NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

107 N° 6 1985

L'Église du Christ, réalité visible et invisible. Signification historique d'un thème conciliaire

Albert HOUSSIAU

p. 814 - 822

https://www.nrt.be/es/articulos/l-eglise-du-christ-realite-visible-et-invisible-signification-historique-d-un-theme-conciliaire-858

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

L'Eglise du Christ, réalité visible et invisible

SIGNIFICATION HISTORIQUE D'UN THÈME CONCILIAIRE

Après vingt années, le second Concile du Vatican est devenu un événement historique ; aujourd'hui nous pouvons le considérer comme un moment crucial de l'histoire de l'Eglise, non seulement par rapport à son passé, mais aussi par rapport à son futur, que nous connaissons désormais, au moins en partie. Les travaux et les textes conciliaires se prêtent dès lors à une double interprétation historique. L'historien qui évalue la continuité et la différence peut y découvrir l'aboutissement de mouvements divers au sein de l'Eglise et jeter quelque lumière rétrospective sur l'ère préconciliaire [1]. Mais il peut aussi trouver le point de départ des débats actuels dans les échanges entre les Pères et dégager le sens de l'événement grâce aux traits qui se manifestent clairement dans la situation présente.

Mais ces interprétations historiques ne peuvent être tentées que si l'on s'astreint d'abord à rejoindre d'aussi près que possible la problématique et les catégories de pensée et de langage des acteurs eux-mêmes. Sans cela il n'y a pas de comparaisons valables. Cette interprétation historique primordiale du Concile doit tenir compte du caractère non individuel des textes. Les déclarations conciliaires sont en effet le résultat d'un travail commun de très nombreux acteurs échangeant durant quatre à cinq années, ou du moins d'un groupe de leaders aux tendances différentes. En outre, le Concile est lui-même traversé, dans sa durée propre, par un mouvement d'idées, mis en branle dès avant le Concile et se prolongeant au-delà ; il connaît en lui-même des changements de problématiques et de thèmes et des changements de camp de la part des acteurs. Enfin la stratégie synodale vise à rallier la quasi-unanimité des membres par l'acceptation d'un texte de synthèse, qui conjugue ou amalgame des visées parfois disparates. Chaque participant n'a

1. Cf. R. AUBERT, « Le demi-siècle qui a préparé Vatican II », dans *L'Eglise dans le monde moderne (1848 à nos jours)*, coll. Nouvelle Histoire de l'Eglise, 5, Paris, Seuil, 1975, p. 583-688.

pas donné par son vote la même importance aux diverses affirmations du texte final. Il y a donc diverses interprétations vraies possibles. On s'étonnera encore moins de ce que ces grands documents de référence, qui continuent à vivre dans la conscience et l'activité de l'Eglise, donnent lieu au cours de vingt années à des développements parfois divergents. Ces significations neuves font également partie de la dimension historique de l'événement conciliaire.

Dans les considérations qui suivent, nous situons les travaux du Concile par rapport à la problématique qui s'imposait aux Pères au début de leurs travaux ; celle-ci est grandement déterminée par les débats préconciliaires. Cette approche tient peut-être mieux compte de la marche de la discussion, car elle en respecte les contours précis. Nous hésitons dès lors à suivre la voie de A. Acerbi [2], qui décèle au long de l'élaboration de *Lumen gentium* deux ecclésiologies concurrentes : une ecclésiologie juridique, dominée par l'idée d'Eglise comme société visible, juridiquement constituée et organisée, et une ecclésiologie de communion, dominée par le concept de vie divine historiquement manifestée et intégrant la structure ecclésiastique et l'expérience personnelle et communautaire. Cet exercice est à bien des égards éclairant, mais il simplifie les questions posées en les ramenant peut-être au débat actuel sur l'application du Concile. La monographie de G. Ghirlanda [3] suit mieux les méandres des débats conciliaires en partant des questions importantes du moment, questions dont certaines nous paraissent aujourd'hui secondaires, résolues, dépassées ou même étrangères, par exemple l'origine du pouvoir de juridiction des évêques, la supériorité sacramentelle de l'épiscopat par rapport au presbytérat, l'appartenance des non-catholiques à l'Eglise. Dans ces contextes, le terme *communio* n'a pas toujours le sens d'échange fraternel que nous lui donnons aujourd'hui, mais plutôt celui d'une subordination juridique ; *communio* subit d'ailleurs une évolution sémantique au cours des débats, au point qu'il fallut lui adjoindre

