NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

109 N° 1 1987

Is there a dividing line between Catholic and Protestant ecclesiologies?

Bernard SESBOÜÉ (s.j.)

p. 3 - 30

https://www.nrt.be/en/articles/is-there-a-dividing-line-between-catholic-and-protestant-ecclesiologies-407

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Y a-t-il une différence séparatrice entre les ecclésiologies catholique et protestante ? *

Introduction

Une conjoncture nouvelle : le retour au constat de la différence

Le dialogue œcuménique doctrinal se trouve confronté aujourd'hui à une conjoncture nouvelle. Dans les dernières décennies on a assisté à la publication de nombreux documents exprimant des *convergences* et même des *accords substantiels* sur divers points du contentieux entre Eglises divisées. Actuellement on se demande de plus en plus de divers côtés si ces contentieux ne sont pas sous-tendus par un clivage plus profond, que l'on appelle souvent « différence fondamentale ». On voit ainsi émerger une problématique nouvelle sur une question fort ancienne.

Cette évolution n'est pas sans surprendre et sans inviter à se poser tout de suite la question : est-ce un recul ou un progrès ? Cela peut être un recul, si la recherche ainsi engagée reste habitée par le souci prioritaire de garder tous les aspects de sa propre identité et de les justifier coûte que coûte. L'analyse de la différence fondamentale peut devenir le culte de celle-ci et fonctionner comme une sécurité et un blocage. Mais cela peut aussi être un progrès et il dépend de nous qu'il en soit ainsi. Car cette question nous invite à passer à un second niveau de dialogue doctrinal, non plus celui qui porte sur les difficultés déjà bien repérées dans l'ordre de la foi et de l'institution ecclésiale, mais celui qui cherche « en amont », par une réflexion proprement théologique, la ou les options qui nous habitent en profondeur dans nos interprétations respectives du mystère chrétien. C'est un domaine où le dialogue est d'emblée plus ouvert, car ces orientations ne sont pas tranchées de manière aussi rigoureuse que les éléments classiques du contentieux. C'est un

* Cet article a pour origine une conférence donnée au cours de l'Assemblée générale des délégués français à l'œcuménisme, le 7 avril 1986, à Chantilly, et publiée dans la revue *Unité des chrétiens* (n. 63 [1986] 14-27). Le texte donné ici a été repris et corrigé à la lumière de remarques reçues et allégé de considérations pratiques sur la conjoncture œcuménique qui constitue le contexte de cette réflexion.

domaine où une ligne de convergence peut éventuellement être inventée sur la base même du constat de divergence. Par ce biais et ce détour un déblocage fécond des questions les plus irritantes risque donc d'intervenir.

Différence et/ou divergence

L'expression la plus employée aujourd'hui, celle de *différence fondamentale,* me semble quelque peu ambiguë. Le signe en est donné par l'interprétation, soit péjorative, soit positive, d'une telle différence. Je préfère donc parler de « différence séparatrice » ou de « divergence ». Car on peut légitimement penser qu'une différence fondamentale n'est pas forcément séparatrice. C'est le cas, à mon sens, de la différence entre l'ecclésiologie orthodoxe et l'ecclésiologie catholique.

Je m'inspire volontiers sur ce point de Johann-Adam Möhler, le théologien célèbre de Tübingen au début du XIX[e] siècle. Prenant l'exemple d'un chœur à plusieurs voix il distingue la différence (*Gegensatz*), nécessaire pour qu'il y ait polyphonie, de l'opposition (*Widerspruch*) qui viendrait d'une voix fausse :

> Celui qui chante la basse, par exemple, ne doit pas s'imaginer que plus il chantera bas, mieux ce sera, mais il doit essayer de mettre la profondeur et la force de sa voix en harmonie avec la suavité et la douceur des autres. Si, incapable de remarquer lui-même les dissonances de sa voix, il ne voulait tenir aucun compte des avis du chef d'orchestre responsable de la réalisation du tout, ou, qui plus est, s'il s'imaginait réaliser à lui seul l'harmonie, il devrait être exclu du tout comme incapable de se former et empêchant la formation harmonieuse de l'œuvre commune. Il ne représente plus une différence (*Gegensatz*), puisque les véritables différences ne peuvent exister que dans l'unité, mais il crée une véritable opposition (*Widerspruch*) [1].

Möhler tient que l'unité de l'Eglise non seulement admet les différences, mais les requiert, car il n'y a d'unité qu'à partir d'éléments divers. Mais l'unité ne peut admettre les oppositions.

Une appréciation divergente de la divergence

Quand on cherche à diagnostiquer la divergence séparatrice entre ecclésiologies catholique et protestante, on rencontre aussitôt une difficulté. Car nous n'évaluons pas de la même manière ce qui est séparateur. Les uns voient une différence, au sens de Möhler, portée « par l'affirmation d'un consensus plus fondamental encore », là où les autres

1. J.A. MÖHLER, *L'unité dans l'Eglise,* trad. A. DE LILIENFELD, Paris, Cerf, 1938, p. 144.

discernent une divergence encore irréconciliée, blessant le consensus fondamental et donc séparatrice. L'estimation de ce qui nous sépare n'a pas la même motivation et ne porte pas sur la même réalité. C'est ce qu'on appelle parfois notre « dissymétrie ecclésiologique ». Ce fait doit être accepté comme tel. Il suffit qu'un partenaire estime qu'une donnée est séparatrice pour que celle-ci doive être reconnue comme un problème mutuel et commun, à partir duquel les uns et les autres doivent cheminer vers la réconciliation.

Proposition d'un diagnostic

Je voudrais risquer un diagnostic de nos divergences et essayer d'en comprendre la source, en les ramenant si possible à un point unique. Une telle recherche n'est pas nouvelle : elle a été entreprise dès le XIX[e] siècle, chez les protestants comme chez les catholiques ; un excellent article de Wolfgang Beinert en donne un panorama [2]. Elle s'est constituée à l'époque contemporaine ; un document de travail de Harding Meyer retrace à son tour une série de prises de position récentes sur l'interprétation de la divergence fondamentale [3].

L'immense variété des diagnostics peut surprendre ou même décevoir à première lecture, car tout y passe. Extrêmement mobile, insaisissable, fuyante, frustrante, réapparaissant là où on ne l'attendait plus, la nature profonde de la divergence est irritante. Cependant, à y réfléchir davantage, on découvre un fil conducteur et des correspondances profondes entre les diverses formes que prend cette divergence.

Un circuit triangulaire

Il me semble que le circuit mouvant de la divergence parcourt dans les deux sens l'itinéraire d'un triangle constitué par les trois pôles que sont *l'ecclésiologie,* la *sotériologie* (christologie) et l'*anthropologie* théologique, c'est-à-dire la conception du rapport de Dieu à l'homme. On peut analyser cette circularité au choix à partir de l'un de ses pôles. Je commencerai par le pôle ecclésiologique, parce que c'est là que la divergence se manifeste le plus dans ses implications « séparantes ». De là je remonterai vers la sotériologie tout d'abord et ensuite à l'anthropologie, parcourant ainsi à rebours le contenu des trois articles du Symbole de

2. W. BEINERT, *Konfessionnelle Grunddifferenz,* dans *Catholica* 34 (1980) 36-61.

3. H. MEYER, Document de travail de l'Institut œcuménique de Strasbourg, dactylographié, *Grundverschiedenheit – Grundkonsens.*

foi : de l'Eglise, qui appartient à l'article sur le Saint-Esprit, je passerai au salut dans le Christ qui constitue le second article, puis au Dieu créateur de toutes choses et de l'homme, cœur du premier article. Toute ma réflexion voudrait ainsi gloser la confession de foi. Peut-être en tirerons-nous lumière devant la question qui nous demeure toujours posée : comment se fait-il que la même confession de foi fondamentale aboutisse à des compréhensions si différentes du mystère de l'Eglise ?

1. L'ecclésiologie

Il est superflu de reprendre ici l'inventaire bien connu des points qui nous [4] séparent dans le domaine de l'ecclésiologie. Mais, avant d'entreprendre une réflexion théologique en amont de ceux-ci, il n'est pas inutile d'évoquer rapidement quelques aspects de la situation actuelle de l'ecclésiologie considérée comme discipline dogmatique. Il existe une large convergence pour considérer que le lieu théologique principal de celle-ci est le troisième article du Symbole de Nicée-Constantinople (dont la construction est plus signifiante que celle du même article du Symbole dit des Apôtres). Dire cela, c'est situer d'abord l'ecclésiologie dans un contexte pneumatologique et non pas en premier lieu dans un contexte christologique. Ce déplacement est récent chez les théologiens catholiques : pour l'essentiel il est postérieur à *Lumen gentium.* Une autre conviction est assez commune : nous n'avons pas encore à notre disposition, en aucune tradition ecclésiale, des catégories vraiment satisfaisantes pour penser la relation de l'*Una Sancta* aux Eglises historiques. Cette difficulté se ressentira donc dans l'exposé qui suit. Enfin on ne peut pas oublier la relecture critique effectuée en chaque confession par les théologiens sur leur propre tradition, qui opère un certain déplacement des fronts et rend le terrain de cet exposé particulièrement mouvant. La pertinence de ces réflexions ne peut donc être que « statistique » et celles-ci se réfèrent principalement à un contexte européen et occidental.

