



HAL
open science

Penser l'unité de la réalité complexe de l'Église (Lumen gentium8). Perspectives pour une nouvelle étape de la réflexion ecclésiologique catholique

Rémi Chéno

► To cite this version:

Rémi Chéno. Penser l'unité de la réalité complexe de l'Église (Lumen gentium8). Perspectives pour une nouvelle étape de la réflexion ecclésiologique catholique. *Revue théologique de Louvain*, 2009, 40 (3), pp.341-359. 10.2143/RTL.40.3.2041658 . hal-04345915

HAL Id: hal-04345915

<https://hal.science/hal-04345915>

Submitted on 14 Dec 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Penser l'unité de la réalité complexe de l'Église (LG 8)

Perspectives pour une nouvelle étape de la réflexion ecclésiologique catholique

« N'est-il pas significatif que tandis que les églises se vident, les traités d'ecclésiologie deviennent toujours plus épais et plus nombreux ? » Cette boutade de Jürgen Werbick¹ n'est pas un simple bon mot. Elle renvoie à un défi spécifiquement ecclésiologique. Si, par exemple, on s'interrogeait sur la multiplication des traités de théologie trinitaire, on pourrait certes lui opposer la sécularisation croissante de l'Occident mais on pourrait du moins tenir que le mystère trinitaire reste un mystère ouvert à nos intelligences et même qu'il nécessite cette interrogation toujours nouvelle à partir d'une pensée contemporaine en constant développement. Il en va autrement de l'ecclésiologie. Son objet est inséparablement l'Église empirique, c'est-à-dire les réalisations historiques dont elle partage l'étude avec la sociologie, le droit des institutions ou l'histoire, et le mystère de l'Église qui interroge le croyant. Le défi auquel est affrontée l'ecclésiologie est justement de rendre compte de l'unité entre ces deux aspects de son unique objet². En ce sens, quand la réalité sociologique de l'Église semble s'écrouler dans notre monde occidental, l'ecclésiologie ne peut qu'être ébranlée à son tour et la multiplication des nouveaux traités ne peut se justifier que dans la mesure où ils affrontent cet ébranlement. Sinon, le mot de Werbick ne pourrait être reçu que comme un propos plein d'une dérision largement justifiée³.

La constitution sur l'Église du concile Vatican II n'avait pas ignoré la question mais s'était contentée d'affirmer l'unité de la réalité de l'Église, qu'elle tentait de fonder par une analogie assez peu convaincante⁴ avec le mystère du Christ, vrai Dieu et vrai homme :

Cette société organisée hiérarchiquement d'une part et le Corps mystique d'autre part, l'assemblée discernable aux yeux et la communauté spirituelle, l'Église terrestre et l'Église enrichie des biens célestes ne doivent pas être considérées comme deux choses, elles constituent au contraire une seule réalité complexe, faite d'un double élément humain et divin. C'est pourquoi, en vertu d'une analogie qui n'est pas sans valeur, on la compare au mystère du Verbe incarné⁵.

¹ J. WERBICK, *Kirche: ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*. Freiburg in Br. - Basel - Wien, Herder, 1994, p. 11.

² Voir par exemple l'article d'A. BIRMELÉ, « Ecclésiologie » dans J.-Y. LACOSTE et O. RIAUDEL (éd.), *Dictionnaire critique de théologie* (coll. *Quadrige*), Paris, PUF, 2007³, p. 433-435.

³ En fait, Werbick n'écrit pas cela par dérision. Il pense plutôt l'âge venu d'une certaine maturation des ecclésiologies, désormais plus attentives aux tensions qui habitent leur objet.

⁴ On pourra lire les réticences d'Yves Congar à ce parallèle avec le dogme chalcédonien, par exemple dans : « Pneumatologie ou "christomonisme" dans la tradition latine ? », *ETL*, t. 45, 1969, p. 394-416. Voir aussi, avant Vatican II, son long article de 1950, complété en 1963 : « Dogme christologique et ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle », dans Y. CONGAR, *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques* (coll. *Unam sanctam*, n° 41), Paris, Cerf, 1963, p. 53-104. Par contre, M. KEHL, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie* (1992), Würzburg, Echter, 2001⁴, p. 133-134 n'émet aucune réserve.

⁵ *Lumen gentium*, n° 8. Sur ce texte, on peut lire le commentaire classique d'Aloysius Grillmeier dans le *Supplément au Lexikon für katholische Theologie*, 1966, p. 170-174. Dans *Mystici Corporis*, Pie XII disait déjà : « La doctrine très

Penser la complexité de cette « unique réalité », c'est sans doute la perspective à laquelle doit s'affronter aujourd'hui l'ecclésiologie. Mon propos est d'examiner les traités catholiques récents pour vérifier qu'ils s'affrontent à cette complexité et évaluer les différents chemins qu'ils empruntent pour le faire.