2. A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella « Lumen gentium »*, Bologna, Ed. Dehoniane, 1965.

3. G. GHIRLANDA, *« Hierarchica communio », significato della formula nella « Lumen gentium »*, coll. Analecta Gregoriana, 216, Roma, Univ. Gregor., 1980. L'auteur estime que la formule « Hierarchica communio » est la clé d'interprétation de l'ecclésiologie proposée par *Lumen gentium*, tout en sachant qu'elle a été ajoutée au dernier moment. Ceci n'ôte pas à la valeur de l'analyse génétique des textes, mais compromet la valeur de certaines de ses conclusions.

hierarchica pour qu'il n'exclue pas la note d'organisation et de subordination qu'il désignait à Vatican I.

Lumen gentium constitue la première déclaration conciliaire qui traite explicitement et systématiquement de l'Eglise dans son entièreté. Certes les décrets doctrinaux du Concile de Trente impliquent tous une affirmation ecclésiologique, en revendiquant notamment l'inerrance de l'Eglise en ses doctrine et discipline universelles et continues ; ce dogme sous-tend toutes les définitions, sans donner lieu à aucune définition explicite sur l'Eglise [4]. Vatican I fut le premier concile où le magistère hiérarchique réfléchit directement sur l'Eglise ; malheureusement, le premier schéma *De Ecclesia* ne fut pas adopté, et le nouveau ne fut pas soumis à la discussion. La « Première Constitution dogmatique sur l'Eglise » ne traita que de la primauté et du magistère infaillible du pontife romain. La Constitution sur la foi traita cependant du magistère ordinaire dans l'Eglise et, de ce fait, de l'autorité épiscopale. Les deux Constitutions de Vatican II traitant de la vie interne de l'Eglise et de son activité dans le monde constituent dès lors une nouveauté dans l'exercice du magistère conciliaire ; en outre, presque tous les autres décrets de Vatican II ont subi profondément, mais à des degrés divers, l'influence directe de ces grandes déclarations.

Trois thèmes paraissent de plus en plus caractériser la nouveauté de l'ecclésiologie de Vatican II : l'articulation dynamique du visible et de l'invisible dans l'unique réalité de l'Eglise ; la manifestation de l'Eglise universelle dans l'Eglise particulière présidée par l'évêque ; la mission et la sainteté du Peuple de Dieu et les tâches spécifiques de la hiérarchie et des laïcs. Nous limitant ici à *Lumen gentium,* nous ne traiterons que du premier de ces thèmes. L'examen du second requiert en effet l'étude du Décret sur la charge pastorale des évêques ; en outre le Décret sur l'activité missionnaire ne traite pas seulement de l'épiscopat, mais de l'activité de l'Eglise particulière en tous ses membres. Le troisième thème ne peut être étudié sans analyser *Gaudium et spes,* dont la conception des rapports entre l'Eglise et le monde éclaire d'un jour nouveau le rôle spécifique des laïcs dans l'Eglise ; le Décret sur l'apostolat des laïcs devrait aussi entrer en ligne de compte.

4. Cf. P. FRANSEN, *Hermeneutics in the Councils and other Studies,* coll. Bibl. Ephem. Theol. Lov., 69, Leuven, University Press, 1985, p. 198-213.