A. Divergence exprimée à partir de quelques catégories catholiques

Le christianisme comme Eglise

Disons tout d'abord que nous n'avons pas la même idée du « christianisme comme Eglise », pour reprendre une expression de Karl

4. Les partenaires évoqués dans mon propos sont principalement les Eglises luthériennes et réformées.

Rahner [5]. Autrement dit, si « la doctrine concernant l'Eglise n'est pas l'énoncé central du christianisme » [6], il reste que dans la perspective catholique le fait Eglise, le fait d'être Eglise, appartient au mystère du salut en tant que tel, comme un de ses éléments intrinsèques. On ne peut comprendre jusqu'au bout le mystère de mort et de résurrection du Christ, achevé par le don de l'Esprit, sans y voir la communication irréversible que Dieu fait de lui-même aux hommes en son Fils, devenu l'unique Médiateur (*1 Tm 2,* 5), c'est-à-dire sans le comprendre comme le fondement de la communauté des sauvés, rassemblés par le don de l'Esprit en un seul corps qui est le corps du Christ et le peuple de Dieu. La justification par la grâce, moyennant la foi, atteint d'abord l'Eglise, la grande baptisée, que le Christ a aimée en se livrant pour elle, qu'il a rendue sainte en la purifiant avec l'eau et la Parole, qu'il s'est présentée à lui-même comme une épouse sans tache ni ride (cf. *Ep 5,* 25-27). Le mystère pascal est ainsi le fondement de l'Eglise : en lui l'Eglise naît comme un événement de salut destiné à porter visiblement dans le monde, selon la loi même de l'incarnation, ce don irréversible de Dieu aux hommes. Elle est événement de salut, parce qu'elle appartient à l'événement du salut : en elle l'événement se fait institution et l'institution demeure par grâce le lieu qui « garantit » la présence de l'événement. Cette foi en la sainteté *sanctifiante* de l'Eglise indéfectible, qui a reçu les promesses de la vie éternelle, demeure malgré toutes les manifestations du péché en elle, c'est-à-dire malgré la distance, parfois scandaleuse il est vrai, entre cette *sainteté sanctifiante,* don de Dieu qui l'habite, et sa *sainteté sanctifiée* [7], effet retardé de la première par la résistance pécheresse des hommes. Le « simul peccator et justus » vaut certainement de l'Eglise, mais en ce sens.

C'est pourquoi l'on peut dire que l'Eglise est *sacrement* de l'événement fondateur, c'est-à-dire signe effectif et efficace du don de Dieu aux hommes. Aussi l'apostolicité lui est-elle essentielle, avec les diverses formes de continuité dans l'histoire qui lui appartiennent, car elle est le signe de son rapport à l'événement fondateur. C'est ainsi que s'exprime concrètement et visiblement la dépendance de l'Eglise par rapport au don de grâce qui la donne à elle-même et fera toujours d'elle un don reçu d'un Autre.

5. K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi, Introduction au concept du christianisme,* trad. Gw. JARCZYK, Paris, Centurion, 1983, p. 361 ss.

6. *Ibid.,* p. 363.

7. J'emprunte cette distinction à M. Sales dans G. GILSON & B. SESBOÜÉ, *Parole de foi, paroles d'Eglise,* Limoges, Droguet & Ardant, 1980, p. 269.

L'Eglise sacrement

Je viens d'employer le terme de sacrement, chargé de conflit autrefois en raison des conceptions différentes de la nature, de l'efficacité et du nombre des sacrements. Ce terme revient d'actualité, *en un sens analogique*, à propos de l'Eglise comme telle et fait l'objet d'un dialogue œcuméniquement critique. La théologie catholique d'avant le Concile l'a utilisé pour dire la nature de l'Eglise comme *mystère*, avec Otto Semmelroth et Karl Rahner en Allemagne, Yves Congar et Henri de Lubac en France. Le Concile l'a repris à son compte dans *Lumen gentium*, en un sens un peu différent. Il n'appelle pas l'Eglise sacrement de Dieu ou du Christ, mais il dit qu'elle est « comme un sacrement ou un signe et un instrument de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain » (1) ; ou encore qu'elle est « le sacrement visible de cette unité salutaire » (9) ; ou enfin qu'elle est « un sacrement universel de salut » (48). Cet usage du terme sacrement est l'objet d'une grande réticence de la part des théologiens protestants. Dans un article fort intéressant, Eberhard Jüngel [8], qui rapproche le mot de sacrement du sens que la Bible attache au terme de « mystère », souligne que pour Luther l'unique et grand sacrement de Dieu, c'est le Christ. L'Eglise ne peut donc être dite sacrement au même sens, sous peine de tomber dans l'identification typiquement catholique de l'Eglise avec son Seigneur. Jüngel a pleinement raison sur ce point. Le Christ est l'unique *sacrement fondateur*, c'est-à-dire la puissance active et originelle, manifestée en notre monde, de toute l'économie sacramentelle (*Ur-sakrament*, en allemand) ; l'Eglise est un *sacrement fondé* (Jüngel propose *Grund-sakrament*), c'est-à-dire que son activité et sa puissance sacramentelle sont le fruit d'un don d'abord passivement reçu, d'un don qui lui demeure radicalement transcendant, mais qui cependant lui est confié comme la source de sa vie et de son agir. On pourrait dire également avec Jüngel que l'Eglise est un sacrement « analogué » qui renvoie au sacrement « analoguant » Jésus-Christ. Car l'Eglise est originellement celle qui écoute et elle ne devient celle qui parle que dans la mesure où elle écoute [9].

Ces distinctions sont capitales et il faut remercier E. Jüngel de nous les rappeler. Elles peuvent contribuer à dégager une voie de convergence, dans laquelle Jüngel entre lui-même déjà, en analysant avec bienveillance le vocabulaire tridentin qui voit dans l'Eglise une « représenta-

8. E. JÜNGEL, *Die Kirche als Sakrament ?*, dans *ZTK* 80 (1982) 432-457.
9. *Ibid.* 449 et 450.

tion du Christ », c'est-à-dire « comme un être représentant la réalisation définitive de la volonté salvifique de Dieu en Jésus-Christ » et donc comme un fait sacramentel [10]. Elles peuvent aussi lever les malentendus existant encore sur la manière dont l'Eglise peut participer à l'œuvre du salut. Expression d'une divergence réelle, en relation évidente avec le contentieux sacramentel classique, cette expression peut donc s'avérer féconde sur la voie d'une réconciliation en vérité.

Il est vrai également que l'expression d'Eglise-sacrement n'est pas universellement reçue chez les théologiens catholiques. On reproche à cet usage *analogique* d'un terme technique dont la visée est précise un certain manque de rigueur, risquant de sacraliser indûment toutes les institutions ecclésiales comme les comportements des chrétiens. Il est clair que tout n'est pas sacrement dans l'Eglise. On dit aussi qu'il n'est pas vraiment dogmatique et que Vatican II ne l'emploie que de manière marginale, ce qui est incontestable. Revenir cependant au terme de *mystère*, que celui de *sacrement* essaie d'expliciter, serait peu opératoire. Tout en reconnaissant la valeur de ces objections, je pense que, vu le rôle pratique que cette expression a joué dans la réflexion théologique des trente dernières années, celle-ci est difficilement contournable en l'état actuel des choses, en particulier dans le dialogue œcuménique où elle contribue à d'importantes classifications. Souhaitons que ce dernier fasse émerger un terme meilleur [11].

L'instrumentalité de l'Eglise

Comme le Concile le dit fort simplement, le terme de sacrement contient à la fois l'idée de signe et d'instrument. C'est sans doute sur l'idée d'instrumentalité de l'Eglise que se concentre la difficulté. On le sent nettement chez Jüngel, et André Birmelé a traité longuement de ce point dans sa thèse de Strasbourg [12]. Je suis parfaitement d'accord avec ce dernier sur la priorité à reconnaître à la passivité de l'Eglise sur son activité. Tout ce qu'elle donne, l'Eglise le reçoit d'abord. Les formules popularisées par le P. de Lubac : « L'Eglise fait l'Eucharistie ; l'Eucha-

10. *Ibid.* 442.

11. Voir l'interprétation nuancée donnée de « l'Eglise comme sacrement du Christ » dans le document de la Commission Théologique Internationale, *L'unique Eglise du Christ*, Paris, Centurion, 1985, p. 53-57 ; voir également Av. DULLES, *The Catholicity of the Church*, Oxford, Clarendon Press, 1965, ch. 6 : « The Structures of Catholicity : Sacramental and Hierarchical », p. 106-126.