Les éléments saillants de l'ecclésiologie de Vatican II

Avec le concile Vatican II, pour la première fois dans son histoire, l'Église catholique élaborait une construction rationnelle sur elle-même et l'ecclésiologie trouvait ainsi sa première véritable expression magistérielle, même si l'on ne peut ignorer les travaux du premier concile du Vatican qui n'avait pu achever le programme qu'il s'était fixé et dont la constitution *Pastor æternus* s'était limitée à définir l'infailibilité et la primauté pontificales. L'encyclique *Mystici Corporis* de Pie XII du 29 juin 1943 avait constitué une étape importante sur ce chemin de la constitution d'une doctrine ecclésiologique officielle de l'Église catholique. La constitution *Lumen gentium* surtout, mais aussi les autres décrets de Vatican II constituaient la base d'une ecclésiologie catholique dont les ecclésiologues s'emparèrent avec enthousiasme.

Leurs premiers travaux consistèrent donc à recevoir les enseignements du concile, par de nombreux commentaires plus ou moins critiques qui mirent en avant certains éléments en particulier. Sans prétendre à l'exhaustivité, je citerai ici ceux qui me semblent avoir été les plus commentés.

La notion de l'Église comprise comme peuple de Dieu corrigeait la vision courante jusque là d'une Église fortement hiérarchique⁶. La constitution dogmatique *Lumen gentium* y consacre tout son deuxième chapitre. Cette image a été souvent mise en avant au détriment des deux autres : l'Église corps du Christ et temple de l'Esprit (cette dernière n'étant formellement pas attribuée à l'Église par le N. T.), que *Lumen gentium* n° 6 complétait heureusement par d'autres images moins souvent commentées. Elles doivent pourtant être tenues ensemble au titre de l'équilibre ecclésiologique qu'elles permettent⁷. Cette notion de peuple de Dieu, dont la résonance démocratique a souvent été évoquée, était naturellement rapprochée de la notion de communion qui joue certainement une fonction centrale et organisatrice dans l'ecclésiologie du concile⁸, même si elle est mise en concurrence avec une approche plus juridique et

ancienne et constante des Pères nous enseigne que le divin Rédempteur avec son Corps social constitue une seule personne mystique, ou, comme dit saint Augustin, le Christ total. » Mais, plutôt que l'analogie avec l'union hypostatique, Pie XII soulignait l'analogie, sans doute plus heureuse, entre cette unité « mystique » et l'unité du Père et du Fils dans la Trinité : « Bien plus, notre Sauveur lui-même, dans sa prière sacerdotale, n'a pas hésité à comparer cet organisme à cette sublime unité qui fait que le Fils est dans le Père et le Père dans le Fils. »

⁶ On parle alors souvent, et abusivement, d'une théologie bellarminienne.

⁷ Voir sur ce point le tableau suggestif de Jean Rigal, intitulé « Le mystère trinitaire de l'Église et ses implications théologiques et pastorales », dans : *Le mystère de l'Église. Fondements théologiques et perspectives pastorales*, Paris, Cerf, 1992, p. 263.

⁸ En français, voir par exemple les travaux de J.-M. R. TILLARD, *Église d'Églises. L'ecclésiologie de communion* (coll. *Cogitatio fidei*, n° 143), Paris, Cerf, 1987 et de J. RIGAL, *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements* (coll. *Cogitatio fidei*, n° 202), Paris, Cerf, 2000 (1^{ère} éd. : 1997), résumé en partie par l'auteur dans : « Trois approches de l'ecclésiologie de communion : Congar, Zizioulas, Moltmann », *Nouvelle Revue théologique*, t. 120, 1998, p. 605-619.

hiérarchique⁹. Les travaux patristiques du xx^e siècle avaient redonné à la notion de communion son caractère axial et son enracinement trinitaire et, à la suite du concile, l'ecclésiologie de communion est devenue le cadre conceptuel sans doute le plus souvent adopté par les traités catholiques d'ecclésiologie.

Une affirmation presque incidente du n° 1 de *Lumen gentium* a eu également beaucoup d'échos : « L'Église étant, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et l'instrument de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain... »¹⁰ L'expression « Église sacrement », qui n'est absolument pas traditionnelle¹¹, trouve son origine chez les Romantiques allemands, comme l'a bien montré Michel Deneken¹². Elle a ensuite été mise en œuvre au xix^e siècle dans l'école de Tübingen, qui insistera plutôt sur la dimension du signe, et dans l'école romaine, qui l'utilisera dans un registre plutôt instrumental. Elle sera enfin reprise par *Mystici Corporis*. Mais ce sont les deux théologiens Otto Semmelroth et Karl Rahner qui ont vraiment préparé l'entrée de cette expression dans les textes du concile¹³. Placée en tête des textes conciliaires, la phrase de *Lumen gentium* n° 1 entérine cette recherche théologique du xx^e siècle, mais sans trancher entre signe et instrument, c'est-à-dire entre les différentes écoles, même si la catégorie du signe semble bien l'emporter par la suite. Vatican II prend bien soin de ne parler d'Église sacrement que dans un contexte strictement christologique, et jamais dans un contexte sacramentaire¹⁴. L'Église y apparaît ainsi comme sacrement seulement en Christ, elle n'est pas une réalité autonome et ne peut être comprise comme prenant le *relais* du Christ : c'est toujours lui qui agit en elle (il demeure l'*Ursakrament*).