Aucun théologien n'a jamais réduit l'Eglise à n'être qu'une réalité invisible ou une réalité visible ; toute la question porte donc sur la manière dont s'articulent les deux aspects ou les deux composantes : coïncidence totale ou partielle, interférence plus ou moins grande de deux ensembles, prépondérance accordée à l'un ou l'autre aspect comme critère distinctif. En fait, à la veille du Concile, le débat ecclésiologique portait sur l'intégration des aspects juridiques et charismatiques dans l'unique Eglise, ainsi que sur le statut des pécheurs, des schismatiques et des hérétiques au sein ou en dehors de l'Eglise. Ces questions sont posées en premier lieu dans le premier schéma présenté aux Pères : de la nature de l'Eglise militante, des membres de cette Eglise. Sur ces points, Pie XII s'était déjà clairement prononcé dans l'Encyclique *Mystici Corporis* (1943). Il répondait ainsi à une requête d'évêques allemands qui soupçonnaient certains théologiens d'exalter à ce point la nature mystique ou charismatique de l'Eglise qu'ils l'auraient distinguée d'avec une Eglise juridique [5]. D'autre part, parmi les catholiques préoccupés de la réunification des chrétiens, les unionistes prônaient le retour des dissidents à la seule Eglise qu'est exclusivement l'Eglise romaine ; par contre, les partisans d'un œcuménisme catholique désiraient que l'Eglise catholique participe à la découverte en commun de la plénitude de la catholicité et ils reconnaissaient donc une certaine ecclésialité aux communautés séparées de Rome [6].

Pour répondre à ces deux questions, Pie XII confirmait l'enseignement proposé par les théologiens de l'Université Grégorienne depuis J.B. Perrone, C. Passaglia, Cl. Schrader, J.B. Franzelin et repris par S. Tromp, l'inspirateur de *Mystici Corporis* [7]. On le retrouverait dans le premier schéma *De Ecclesia* de Vatican I, dû

5. Cf. *Memorandum de S.E. Mgr* GROEBER, *archevêque de Fribourg,* dans *La Maison-Dieu* n° 7 (1946) 97-104 ; *Mystici Corporis,* dans *La Foi catholique,* édit. G. DUMEIGE, Paris, Ed. de l'Orante, 1975, n° 502, p. 271-272.

6. E. FOUILLOUX, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIX^e au XX^e siècle. Itinéraires européens d'expression française,* Paris, Le Centurion, 1982.

7. A. KERKVOORDE, *La théologie du « Corps mystique » au dix-neuvième siècle,* dans *NRT* 67 (1940-45) 1025-1038 ; J.B. PERRONE, *Praelectiones theologicae,* Louvain, Van Linthout, t. 1, 1838, p. 230-236 ; t. 8, 1843, p. 28-93 et 135 ; Cl. SCHRADER, *Theses theologicae quas in Vindobonensi Academia..., Series septima,* Vienne, Mayer et Soc., 1860, p. 1-16 ; C. PASSAGLIA, *De ecclesia Christi commentariorum libri quinque,* vol. 1, Ratisbonne, Manz, 1853 ; J.B. FRANZELIN, *De ecclesia Christi,* éd. posth., 1887 ; S. TROMP, ***Corpus Christi quod est Ecclesia,*** **Roma, Pont. Univ. Gregor., 1937.**