12. A. BIRMELÉ, *Sola Gratia. Le salut en Jésus-Christ dans les dialogues œcuméniques*, thèse présentée devant la Faculté de théologie protestante de Strasbourg en février 1986 (à paraître).

ristie *fait l'Eglise* » [13] doivent être comprises comme un paradoxe qui nous conduit du visible à l'invisible. C'est à l'Eglise qu'il a été confié de célébrer l'Eucharistie et tous les sacrements ; en ce sens elle les fait. Cependant, ce faisant, elle est faite par eux en un sens beaucoup plus profond et radical ; elle est donnée à elle-même. Le paradoxe consiste en ce qu'il lui est donné de faire et de célébrer elle-même, par mandat du Christ, ce qui la fait. Cette passivité fonde une activité, qui n'est pas extérieure au mystère et au don, parce qu'elle exerce par rapport au don une causalité subordonnée et *seconde*. Il ne s'agit pas simplement de la nécessité externe que la Parole soit annoncée et les sacrements administrés, mais d'un lien intrinsèque qui fait des gestes de l'Eglise les actes mêmes du Christ en raison de sa parole : « Faites ceci en mémoire de moi . . . Allez, enseignez toutes les nations et baptisez-les . . . Ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel . . . Ceux à qui vous pardonnerez les péchés, ils leur seront pardonnés . . . » Le Christ a confié ses dons à des hommes et a fondé un ministère actif, c'est-à-dire un ministère qui n'est pas de pure annonce ou attestation de ses promesses, mais un ministère qui pose des actes concrets de salut.

La divergence qui nous sépare encore concerne certainement la manière de comprendre cette causalité seconde de l'Eglise par rapport à la priorité de l'agir unique de Dieu dans le Christ. Saint Thomas disait des sacrements qu'ils sont des « instruments séparés », par opposition avec l'« instrument conjoint » que constitue l'humanité du Christ. L'image est donc celle du corps humain et des outils dont il se sert pour agir. Par exemple, quand j'écris, ma main tient un stylo. La première causalité de cet agir vient de ma réflexion, de ma pensée qui est en train d'articuler un discours ; mais il y a aussi la causalité exercée par ma main, entièrement gouvernée par la pensée qui m'habite ; il y a enfin la causalité du stylo : je ne peux pas écrire sans stylo. Il est clair qu'il y a une analogie entre ces trois causalités qui ne se situent pas sur le même plan. Mais il y a aussi une continuité ; et de même que ma main est informée par l'intention de mon esprit, de même le stylo est entièrement gouverné par ma main. Il est informé par moi au point d'écrire des mots et des lignes qui forment sens, ce qu'il serait incapable de faire selon sa matérialité inerte, et au point que la page écrite porte la marque de ma personnalité, à travers mon écriture qui suffit à faire reconnaître son auteur. Dans cette chaîne dynamique des causalités l'outil joue le rôle d'instrument, au sens où l'on parle de « cause instrumentale ». Car

13. H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Eglise*, Paris, Aubier, 1954, p. 113 et 129.

l'outil, dans la mesure même où il est bien gouverné, a un agir propre. Aucune confusion n'est donc possible entre ce que fait l'esprit, ce que fait la main et ce que fait l'outil. Cependant l'outil est nécessaire pour accomplir ce que l'homme et la main ne peuvent faire seuls.

Telle est l'analogie qui permet de comprendre que l'Eglise et les sacrements, et donc aussi l'Eglise-sacrement entendue au sens précisé ici, sont là pour accomplir à travers l'histoire et le monde ce que l'humanité temporelle du Christ ne pouvait accomplir par elle-même. Mais nous ne devons pas oublier non plus le lien entre le signe et l'instrument, puisque la causalité de l'Eglise et des sacrements est précisément celle du signe : c'est le vieil adage : ils sont cause en tant que signe (*significando causant*). Une différence importante avec l'analogie évoquée vient aussi du fait que la causalité de l'Eglise est *libre,* elle est celle de l'épouse. A ce titre l'Eglise devient sujet de l'agir sauveur de Dieu dans le Christ, non pas au sens où elle ajouterait une causalité du même type que celle de Dieu, ni au sens où elle interviendrait à côté de l'action divine, mais en tant qu'elle exerce une causalité instrumentale, informée par la causalité principale, c'est-à-dire en tant qu'elle agit *sous la grâce.* C'est, à mon sens, ce que vise Jean-Marie Tillard dans les articles critiqués par André Birmelé dans sa thèse [14], à travers des expressions sans doute extrêmes et que je n'emploierais pas en raison même de leur ambiguïté possible. Je ne dirais pas pour ma part que l'Eglise « se donne les sacrements » ou que le salut nous arrive « par Dieu et par l'Eglise », parce que ces formules sont trop rapides et peuvent donner à penser que la causalité de l'Eglise s'exerce sur le même plan que celle de Dieu. Mais le contexte de son discours montre bien comment il les entend. Et puis l'Ecriture elle-même présente de ces raccourcis hardis : « L'Esprit Saint et nous-mêmes, nous avons en effet décidé . . . » (*Ac 15,* 28) ; « L'Esprit et l'Epouse disent : Viens ! » (*Ap 22,* 17). De telles manières de parler mettent en relief la liberté responsable de l'Eglise.

Une importante question reste donc à clarifier entre nous, non pas celle de la « hiérarchie des vérités », mais celle de la « hiérarchie des causes », ou de l'échelle de la causalité. Elle nous demande de renoncer à une alternative trop simple entre Dieu et l'homme, comme si ce que ferait l'un devait être enlevé à l'autre. Mais ce point ne nous renvoie-t-il pas à la manière de comprendre la justification par la grâce ? et au rap-

14. J.M. TILLARD, *Vers une nouvelle problématique de la 'justification',* dans *Irenikon* 55 (1982) 185-198 ; *Eglise et salut. Sur la sacramentalité de l'Eglise,* dans *NRT* 106 (1984) 658-685.

port entre grâce et liberté graciée ? D'autre part la cause se dit de plusieurs manières : j'ai employé le terme d'analogie ; ne voyons-nous pas resurgir sous nos pieds le spectre de la fameuse question de l'analogie de l'être ?

Telle est également la raison pour laquelle, me semble-t-il, la perspective de l'Eglise sacrement et instrument du salut fait aussitôt difficulté à une sensibilité protestante. Dans beaucoup de réunions œcuméniques j'entends dire : « le Christ n'est pas lié par les sacrements ». Si l'on entend par là qu'il n'est pas limité, enfermé ou forcé d'agir quand les conditions spirituelles ne sont pas remplies, nous sommes tout à fait d'accord. Mais si l'on veut dire que le Christ, par son mystère pascal et par l'institution des sacrements, ne s'est pas engagé et donc positivement lié lui-même à agir en eux à travers la célébration ecclésiale, étant évidemment entendu que cette célébration est accomplie dans la foi, alors le catholique lit dans ce malaise une mise en cause et un énervement de l'économie sacramentelle, la célébration visible n'étant plus celle de l'acte du Christ, mais une occasion de confesser la foi, occasion lors de laquelle le don de Dieu est reçu. Une seconde objection tient à l'agir de l'Eglise, auquel il est reconnu une efficacité de grâce (au sens précisé plus haut), ce qui contredit la pure passivité de la justification par la foi et prête au soupçon de réintroduire une religion des œuvres humaines. E. Jüngel, par exemple, veut exorciser « le malentendu qui ferait croire que c'est l'action de l'Eglise qui *de quelque manière que ce soit opère* notre salut » [15]. Mais la réponse ne réside-t-elle pas dans une juste compréhension de cette « manière » ?

L'Eglise ministre de la médiation

Le débat sur l'instrumentalité nous conduit inévitablement à la question de la *médiation.* Comment devons-nous comprendre la « médiation » de l'Eglise dans son rapport à l'unique médiation du Christ (cf. *1 Tm 2,* 5) ? L'événement salvifique, entendu comme l'unique événement de l'unique médiation du Christ, est destiné à atteindre tous les hommes de tous les temps. Cet événement, accompli visiblement, se doit, selon son économie propre, de se rendre visible dans toute l'histoire. Qui dit médiation incarnée dit en effet médiation visible. L'Eglise est ainsi à la fois le lieu institué où est reçue la réalité du don de Dieu dans le Christ et le lieu institué où se vit et s'exerce l'unique médiation

15. E. JÜNGEL, *art. cit.* n. 8, p. 449. C'est moi qui souligne *de quelque manière que ce soit* et c'est Jüngel qui souligne *opère.*

du Christ. L'Eglise, fruit premier de la grâce du salut, devient sur ce fondement ministre de la médiation du Christ. Le ministère ordonné est en elle le ministère de cette médiation, ministère « théologal » du don de Dieu. Tel est bien le sens des expressions pauliniennes « coopérateurs de Dieu » (*1 Co 3*, 9), « intendants des mystères de Dieu » (*1 Co 4*, 1), « ministres de l'Alliance nouvelle (*2 Co 3*, 6), « ministres de la réconciliation » (*2 Co 5*, 18), « ministres du Christ » (*Col 1*, 7), pour ne rien dire ici du vocabulaire d'apôtre, d'ambassadeur, de pasteur, de président, de guide. Toutes ces expressions disent bien l'altérité et la transcendance de ce qui est l'objet de ce ministère. Mais elles expriment aussi une association active et libre à la médiation du Christ. A travers le ministère l'Eglise est le sacrement de la médiation du Christ.

