C'est en se rapportant aux hommes sous le seul signe d'une mission proprement spirituelle et évangélique que l'Eglise vivra au grand jour sa plus profonde pauvreté.

Par là même, les laïcs, c'est-à-dire les baptisés du Christ, retrouveront plus que jamais leur rôle irremplaçable dans l'Eglise. Par eux, au sein d'une société que l'Eglise ne veut à aucun prix dominer mais seulement servir, s'établira ce contact quotidien, simple, permanent, où les hommes découvriront la réalité encore invisible dont l'Eglise visible n'est jamais que le signe : le Christ Jésus, Seigneur caché de la Gloire, par qui le Père règne et nous sauve, en nous donnant son Saint-Esprit.

Lyon V G. MARTELET, S.J.
4, Montée de Fourvière

10. A paraître en juillet dans la *Revue de l'Action Populaire*.