surtout à Schrader, mais le concept de Corps mystique fut écarté par de nombreux Pères et ne fut plus repris dans le schéma révisé [8]. Léon XIII le reprend à son compte dans les Encycliques *Satis cognitum* (1896) et *Divinum illud* (1897) [9]. Dans cette ecclésiologie, reprise par *Mystici Corporis*, s'intégraient déjà diverses conceptions. Comme Bellarmin, elle circonscrit l'Eglise par des critères visibles d'appartenance (même foi, mêmes sacrements, même *regimen*) et elle distingue l'appartenance au corps de l'Eglise et la participation aux dons de l'Esprit en ce corps visible. Comme Nicole et Bossuet, la doctrine romaine requiert, pour l'unité de l'Eglise, l'intégrité de la foi en tous ses dogmes et la communion organique au sein de l'Eglise universelle [10]. Dans cette ecclésiologie de controverse, les théologiens romains avaient, à la lecture de la *Symbolique* de J.A. Moehler, mis en relief l'unité spirituelle ou mystique de l'Eglise [11] ; C. Passaglia faisait même de l'union spirituelle la source de l'unité extérieure [12]. Pour tous l'Eglise continue la vie du Christ et l'union des aspects visibles et invisibles se comprend à la lumière de l'unité théandrique du Christ. Mais en outre Schrader interprétait l'Eglise à l'aide de thèmes de la philosophie sociale, en faisant appel à la notion de société parfaite. L'image du Corps mystique était de la sorte privilégiée, car elle décrivait adéquatement l'Eglise, corps socialement organisé et spirituellement animé, société juridiquement et spirituellement parfaite de par l'autonomie de sa fin et de ses moyens [13].

---

8. MANSI, t. 51, col. 539-570. L'application du concept Corps mystique à l'Eglise était écartée soit par crainte d'un spiritualisme à l'instar des protestants, soit par souci d'assurer un statut spirituel aux chrétiens hors de l'Eglise. Cf. F. VAN DER HORST, *Das Schema über die Kirche auf den I. Vatikanischen Konzil*, Paderborn, Bonifatius-Druckerei, 1963, en particulier p. 167-208.

9. L'Encyclique *Satis cognitum* traite de l'unité de l'Eglise et insiste sur les aspects institutionnels, tandis que l'Encyclique *Divinum illud* évoque les dons de l'Esprit présents dans l'Eglise.

10. Cf. G. THILS, *Les notes de l'Eglise dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, Gembloux, Fac. Theol. Univ. Lov., 1937, p. 155-211.

11. La *Symbolik* (1832, 1833, 1838) connut une vogue grâce à la traduction française de F. LACHAT, Besançon, Outhenin-Chalandre, 1836 ; Bruxelles, Soc. Nat. pour la publication des bons livres, 1838 ; cf. A. HOUSSIAU, *Images diverses de l'unité de l'Eglise*, dans *Revue théol. de Louvain* 9 (1978) 146-158.

12. C. PASSAGLIA, *De ecclesia Christi*, vol. I, p. 51-54. Passaglia se meut aisément dans les images dont il respecte le caractère métaphorique, alors que son collègue et ami Schrader les traite comme des concepts.

13. L'expression « société parfaite » ne signifie pas que l'Eglise ne serait pas susceptible de perfectionnement et qu'elle serait sans défaut.

Nous retrouvons tous ces traits dans l'Encyclique de Pie XII : le Corps mystique du Christ est exclusivement l'Eglise romaine ; il n'y a pas deux réalités distinctes, que seraient une Eglise d'amour et une Eglise juridique. Tout ceci valorise certes l'aspect mystique de l'Eglise et l'Encyclique fut accueillie de la sorte avec enthousiasme par les pasteurs, les théologiens et les fidèles ; elle parut renverser la tendance juridique, que développaient presque exclusivement les manuels, continuateurs de l'ancienne théologie de controverse. Mais elle souleva auprès des théologiens ouverts à l'œcuménisme des interrogations ou provoqua des réticences. D'ailleurs Mgr Dupanloup avait déjà craint, lors des débats de Vatican I, que la confusion de l'Eglise avec le Corps mystique ne prive les dissidents de tout statut religieux : le Corps mystique, lieu de la grâce, n'embrassait-il pas également les hérétiques et les schismatiques, au-delà de la communion romaine qu'est l'Eglise [14] ? Au lendemain de la parution de l'Encyclique, Dom Clément Lialine craignait que la coïncidence exclusive du Corps mystique avec l'Eglise de Rome n'enlève toute qualité d'Eglise aux communautés séparées de Rome [15]. A Vatican II, lors du débat *in aula* du premier schéma sur l'Eglise, le Cardinal Liénart se réjouissait de ce que la réalité mystique de l'Eglise y soit rappelée, mais il déplorait l'équation absolue Corps mystique = Eglise de Rome [16].