Dans une telle perspective on comprend alors que les éléments structurels de la réalité Eglise soient eux-même d'« institution divine ». Tel est bien le sens de l'affirmation doctrinale selon laquelle l'Eglise a été fondée par le Christ (n'entrons pas ici dans la lecture exégétique de cette institution). L'Eglise ne peut « inventer » de sacrements : elle les reçoit, puisque ceux-ci la constituent. Cette donnée est la garantie que l'Eglise ne naît pas simplement du rassemblement des croyants, qu'elle ne dispose pas d'elle-même, parce qu'elle a sa source et sa vie en un Autre. Elle s'est reçue elle-même une fois pour toutes de l'événement du Christ et du don de l'Esprit qui l'ont « convoquée » à travers la prédication apostolique et la célébration des sacrements. Mais elle a aussi à se recevoir sans cesse au cours des temps du même événement par la puissance de l'Esprit du Ressuscité, agissant dans une communauté rassemblée, visible et identifiable à travers l'histoire. Cela est inscrit dans son annonce de la Parole et son appropriation de l'enseignement de Jésus, l'une et l'autre soumises à l'Ecriture qui est garantie par l'autorité divine et interprétée authentiquement dans et par l'Eglise, radicalement indéfectible du fait de l'assistance de l'Esprit Saint. Cela est inscrit dans sa vie sacramentelle dont elle reçoit la structure pour en vivre quotidiennement en baptisant, en célébrant l'Eucharistie, et chacun des sacrements, comme un « mémorial » de l'événement pascal et dans l'invocation de l'Esprit. Cela est inscrit enfin, à l'intérieur de cet organisme sacramentel, dans le fait que le ministère de la Parole, des sacrements et de la conduite pastorale de la communauté est lui aussi un sacrement donné par ordination, signe de « non-pouvoir » comme disait justement Joseph Moingt [16], signe visible que le ministère est exercé sur le fondement

16. J. MOINGT, *L'avenir des ministères dans l'Eglise catholique*, dans *Etudes* 339 (1973) 450.

d'une grâce reçue. Le ministère ordonné n'est que, mais il est vraiment le ministère d'une médiation absolument transcendante. Telle est la raison de l'insistance catholique sur la question des ministères.

Le double rapport de l'Eglise au Christ et à l'Esprit

L'Eglise sacrement, c'est-à-dire signe et instrument visible de l'unique médiation du Christ, suppose un double rapport de l'Eglise au Christ et à l'Esprit dans son accès auprès du Père. Tout unilatéralisme ne respecterait pas le mouvement et l'unité du mystère trinitaire. L'analogie entre le mystère du Christ et celui de l'Eglise demeure valable, comme *Lumen gentium, 8,* l'a rappelé avec nuance et discrétion. L'économie de l'incarnation engage dans le mystère de l'Eglise l'articulation du visible et de l'invisible, ou du « sacrement » et de la « réalité » en langage augustinien, dans une unité réelle. C'est pourquoi les signes visibles de l'apostolicité et de la continuité de l'Eglise sont si importants. Mais nous ne devons pas dire pour autant que l'incarnation « se continue » dans l'Eglise (ni même dire avec Bossuet, dans une expression plus pastoralement suggestive que théologiquement exacte, que « l'Eglise, c'est Jésus-Christ répandu et communiqué » [17]). Car le don de l'Esprit appartient à cette économie et l'Eglise appartient pour sa part à l'article du Symbole sur l'Esprit. Selon une théologie qui remonte à Irénée et qui a été reprise de nos jours par Heribert Mühlen [18], l'Eglise est la bénéficiaire de l'onction de l'Esprit sur Jésus, de l'Esprit descendu sur l'humanité de Jésus à cause d'elle et pour elle. Jésus a reçu à son baptême l'Esprit pour nous, ce qui devient manifeste quand, après sa résurrection, il souffle cet Esprit sur ses disciples (*Jn 20,* 22-23) et quand, à la Pentecôte, il envoie de la part du Père l'Esprit sur la communauté rassemblée (*Ac 2,* 33), Pentecôte qui se reproduit sur les païens (*Ac 10,* 44). Tout ce mouvement comporte une réciprocité : il va à la fois du Fils à l'Esprit et de l'Esprit au Fils. L'Esprit qui a joué un rôle décisif dans l'incarnation et la mission de Jésus, avant d'être donné par lui, a aussi dans l'Eglise une action sanctifiante originale pour nous conduire au Christ. Karl Rahner parle même de l'Esprit « cause efficiente » et du Christ « cause finale » [19].

Pas plus qu'on ne peut opposer l'Esprit au Christ, on ne peut opposer le don de l'Esprit, sans cesse invoqué et reçu au cours de la vie de

17. J.B. BOSSUET, *Correspondance,* I, édit. Ch. URBAIN-E. LEVESQUE, Lettre 17, A une Demoiselle de Metz, p. 69 (XXVIII).

18. Cf. H. MÜHLEN, *L'Esprit dans l'Eglise,* Paris, Cerf, 1969.

19. K. RAHNER, art. cité, n. 5, p. 355.

l'Eglise, à l'événement fondateur du Christ, origine de ce don. Ne rencontrons-nous pas là un nouvel aspect de notre divergence ecclésiologique ? Si l'Eglise catholique est naturellement tentée de majorer le lien de son unité avec le Christ (monophysisme ecclésial), les Eglises de la Réforme ne le sont-elles pas de maintenir une distance de l'Eglise avec son événement fondateur, au nom d'un lien immédiat et purement « spirituel » revendiqué avec le Saint-Esprit ? La voie de la convergence nous demande aux uns et aux autres de tenir ensemble les deux images bibliques, celle de l'Eglise corps du Christ (côté de l'unité) et celle de l'Eglise épouse du Christ (côté de la distinction).

Le rapport entre la Révélation et l'Eglise

Le même type de divergence peut aussi être diagnostiqué dans la compréhension du rapport entre Révélation et Eglise. J'emploie à dessain ces deux termes, car tel est bien le couple qui est la source de la divergence se manifestant encore autour du problème de l'Ecriture et de la tradition. Il est clair pour nous tous que la Révélation, en tant qu'elle est Révélation du Christ et qu'à la limite elle s'identifie avec lui, est audessus de l'Eglise, qu'elle la dépasse et qu'elle la juge. L'Eglise n'a donc aucune autorité sur la Révélation : elle la reçoit dans l'obéissance de la foi. Mais le propre de la Révélation chrétienne est d'être une Parole de Dieu prenant corps dans des paroles humaines : cela se vérifie, en sa réalité la plus haute, dans la personne du Christ, le Fils devenu homme qui nous a révélé le Père avec des mots d'homme. La Révélation est une dimension majeure de la médiation accomplie par le Verbe incarné. Ce processus de médiation de la Révélation divine se poursuit, selon la même logique bien qu'à un niveau second, dans le processus qui a fait des Apôtres les porteurs humains de la Parole de Dieu, rendant témoignage à la puissance de l'Evangile en donnant à celui-ci le corps nouveau de leurs paroles humaines. Ces Apôtres étaient eux-mêmes en communion avec un peuple accueillant leur parole dans la foi et devenant ainsi à son niveau propre le porteur de la Parole. Ce processus, nous le savons, a abouti à la rédaction des livres inspirés reconnus comme Ecriture. L'Ecriture, en particulier celle du Nouveau Testament qui nous intéresse ici, est une attestation authentique de la Parole de Dieu (Evangile) dans des paroles humaines. Elle a Dieu pour auteur, mais elle est aussi, dans sa réalisation concrète, une création de l'Eglise apostolique, qui apporte une coopération active – mais seconde – à la formulation d'une Parole que tout d'abord elle reçoit. La constitution du corps des Ecritures néo-testamentaires, en lien avec l'événement

fondateur, est une conséquence immédiate de la médiation accomplie par le Christ. Elle entre dans le mouvement de cette unique médiation, elle est un ministère de cette médiation au service de laquelle elle se met, pour la rendre effective au regard de tout lecteur de l'Ecriture.

Cette donnée fondamentale est aujourd'hui reconnue dans sa portée *exégétique* : l'Evangile s'est fait d'abord prédication et transmission vivante, portées par les Apôtres au sein d'un peuple, avant de prendre la forme d'une attestation écrite. Elle ne l'est pas encore dans sa portée *théologique* et ecclésiologique. Or c'est elle qui fonde le rapport entre Ecriture et Eglise dans l'époque post-apostolique. C'est l'Eglise du II^e siècle, habitée par l'Esprit, qui a discerné ce qui appartient à l'Ecriture – et donc s'impose à son obéissance comme expression normative de l'Evangile – et ce qui ne lui appartient pas. C'est elle qui a établi le « canon » des Ecritures, dans un acte qui est à la fois « acte de réception » obéissante et « acte d'autorité ». On pourrait reprendre ici l'adage : l'Eglise fait l'Ecriture, mais l'Ecriture fait l'Eglise. Cet acte, reconnu par tous, est le fondement d'une autorité, seconde sans doute, mais paradoxale, de l'Eglise *au sujet de* l'Ecriture, puisque son seul but est de maintenir l'Eglise dans l'obéissance de foi à l'Ecriture. Toute interprétation normative de l'Ecriture par l'Eglise au cours des temps peut être assimilée, dans sa réalité profonde, à cet acte initial. Il ne s'agit pas d'une autorité capable de changer le texte ou le sens du texte voulu par Dieu ; c'est une autorité mise au service de l'authenticité de l'interprétation de ce sens. Car il appartient à tout texte qui doit demeurer vivant de donner lieu à une lecture et à une interprétation toujours recommencées au service de son « actualisation ». Ce rôle de l'Eglise ne peut être compris et accepté que dans le mesure où l'on croit que celle-ci est assistée par l'Esprit de Dieu de manière indéfectible dans sa manière de comprendre et de recevoir le contenu de la révélation et de la foi. L'Ecriture, qui appartient, au sens où on l'a dit, à la médiation accomplie par l'événement du Christ, donne ainsi lieu à un ministère de cette médiation.