Les alternatives proposées par les divers projets et les amendements déposés au cours des débats reprennent l'intuition de l'union profonde des deux aspects dans l'unique réalité de l'Eglise. Le nouveau schéma, comme les autres projets, et finalement la Constitution *Lumen gentium* [17] sont d'ailleurs plus fidèles à *Mystici Corporis* et à l'ecclésiologie de l'école romaine que ne l'était le premier schéma, rédigé avec une sécheresse scolaire [18]. En outre, au lieu de partir de l'Eglise militante, c'est-à-dire de l'Eglise en tant que visible et organisée, *Lumen gentium* évoque d'abord le mystère de

14. MANSI, t. 51, col. 744, n° 56 et col. 786, n° 270.

15. Cl. LIALINE, *Une étape en ecclésiologie. Réflexions sur l'encyclique « Mystici Corporis »*, dans *Irenikon* 19 (1946) 129-152 ; 283-317.

16. *Acta synodalia* I, 4, p. 126-127.

17. Surtout *Lumen gentium*, 8.

18. *Acta synodalia* I, 4, p. 12-22. Cf. la remarque de G. PHILIPS, *Deux tendances dans la théologie contemporaine*, dans *NRT* 95 (1963) 225-238, sur une mentalité de type abstrait, qui risque de confondre les concepts avec les mystères et qui traite de la vérité comme un monolithe.

l'Eglise et considère ensuite ses manifestations historiques [19]. Ce renversement de perspective était le fruit du renouveau ecclésiologique des trente dernières années, renouveau dû en grande partie au regain des idées que J.A. Moehler avait développées dans *L'unité dans l'Eglise* (1825) ; dans cette œuvre de jeunesse, l'aspect organique de l'Eglise était conçu comme manifestation de l'unité spirituelle [20].

Mais le correctif le plus important concerne les conditions d'appartenance à l'Eglise. La thèse de la coïncidence exclusive de l'Eglise du Christ avec l'Eglise catholique romaine implique qu'une communauté n'a qualité d'Eglise et ne participe à la communion ecclésiale que si elle possède tous les éléments nécessaires et suffisants pour faire partie de l'Eglise romaine, qui est l'Eglise. La note, dite positive, d'unité exige donc l'intégrité de la foi, c'est-à-dire la profession de tous les dogmes enseignés par le magistère de l'Eglise et l'insertion organique dans l'Eglise structurée hiérarchiquement par le ministère épiscopal et par la primauté pontificale [21]. Les œcuménistes catholiques s'employaient au contraire à valoriser ce que l'apologétique classait comme notes négatives, à savoir des éléments communs avec l'Eglise catholique, mais qui ne suffisent pas à réaliser l'unité intégrale [22]. Au lieu du dilemme communion ou non, ils envisagent des degrés divers de communion déjà réalisée dans la vie des fidèles et dans la structure des communautés. En deçà de la communion plénière, les communautés sont déjà d'Eglise. Sensibles à ces considérations, les Pères éviteront d'identifier exclusivement l'Eglise avec l'Eglise catholique. Tout en proclamant que l'essentiel de la doctrine et de la structure apostolique se trouve dans l'Eglise catholique [23], ils laissent la voie ouverte à une reconnaissance d'éléments d'Eglise hors de l'Eglise catholique. Cependant la Constitution *Lumen gentium* ne qualifie pas théologiquement les communautés non catholiques comme Eglises, mais elle y trouve des éléments qui mènent à l'unité catholique. Au lieu d'un constat statique de présence ou d'absence

19. *Lumen gentium*, 1 à 8.