On comprend dès lors le malaise de tout catholique devant les formules protestantes de ce genre : les décisions normatives de l'Eglise en matière de foi ont autorité dans la mesure où elles sont conformes à l'Evangile ; mais elles n'en ont aucune dans le cas contraire. De telles formules supposent toujours une troisième instance capable de juger entre l'Evangile et l'Eglise. Qui sera donc cette instance ? Et d'où lui vient son autorité ? Une expérience séculaire montre que de la lettre de l'Ecriture on peut tirer n'importe quoi (c'est le « nez de cire » de l'Ecri-

ture dont parlait Luther lui-même), dès lors que l'on sort de la confession ecclésiale de la foi. La conviction catholique est que cette instance de discernement de l'authenticité de l'Evangile ne peut être que l'Eglise elle-même, dans sa réalité sacramentelle globale et dans son service de la médiation du Christ. Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans les modalités de fonctionnement de cette instance : disons seulement, en accord avec Vatican II [20], que l'infaillibilité est d'abord le fait de l'Eglise elle-même et que le magistère s'exerce en lien avec le *sensus fidei* de l'Eglise universelle. La position protestante nous semble maintenir ici un certain dualisme entre l'Evangile, mis tout entier du côté de Dieu, et l'Eglise, considérée comme une réalité tout humaine, exclusivement capable de décisions et de traditions humaines, au détriment de son service « sacramentel » de la médiation du Christ. Sans doute cette autorité est-elle seconde et ne fait-elle jamais nombre avec l'autorité et la liberté de l'Evangile ; et l'Eglise catholique doit s'en souvenir. Mais comme il y a une « hiérarchie des causes » il y a aussi une « hiérarchie de l'autorité ».

B. *Divergence exprimée à partir de quelques catégories protestantes*

Eglise visible et Eglise invisible

Si j'essaie maintenant de caractériser la manière dont un catholique perçoit l'ecclésiologie protestante selon ses propres catégories, je dirai que l'Eglise lui semble demeurer une réalité en quelque sorte extérieure au mystère lui-même, ou, plus exactement, que la distinction soulignée entre Eglise invisible et Eglise visible semble maintenir la réalité de grâce du côté de l'invisible connu de Dieu seul, tandis que l'Eglise visible resterait une organisation tout humaine. On pourrait parler d'un « occasionnalisme » ecclésial. Calvin écrit par exemple que l'on doit « croire l'Eglise invisible et connue de Dieu seul . . . et avoir cette Eglise visible en honneur » [21]. La différence entre les deux expressions est considérable. L'ensemble des Confessions réformées accuse nettement cette distance entre les deux aspects de l'Eglise. Dans cette conception dualiste la donnée « sacramentelle » de l'Eglise semble cassée entre ses deux composantes : la réalité (*res*) d'une part et la visibilité ou le signe de l'autre (*sacramentum tantum,* selon le langage augustinien). Mais l'unité médiatrice des deux, c'est-à-dire la réalité symbolisée visiblement, ou la réalité donnée sous la forme du symbole (*res et sacramentum,* toujours

20. *Lumen gentium,* 12 et 25.

21. J. CALVIN, ***Institution de la religion chrétienne,*** **IV, 1, 7 ; p. 20, dans l'éd. Labor et**

selon le langage de la tradition augustinienne) se trouve alors éclatée. C'est ainsi par exemple que H.M. Müller, théologien protestant de Tübingen, qui estime que la différence majeure entre catholiques et protestants se trouve dans la doctrine sur l'Eglise, dira que « l'organisation de l'Eglise, selon la compréhension luthérienne, a sa place du côté des ' cérémonies ' » [22]. Sans doute reconnaît-on que l'Eglise est voulue par le Christ et nécessaire à l'annonce de l'Evangile. Mais par son annonce de la Parole et sa célébration des sacrements, l'Eglise atteste comme « d'en bas » une réalité qui demeure « d'en haut », comme si la transcendance devait être compromise à partir du moment où elle s'engagerait à être concrètement présente et active dans le réseau des signes qui passe par le ministère des hommes. Que des réalisations humaines, confiées à des hommes, puissent être vraiment porteuses du mystère divin, du don sanctifiant ; que les sacrements soient effectivement les gestes du Christ célébrés dans la puissance de l'Esprit, voilà ce sur quoi nous réagissons d'emblée différemment.

C'est bien la réalité médiatrice de l'Eglise – dans son ordre de service et de ministère – qui est mise en cause. C'est pourquoi, très logiquement, le protestantisme ne s'offusque pas devant l'idée que l'Eglise puisse historiquement défaillir et à la limite presque disparaître comme Eglise, si les marques de la véritable Eglise (annonce de la Parole et administration des sacrements) n'y sont plus suffisamment visibles, quitte à renaître ensuite de ses propres cendres par un mouvement de réveil ou de réforme. Le langage du Calvin allait déjà en ce sens, atténué il est vrai dans la dernière édition de l'*Institution chrétienne* [23] ; tel est resté celui de K. Barth. La réalité humaine de l'Eglise est jugée selon des critères de foi, sans aucun doute ; mais un tel jugement, qui se veut décisif, est porté de l'extérieur et suppose un dualisme entre Eglise mystère de grâce et Eglise société visible. Du côté catholique au contraire la promesse de Jésus d'être tous les jours avec ses disciples jusqu'à la fin du monde et la promesse que la puissance de la mort n'aura pas de force contre son Eglise ne peuvent pas permettre un naufrage de l'Eglise dans sa continuité historique. Mais du point de vue réformé l'Eglise n'est pas définie en termes de continuité historique, mais en termes de marques ou de signes. Ces visées s'enracinent dans une manière différente de concevoir le rapport de l'Esprit à l'Eglise : « La pensée catholique

22. H.M. MÜLLER, cité par H. MEYER, *doc. cit.* n. 3, p. 7.

23. J. CALVIN, *ibid.*, IV, 2, 11 ; p. 51. – A. GANOCZY, le grand spécialiste catholique de Calvin, met beaucoup de nuances à ce sujet. Pour le Réformateur, l'Eglise serait plutôt « ensevelie », voire réduite à des « vestiges », que morte ou anéantie et devant repartir à zéro : cf. *Calvin avait-il conscience de réformer l'Eglise ?*, dans *RThPh* 118 (1986) 169-170.

repose avant tout sur la confiance en la présence permanente de l'Esprit Saint, tandis que l'Eglise réformée fait l'expérience de la présence de l'Esprit comme d'un don accordé toujours à nouveau par le Seigneur glorifié [24]. » De même pour les Réformés « la seule chose qui, à proprement parler, est infaillible, c'est la fidélité de Dieu à son alliance » [25]. Pour certains Réformés aux positions plus extrêmes (je cite ce texte pour caractériser plus nettement une certaine « tendance ») « la fidélité de Dieu se manifeste principalement en ce qu'elle surmonte l'infidélité de l'Eglise : la tradition est alors considérée autant comme une trahison que comme une transmission » [26]. Ainsi certaines orientations contemporaines, plus ou moins héritières du libéralisme du XIX[e] siècle, apparaissent sensiblement en deçà des positions des Réformateurs. Le langage polémique de ceux-ci contre l'Eglise romaine a occulté dans la tradition des Eglises de la Réforme ce qu'ils avaient encore retenu de la donnée de la médiation ecclésiale.

Tel est aussi l'enracinement de notre divergence à propos des ministères. Un catholique entend souvent les protestants dire que le Christ est la seule Tête de son Eglise : il en est lui-même bien persuadé. Mais il a l'impression que cette affirmation fonctionne pour légitimer une grande relativité des ministères visibles dans l'Eglise. Or pour le catholique la question restera toujours : comment cette souveraineté du Christ et la puissance de son Esprit s'exercent-elles concrètement dans la réalité visible de l'Eglise ? Comment s'y trouvent-elles « médiatisées » selon la logique même d'une incarnation visible ? Il y va de la dépendance effective de l'Eglise au Christ. C'est pourquoi il apparaît nécessaire que des signes de l'origine « divine » de l'investiture au ministère soient donnés : tel est le sens de l'ordination qui agrège par invocation de l'Esprit le nouveau ministre dans la succession apostolique.

L'Eglise créature du Verbe

L'expression classique de la théologie luthérienne et réformée, l'Eglise *creatura Verbi* est elle aussi significative de la même donnée. L'Eglise est créée par la prédication de la Parole et elle renaît chaque fois que la Parole est justement annoncée et les sacrements correctement ad-

24. Commission mixte entre l'Alliance Réformée mondiale et le Secrétariat pour l'unité des chrétiens de l'E.C.R., *La présence du Christ dans l'Eglise et dans le monde,* dans *DC* 75 (1978) 206-223, n° 28.

25. *Ibid.*, n° 42.