20. J.A. Moehler, *Die Einheit in der Kirche*, Tübingen, Laupp, 1825 ; traduction française A. de Lilienfeld, *L'unité dans l'Eglise*, coll. Unam Sanctam, 2, Paris, Cerf, 1938. Cf. A. Houssiau, art. cité *supra* n. 11, p. 148-211.

21. G. Thils, *op. cit. supra* n. 10, p. 205-211.

22. Y. Congar, *Chrétiens désunis*, Paris, 1937, p. 300-308 ; G. Thils, *op.cit.*, p. 95 ; cf. Id., *L'Eglise et les Eglises*, Bruges, DDB, 1967, p. 93-117.

23. ***Lumen gentium*, 8.**

d'éléments essentiels, elle considère les rapports des communautés avec l'Eglise romaine d'une manière plutôt dynamique. Elle joint d'ailleurs à ces considérations un développement sur le caractère pérégrinant de l'Eglise qui, tout en étant sainte et fidèle, doit constamment se purifier et se rénover jusqu'à la pleine manifestation du mystère du Christ en elle [24]. Cette croissance de l'Eglise ne se limite pas au vécu personnel des fidèles, mais concerne la vitalité de l'Eglise comme telle.

Le Décret sur l'œcuménisme *Unitatis redintegratio* relaie ces réflexions et les développe davantage. En deçà de la pleine communion, des baptisés sont en une certaine communion, bien qu'imparfaite, avec l'Eglise catholique, non seulement par leur justification et leur incorporation au Christ, mais aussi « par des éléments ou des biens par l'ensemble desquels l'Eglise se construit et est vivifiée » [25]. Il ne s'agit pas seulement de liens spirituels et individuels, mais d'une structure d'Eglise. Aussi le Décret qualifie-t-il ces communautés comme ecclésiales et apprécie-t-il positivement, non sans quelque réserve tacite, le fait que ces communautés s'appellent elles-mêmes Eglises de Dieu [26]. Le désir qu'elles manifestent ainsi est fondé sur des réalités déjà partagées.

L'Eglise elle-même gagne aux efforts communs du mouvement œcuménique. En effet la catholicité de l'Eglise ne peut se réaliser en plénitude sans l'accession des frères séparés à la pleine communion. Mais la division ne cause pas seulement un manque quantitatif pour la catholicité. En effet l'absence d'échanges des frères séparés avec l'Eglise catholique rend plus difficile à celle-ci d'exprimer en tous ses aspects la plénitude de la catholicité. Il s'agit bien ici de la catholicité qualitative, c'est-à-dire de l'intégralité ou de la plénitude de la foi et de la vie. Cependant cette croissance se situe au niveau du vécu et de la manifestation [27]. Le Décret évite que la structure de l'Eglise soit touchée. En tout cas, l'Eglise catholique participe à l'œcuménisme par un effort soutenu de rénovation et de réforme d'elle-même [28].

24. *Ibid.*, 8 ; cf. 48.
25. *Unitatis redintegratio*, 3.
26. *Ibid.*, 1.
27. *Ibid.*, 4.
28. *Ibid.*

Lumen gentium est le premier texte conciliaire par lequel l'Eglise s'est définie elle-même de manière systématique. La Constitution propose une articulation dynamique de l'aspect sociétaire et de l'aspect mystique de l'Eglise en corrigeant l'ancienne ecclésiologie romaine. L'interprétation de Vatican II exige donc l'étude de l'ecclésiologie préconciliaire pour retrouver les sources et apprécier la nouveauté de ses positions.

B-1348 Louvain-la-Neuve
Rue Haute, 59

Albert HOUSSIAU
Université catholique
de Louvain

Sommaire. — Le présent article expose un des thèmes ecclésiologiques majeurs de Vatican II et en montre la signification historique. Il s'agit de l'articulation dynamique du visible et de l'invisible dans l'unique réalité de l'Eglise. Ce thème déjà traité dans l'Encyclique *Mystici Corporis* de Pie XII est repris et approfondi au Concile dans *Lumen gentium* et *Unitatis redintegratio*.