26. *Ibid.*, n° 104.

ministrés. Cette expression me semble insuffisante : elle ne devient complètement vraie que si l'on dit *creatura Verbi incarnati,* l'Eglise est la créature du Verbe incarné, mort et ressuscité. C'est par l'événement fondateur de ce Verbe incarné que l'Eglise a été créée, à travers la prédication des témoins, à travers le baptême et l'eucharistie, et qu'elle vit dans l'histoire avec les promesses de la vie éternelle. La tradition protestante qui insiste tant sur le « une fois pour toutes » ne devrait-elle pas l'appliquer aussi à l'Eglise « fondée une fois pour toutes » comme un corps à la fois visible et invisible, un corps qui demeure toujours vivant, par le don de Dieu, malgré les blessures qu'il peut connaître dans l'histoire ?

Pour conclure ces développements je situe donc le cœur de notre divergence ecclésiologique autour de l'expression : *l'Eglise sacrement de la médiation du Verbe incarné dans la puissance de l'Esprit.* Mais cette divergence est en lien avec une autre, qui concerne la sotériologie elle-même et la compréhension de la justification par la foi.

2. La sotériologie

Sotériologie et christologie

J'ai été très frappé, en lisant le livre IV de l'*Institution chrétienne* de Calvin, du parallèle constamment évoqué entre le peuple d'Israël et l'Eglise, de même qu'entre les sacrements de l'Ancienne Loi et ceux de la Nouvelle. Ce qui se produit dans l'Eglise de son temps est pour lui la reproduction des infidélités du peuple d'Israël, première Eglise, de ses prêtres et de ses rois vigoureusement admonestés par les prophètes. Ce peuple connaît ainsi l'exil et nombre d'épreuves : c'est ainsi que l'interruption de la succession apostolique est comparée à l'extinction de la dynastie de Juda. De même Calvin soutient avec force que les sacrements de la Nouvelle Loi ne sont en rien supérieurs à ceux de l'Ancienne : la circoncision avait la même efficacité que le baptême. Calvin se sent d'ailleurs obligé de donner de sa thèse une justification scripturaire laborieuse et gênée, car trop de textes pauliniens vont là-contre. On a l'impression que l'incarnation du Verbe, la venue du Christ et son mystère pascal n'ont pas changé radicalement les choses entre Dieu et les hommes. Je me demande si notre divergence ecclésiale ne se fonde pas dans une certaine manière de comprendre la christologie, en tant qu'événement salvifique de médiation créant un lien absolument nouveau entre Dieu et l'homme.

Ce disant, je ne prétends nullement accuser Calvin d'hérésie christologique. Il confessait sincèrement la christologie chalcédonienne. Mais sa logique théologique retenait dans Chalcédoine le moment de la distinction entre divinité et humanité, beaucoup plus que le moment de l'unité personnelle du Verbe incarné. Telle est la tendance qui me paraît dominer encore aujourd'hui les lectures protestantes de Chalcédoine. Le critère de Chalcédoine est invoqué pour souligner la distinction de l'humain et du divin dans l'Eglise et pour refuser toute confusion entre eux. Il ne l'est pas pour rappeler l'unité inséparable des deux.

Le cas de Luther se présente très différemment : sa lecture des conciles christologiques met en grand relief l'affirmation d'Ephèse sur l'unité du Christ et combat (chez Zwingli en particulier) tout ce qui lui paraît avoir un relent de nestorianisme. Mais l'insistance sur la divinité du Christ maintient-elle chez lui toute la portée du rôle de son humanité dans l'accomplissement de notre salut ? Naguère le P. Congar avait cru discerner une sauveur « monophysite » de la christologie de Luther, dans la mesure où celui-ci attribue l'acte de la rédemption à l'« activité exclusive de Dieu (*Alleinwirksamkeit Gottes*) » [27]. Cette interprétation a été contestée par Marc Lienhard dans son beau livre, *Luther témoin de Jésus-Christ* (Cerf, 1973). L'auteur souligne la complexité de la christologie de Luther. Bien des formules de celui-ci s'inscrivent dans la droite ligne de la théologie de Cyrille d'Alexandrie. On y sent également une influence augustinienne. Dans une étude plus récente le P. Congar a nuancé son jugement : « Luther fait place à une activité du Christ en son humanité. . . . Mais . . . il ne distingue pas un apport de l'homme-Jésus dans l'œuvre salutaire [28]. » Ce serait donc une forme de « mono-énergisme », au moins dans le domaine du salut. D'autre part Luther semble ne pas connaître le Concile de Constantinople III et son œuvre ne fait nulle part « mention d'un acte libre de la volonté humaine du Christ » [29].

Tenant compte de ce débat, je n'ai nulle intention de mettre en cause l'orthodoxie christologique de Luther. Je souligne cependant deux ambiguïtés à portée sotériologique. Luther compare, sans distinction suffisante, la situation de la création, que l'on peut attribuer à Jésus, mais « sans que l'humanité y coopérât d'aucune manière » à celle de notre

27. Y. CONGAR, « Regards et réflexions sur la christologie de Luther », dans *Chrétiens en dialogue,* Paris, Cerf, 1984, p. 453-489 (le texte original date de 1950).

28. ID., *Martin Luther, sa foi, sa réforme.* Etudes de théologie historique, Paris, Cerf, 1983, p. 130.

29. *Ibid.*, p. 128.

rédemption [30]. L'autre ambiguïté, peut-être plus grave, vient de l'analogie suggérée par Luther entre la christologie et la justification par la foi. Les commentateurs estiment d'ailleurs que ce n'est pas une option christologique qui fonderait chez Luther sa conception de la justification par la foi, mais qu'au contraire cette dernière a reflué sur la christologie, quitte à projeter sur elle son propre unilatéralisme. Quoi qu'il en soit, il est important de voir comment fonctionne « l'analogie du rapport :

$$\frac{\text{action de Dieu-foi}}{\text{œuvres bonnes}} = \frac{\text{divinité dans le Christ}}{\text{action de son humanité}} \text{ » [31].}$$

Ainsi les actes humains du Christ sont-ils comparés à nos œuvres. Mais les deux cas sont-ils assimilables ? S'il est vrai que l'homme pécheur ne peut en rien coopérer à sa propre justification, s'il est vrai aussi que l'humanité du Christ, sans son lien à la divinité, eût été incapable d'accomplir notre salut, ne reste-t-il pas que l'humanité sainte du Christ a *coopéré* activement et librement, par son obéissance libre et aimante, à notre salut, cette capacité de coopérer lui venant de sa participation à la divinité même du Fils ?

Ainsi chez Luther comme chez Calvin, malgré la grande distance de leurs points de départ respectifs, n'est-ce pas un certain équilibre dans la compréhension théologique du rapport entre le divin et l'humain dans l'unique personne du Christ qui est en cause ? Et à travers cela n'est-ce pas le lieu originel de la médiation entre Dieu et les hommes, la personne du Verbe incarné, qui tend à être scindée entre ses deux « composantes » (si l'on peut dire !) ou ramené à sa seule « composante » divine ? Selon cette dernière logique il est remarquable que Luther, dans son *Grand Catéchisme*, parle de l'institution du baptême en la rapportant simplement à Dieu [32]. Faut-il voir dans ce déséquilibre un des facteurs qui conduiront R. Bultmann, théologien profondément luthérien, aux positions extrêmes qui ramènent l'incarnation à un événement de Parole ?

Justification par la foi et divinisation

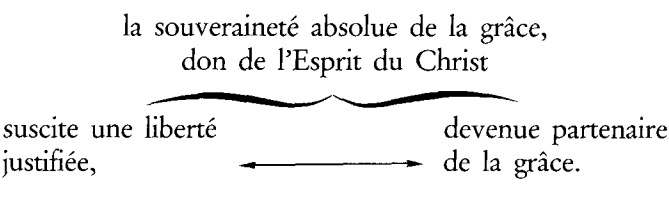
Nous devons suivre encore la piste intéressante sur laquelle nous met Luther par son analogie entre christologie et justification par la foi.

30. Cf. M. LIENHARD, *Luther témoin de Jésus-Christ*, Paris, Cerf, 1973, p. 307.
31. Y. CONGAR, *op. cit.* n. 28, p. 125.
32. M. LUTHER, *Le Grand Catéchisme*. IV, Du baptême, t. VII, p. 123-124, dans l'éd. Labor et Fides.

Nous sommes ici au cœur de la sotériologie chrétienne. Il est significatif que le dialogue œcuménique revienne aujourd'hui sur ce sujet. Je suis de ceux qui pensent qu'au plan proprement dogmatique il n'y a plus de divergence entre catholiques et protestants sur ce thème. La justification par la grâce seule de Dieu, moyennant la foi, est une thèse paulinienne, donc une doctrine catholique. D'autre part la clarification semble faite désormais sur le fait que la dogmatique catholique embrasse sous le seul mot de justification ce que la dogmatique protestante distingue entre justification et sanctification.

Cela dit, qui reste capital, je demeure persuadé que l'élaboration théologique de la justification par la foi reste encore très éloignée de part et d'autre et suffisamment divergente pour engendrer de grosses difficultés ecclésiologiques. Tout d'abord elle ne joue pas le même rôle dans l'ensemble de la systématique : elle est centrale et quasi exclusive du côté protestant au nom de son *status confessionis* : elle est vraiment « l'article qui fait tenir ou tomber l'Eglise ». Du côté catholique elle demeure toujours relative à la médiation christologique qui la fonde et n'a donc pas la même valeur de référence. Ensuite elle valorise du côté protestant la religion personnelle du croyant au détriment de la dimension ecclésiale du salut : les articles de la *Confession d'Augsbourg* la font intervenir immédiatement après la confession de foi trinitaire, avant la mention de l'Eglise, et l'institution du ministère de la prédication lui est immédiatement rapportée comme un moyen. Enfin et surtout l'affirmation de la souveraineté de Dieu qui justifie semble être au détriment de l'homme justifié en vérité, et devenu de ce fait capable, dans la grâce et sous la grâce, d'accomplir des actes salutaires et agréables à Dieu. N'était-ce pas pour la même raison que Luther ne pouvait reconnaître à l'humanité du Christ une participation active à notre salut ? Cette hantise que quelque chose soit attribué à l'homme rejoint le refus d'un agir salvifique de l'Eglise à travers la Parole et les sacrements. Dans les trois cas c'est le même refus de situer la juste place de la causalité humaine dans l'échelle des causes. On passe de la Toute-Puissance de Dieu (*Allwirksamkeit Gottes*) à l'activité exclusive de Dieu (*Alleinwirksamkeit Gottes*) [33]. La perspective d'une justification par la foi qui identifie le statut de l'homme justifié à celui de l'homme pécheur et ne reconnaît rien de plus au second qu'au premier, a déteint en amont sur la christologie et en aval sur le mystère de l'Eglise. Le schéma suivant, qui exprime la perspective catholique, est refusé, car il est soupçonné d'engendrer la confusion entre ses deux niveaux :

33. E. PRZYWARA, cité par W. BEINERT, *art. cit.* n. 2, p. 43.



Ce que la dogmatique catholique affirme analogiquement et de l'homme justifié en « état de grâce » (c'est-à-dire en situation fondamentale d'amitié avec Dieu, qui en fait son Temple trinitaire malgré sa fragilité toujours pécheresse) et de l'Eglise (sacrement fondé du salut) est toujours à entendre d'un partenaire suscité par la grâce et rendu capable d'agir dans la grâce comme partenaire de la grâce. Le *simul peccator et justus* luthérien est de même appliqué à chaque chrétien et à l'Eglise selon l'oscillation constante qui affecte chez lui tout l'acte de la justification.

Je pense spontanément à la question posée naguère à Karl Barth par Hans Küng dans son livre sur *La justification* :

> Dans cette dogmatique n'est-il pas trop peu attribué à Dieu, parce qu'il est trop peu attribué à l'homme ? L'honneur de Dieu n'est-il pas diminué, parce que l'honneur de la créature est diminué ?
> . . . L'acte divin de la grâce n'est-il pas faible et peu convaincant du fait que l'homme n'est pas véritablement gracié ? . . . Tout cela bien considéré, *l'homme et donc l'incarnation de Jésus-Christ ne seraient-ils donc pas pris totalement au sérieux ?* En définitive, la créature n'échoue-t-elle pas en tant que partenaire de Dieu [34] ?

On pourrait dire la même chose avec le terme de *divinisation,* cher à l'orthodoxie. Rahner parlait de « l'autocommunication » libre et pardonnante de Dieu à l'homme comme de ce qui constitue le cœur du christianisme. Ce langage est fondé dans le thème paulinien de la filiation adoptive (*Rm 3,* 15.23 ; *Ga 4,* 5 ; *Ep 1,* 5 ; . . .), dans l'affirmation johannique que nous sommes appelés enfants de Dieu et que nous le sommes (*1 Jn 3,* 1 ; cf. *Jn 1,* 12-13) et dans le texte pétrinien qui parle de notre communion à la nature divine (*2 P 1,* 4). Les Pères le reprendront avec prédilection pour évoquer l'admirable échange entre Dieu et l'homme. Irénée parle ainsi du Verbe de Dieu « qui, à cause de son surabondant amour, s'est fait cela même que nous sommes pour faire de nous cela même qu'il est » [35]. Athanase lui fera écho en disant que le

34. H. KÜNG, *La justification. La doctrine de K. Barth.* Réflexion catholique, Paris, DDB, 1965, p. 568.

35. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies,* V, Préf. ; trad. A. ROUSSEAU, Paris, Cerf, 1984, p. 568.

Verbe « s'est fait homme pour que nous soyons divinisés » [36]. Car l'incarnation est une décision irréversible par laquelle Dieu s'est engagé vis-à-vis des hommes de telle sorte qu'elle ait à la fois une efficacité historique et eschatologique.

Sur cette question de la justification par la foi la récente déclaration du groupe mixte de dialogue luthérien-catholique des Etats-Unis [37] autorise de grands espoirs : elle reprend tout le dossier au plan historique, dogmatique et théologique ; elle dégage sept domaines d'investigation encore à poursuivre à partir des données bibliques ; elle fait le point des convergences croissantes, prenant en compte la distance qui demeure entre les deux mentalités théologiques. Nous attendons sur le même sujet les résultats de la deuxième phase du dialogue de l'ARCIC et ceux du Groupe œcuménique de travail des théologiens évangéliques et catholiques en Allemagne [38]. Sur la base des résultats déjà acquis nous devons nous, catholiques, recevoir la question que nous posent les Eglises issues de la Réforme : quelles conséquences ecclésiologiques tirez-vous de notre accord de fond sur la justification [39] ? Mais cette question nous devons, nous aussi, la poser à nos partenaires. Et nous avons ensemble à creuser la logique profonde qui va de la justification par la foi au mystère de l'Eglise. C'est sans doute là que réside la vraie chance de réconciliation de nos divergences séparatrices.

3. L'ANTHROPOLOGIE

En évoquant la justification par la foi et la sotériologie je suis en fait déjà remonté à la question de l'anthropologie. J'entends sous ce mot l'anthropologie théologique, c'est-à-dire celle qui traite du rapport entre Dieu et l'homme. Ce domaine, évidemment solidaire du précédent, est vaste : je dois donc me contenter de mentionner, de manière ponctuelle, quelques données majeures :

Le statut de l'homme pécheur

Nous avons une conception différente du statut de l'homme pécheur dès l'origine. Selon la dogmatique protestante l'homme est radicale-

36. ATHANASE, *Sur l'Incarnation du Verbe*, 54, 3, édit. Ch. KANNENGIESSER, *SC*, 199, p. 459.

37. Commission luthérienne-catholique de dialogue des Etats-Unis, *La justification par la foi*, dans *DC* 82 (1985) 126-162.

38. Groupe de dialogue fondé lors de la visite de Jean-Paul II en Allemagne en 1980.

39. Question posée en particulier par le théologien protestant H.G. Pöhlmann ; cf. A. BIRMELÉ, *thèse citée*, p. 12.

ment corrompu par le péché, au point qu'en lui l'image de Dieu est détruite. L'homme est tellement écrasé par le péché qu'il semble être devenu incapable d'être intrinsèquement justifié. Dans les commentaires de l'*Epître aux Romains* le chapitre 7 est privilégié par rapport au chapitre 8 : l'un décrit l'état de l'homme tombé, l'autre celui d'un homme libéré par l'Esprit et devenu création nouvelle [40]. La dogmatique catholique, à l'aide de la distinction entre nature et grâce, maintient en l'homme les capacités radicales de sa nature créée, même si celle-ci est profondément blessée.

Souveraineté de Dieu et écrasement de l'homme ?

La même ligne de pensée amène le protestantisme à exalter la souveraineté absolue de Dieu (c'est le *soli Deo gloria* de Calvin). Mais cette affirmation semble se faire aux dépens de l'homme, comme si Dieu pouvait être d'autant plus grand que l'homme est plus bas, comme si toute élévation de l'homme devait porter atteinte à la gloire divine. N'y a-t-il pas ici un certain dualisme, secrètement habité par un schéma de rivalité ? On retrouve cet accent dans la grandeur, quelque peu inquiétante, de la première théologie de Barth. Mais nous sommes loin du beau mot d'Irénée : « La gloire de Dieu c'est l'homme vivant, et la vie de l'homme c'est la vision de Dieu [41] ». On comprend dès lors qu'une visée aussi unilatérale soit perçue comme insupportable et engendre historiquement son contraire, c'est-à-dire la revendication d'une autonomie de l'homme, qui exile Dieu. Cette alternance entre une orthodoxie sourcilleuse sur la majesté de Dieu et un libéralisme rationaliste qui est allé jusqu'à la théologie de la mort de Dieu a été excellement mise en lumière dans le livre du théologien protestant H. Zahrnt, *Aux prises avec Dieu. La théologie protestante au XX^e siècle* (Cerf, 1969).

Le sens de la personne

Heribert Mühlen voit dans le sens de la personne « la racine de la différence » entre protestants et catholiques [42]. Il reproche à la notion protestante de personne de négliger « la corporalité essentielle de la personne humaine », ce qui maintient un accent spiritualisant et dualiste jusque dans la plus récente théologie protestante.

40. Cf. L. BOUYER, *Du protestantisme à l'Eglise,* Paris, Cerf, 1954, p. 152-153.
41. IRÉNÉE DE LYON, *op. cit.* n. 35, IV, 20, 7, p. 474.
42. Cf. H. MEYER, *doc. cit.* n. 3, p. 3-4.

Ce sens aigu et tout intérieur de la personne est en lien avec ce que l'on a appelé l'individualisme protestant : la personne est d'abord une monade, son insertion sociale est seconde. Cette conception correspond à la priorité de la justification par la foi, entendue en son sens intérieur, sur les célébrations sacramentelles de l'Eglise. Il en va de même dans le domaine de l'*éthique* : la Parole évangélique est fortement annoncée, puis chaque homme est renvoyé à sa décision fondamentale, mais les soutiens qu'il a besoin de trouver dans la société pour se conduire en homme sont jugés secondaires. Cette conception de « l'homme protestant » a certainement eu des conséquences sur l'avènement de la démocratie et du libéralisme économique dans les temps modernes. Elle était en accord avec la mutation de la figure de la conscience qui s'est produite à partir du XVI[e] siècle et a lentement amené ce qu'on appelle la « modernité ». Mais elle demande des corrections, si la démocratie veut devenir « réelle » et « sociale » et si l'économie veut éviter de sombrer dans la loi du plus fort et se mettre au service de la justice pour tous.

Ce même sens de la personne engage également la conception de l'acte de foi. Celui-ci est tellement personnalisé qu'à la limite sa forme et son contenu coïncident. La foi a pour objet l'acte de foi lui-même. Et l'on peut se demander si finalement la foi-confiance ne devient pas un *opus humanum* [43]. Du côté catholique l'acte personnel de foi est une entrée dans la foi commune de l'Eglise, dernier sujet croyant ; c'est un acte de foi ecclésiale, dont le contenu est médiatisé par le langage officiel de l'Eglise.

L'analogie entre le Créateur et sa créature

Ma réflexion a déjà touché au thème de l'analogie : celle-ci est au cœur du rapport entre Dieu et l'homme. Pour Karl Barth la création est un « simple apprêt » pour la grâce, et l'homme en tant qu'homme créé est radicalement incapable de toute connaissance de Dieu par la raison. Tout effort naturel qu'il peut faire en ce sens est radicalement pécheur. C'est une « œuvre » qui ne peut chercher qu'à domestiquer son rapport à Dieu. Tel est le sens du refus de toute démarche de connaissance fondée sur une analogie entre Dieu et l'homme, comme de l'opposition entre religion et foi. L'analogie mise en œuvre dans la théologie catholique est soupçonnée de se mettre au service d'une univocité blasphéma-

43. Cf. l'article de Barbara HALLENSLEBEN, *« Das heisst eine neue Kirche bauen »*. Kardinal **Cajetans Antwort auf die reformatorische Lehre von der Rechtfertigungsgewissheit,** dans *Catholica* 39 (1985) 217-239. L'auteur pense que ce reproche de Cajetan est fondé.

toire entre Dieu et l'homme. Tel n'est pas du tout son objet, si l'on en croit la déclaration très officielle du Concile de Latran IV : « Entre le créateur et la créature on ne peut remarquer une si grande similitude qu'on ne doive remarquer entre eux une plus grande différence [44]. » L'analogie fait simplement sa place à l'homme dans le plein respect du mystère de Dieu. Elle met à l'abri de toute équivocité dualiste, mais aussi de tout risque de confusion. Récemment dans une réponse à J. Moltmann, W. Kasper, son collège catholique de Tübingen, critiquait, à propos de l'ouvrage *Le Dieu crucifié* (Cerf, 1974), une insuffisante distinction entre Dieu et le monde, entre la nature et la grâce. « Qu'une certaine structure réponde à ces distinctions fondamentales, c'est ce que voulait maintenir le principe classique de l'analogie. » Et Kasper ajoutait qu'il voulait bien voir là le seul motif sérieux qui l'empêche d'être protestant [45].

Mais cette question est elle aussi en train d'évoluer dans le champ de la théologie protestante. K. Barth et E. Przywara, puis K. Barth et H.U. von Balthasar avaient mené sur le thème de l'*analogia entis* une controverse clarifiante et féconde. P. Tillich avait fait remarquer que « le terme de symbole, défini comme ce qui participe à la réalité de ce qu'il représente, est synonyme d'*analogia entis* », réflexion reprise par H. Bouillard [46]. Aujourd'hui W. Kasper constate une reprise de la préoccupation de la théologie naturelle chez W. Pannenberg, G. Ebeling et E. Jüngel [47]. Ce dernier, fidèle interprète de Barth, conserve le terme d'analogie, mais en en modifiant le sens, et en cherchant à mettre en relief le proximité et la ressemblance entre Dieu et l'homme [48].

Une différence herméneutique

Il n'est pas étonnant que ces différences anthropologiques expliquent des attitudes herméneutiques profondément différentes chez les protestants et les catholiques. Beaucoup d'auteurs, des deux côtés, s'accordent à reconnaître que la manière d'interpréter et de comprendre le mystère chrétien et la manière de considérer le langage de la foi sont très éloignées. Une différence profonde et sérieuse sur le langage ne peut pas ne pas atteindre le référent du langage. Du côté catholique, c'était déjà le

44. DZ-SCH 906.

45. Cf. R. MARLÉ, *Bulletin de théologie protestante*, dans *RSR* 62 (1974) 359.

46. H. BOUILLARD, *Le langage de la théologie*, dans *Recherches et débats* n° 67 (1969) 88.

47. W. KASPER, *Le Dieu des chrétiens*, Paris, Cerf, 1985, p. 123 ; cf. p. 151-153 sur **K. Barth et l'analogie.**

48. E. JÜNGEL, *Dieu mystère du monde*, t. II, Paris, Cerf, 1983, p. 62 ss et 92 ss.

constat du Concile Vatican II : « Il y a des différences considérables . . . dans l'interprétation de la vérité révélée » (*UR*, 19). Plus récemment Jean-Paul II a émis un jugement analogue, à propos de l'année Luther. Dans le débat qui a entraîné la rupture, dit-il, « des questions fondamentales étaient en jeu, sur la droite interprétation et la réception de la foi chrétienne, questions dont les effets divisant l'Eglise ne peuvent être surmontés par une compréhension purement historique » [49]. Du côté protestant, G. Ebeling a attiré l'attention sur le « phénomène des différences herméneutiques fondamentales », c'est-à-dire sur « une ultime différence de langage, de différence dans la conscience de la vérité et dans l'expérience de la réalité » [50]. Cette différence mériterait d'être analysée avec rigueur, afin de vérifier si la médiation du langage nous renvoie une fois encore à la question de la médiation entre Dieu et l'homme.

Conclusion

La divergence ecclésiologique nous avait conduits à la difficulté de la médiation. Nous avons retrouvé cette même difficulté en analysant la sotériologie et l'anthropologie. L'ensemble fait un tout dont les interactions sont mutuelles. Je ne serais pas éloigné de penser, avec K. Barth, que le symbole théologique où se concentrent tous ces aspects est la Vierge Marie. La difficulté œcuménique en mariologie ne vient pas d'abord des « privilèges » mariaux définis par l'Eglise catholique, mais plus profondément de l'idée qu'une créature puisse « coopérer », dans la grâce et sous la grâce, à l'œuvre de l'unique Médiateur. Marie comme figure de la vocation de l'homme, comme figure de l'humanité graciée, comme type de l'Eglise, recevant tout de Dieu, mais aussi recevant réellement la capacité de répondre par sa liberté à l'œuvre de grâce afin de pouvoir participer, à ce titre et à ce niveau, au salut du monde, Marie est sans doute le symbole de tout ce qui nous sépare encore. C'est pourquoi il ne faut pas penser que le dialogue œcuménique sur la Vierge Marie sera périphérique. Quand nous l'entreprendrons, il nous ramènera à ces questions fondamentales.

F-75015 Paris Bernard SESBOÜÉ, S.J.
128, rue Blomet

49. JEAN-PAUL II, *Message au Cardinal Willebrands*, dans *DC* 80 (1983) 1071.
50. G. EBELING, cité par H. MEYER, *doc. cit.* n. 3, p. 3.

Sommaire. — L'article s'interroge sur le fondement théologique de la divergence encore séparatrice aujourd'hui entre l'Eglise catholique romaine et les Eglises issues de la Réforme. Il propose à ce sujet un diagnostic en parcourant un circuit triangulaire constitué par trois pôles en constante intercommunication : l'ecclésiologie, la sotériologie et l'anthropologie. En *ecclésiologie* le concept de l'Eglise-sacrement (mystère) — même discuté — permet de situer la difficulté concernant l'instrumentalité de l'Eglise et finalement son service de l'unique *médiation* du Christ. Les catégories protestantes renvoient à une cassure de la donnée sacramentelle de l'Eglise (*res et sacramentum*, en langage augustinien) entre la réalité (*res tantum*) et le signe visible (*sacramentum tantum*). La *sotériologie* manifeste une sous-estimation protestante de l'action de l'humanité libre du Christ dans l'œuvre du salut, conséquence et non pas cause d'une conception trop unilatérale de la justification dans ses effets. L'*anthropologie* théologique, la conception du rapport de l'homme pécheur à Dieu et la difficulté concernant l'analogie (en évolution d'ailleurs aujourd'hui) constituent peut-être la source dernière de la divergence.