⁹ Sur ce point, la référence reste le travail d'A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella "Lumen Gentium"* (coll. *Nuovi saggi teologici*, n° 4), Bologne, Dehoniane, 1975.

¹⁰ *Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimæ cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis...* Voir aussi les affirmations de *Lumen gentium* n° 9 (« L'Église [...] sacrement visible de cette unité salvatrice »), n° 48 (« L'Église sacrement universel de salut » — repris par *Ad Gentes* n° 1 et par *Gaudium et spes* n° 45 § 1) et n° 59 (« sacrement du salut des hommes »).

¹¹ Dans sa théologie dogmatique, l'Oratorien Louis de Thomassin l'avait utilisée en 1684. Mais le cas restait isolé. Sur cette question, voir L. BOFF, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil* (coll. *Konfessionskundl. und kontroverstheol. Studien*, Bd. 28), Paderborn, J. A. Möhler-Institut, 1972.

¹² M. DENEKEN, « Les romantiques allemands, promoteurs de la notion d'Église sacrement du salut ? Contribution à l'étude de la genèse de l'expression "Église sacrement du salut" », *Revue des sciences religieuses*, t. 67/2, 1993, p. 55-74 et « Sacramentalité de l'Église et théologie romantique », *Ibid.*, t. 67/3, 1993, p. 41-58. Goethe apparaît comme le promoteur de la notion dans son 7^e livre de *Dichtung und Wahrheit* de 1812 et « la notion même de *Ursakrament* est un apport du romantisme allemand à la théologie » (« Les romantiques allemands », p. 73).

¹³ O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt am M., 1953 = *L'Église sacrement de la rédemption*, Paris, Mame, 1962, ou encore IDEM, « Die Kirche als Sakrament des Heiles » dans J. FEINER et J. LÖHRER (éd.), *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Band IV/1: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde, Einsiedeln - Zürich - Köln, Benziger Verlag, 1972, p. 309-356. K. RAHNER, *Kirche und Sakramente* (coll. *Quæstiones disputatæ*, n° 10), Freiburg in Br., Herder, 1960 = *Église et sacrements* (coll. *Quæstiones disputatæ*, n° 5), Paris, Desclée, 1970. L'Église comprise comme sacrement est le troisième des modèles analysés par A. Dulles, *Models of the Church*, New York, Imagebook – Doubleday, 2002², p. 55-67.

¹⁴ Voir la première partie du livre d'Y. CONGAR, *Un peuple messianique. Salut et libération* (coll. *Cogitatio fidei*, n° 85), Paris, Cerf, 1975, qui reprend le travail d'un séminaire de 3^e cycle à l'Institut catholique de Paris.

Cette conceptualité sacramentelle cherche à rendre compte de l'unité de « l'objet Église » dont parlait *Lumen gentium* n° 8, en liant une réalité sociale, qui joue ici le rôle du *sacramentum tantum*, et son efficacité de grâce, c'est-à-dire sa dimension mystique ou mystérieuse, qui en serait la *res tantum*. Mais elle suppose ainsi une reconfiguration du concept de sacrement : l'Église n'apparaît pas comme un huitième sacrement, mais plutôt comme un *Grundsakrament*¹⁵, un sacrement fondamental qui renvoie à la sacramentalité de l'ensemble de l'existence chrétienne et ecclésiale¹⁶.

Beaucoup de théologiens, surtout allemands, vont, à la suite du concile, utiliser ce concept de sacrement pour développer leur ecclésiologie. Citons Joseph Ratzinger¹⁷, Johann Auer¹⁸, Heinrich Döring¹⁹ ou, plus récemment, Medard Kehl²⁰. Mais on notera les réserves d'un théologien comme Miguel Maria Garijo-Guembe²¹. Plus largement, il est significatif que tous ces ecclésiologues insistent davantage sur la dimension du signe que sur celle de l'instrument efficace. Ils devancent ainsi la critique protestante qui craint toujours qu'on fasse de l'Église un instrument efficace par lui-même du salut²².

Le concile est resté relativement discret dans son accueil de la notion de charisme, qui a pourtant connu ensuite un grand succès chez de nombreux ecclésiologues. De simples mentions peuvent être signalées, en *Lumen gentium* nos 4 et 7 § 3, ainsi qu'en *Ad gentes* nos 4 et 23 § 1. Mais deux textes plus denses peuvent ici être mis en avant. Le premier se trouve dans *Lumen gentium*, au n° 12 § 2, et le second dans *Apostolicam actuositatem*, au n° 3 § 4, qui développe un véritable petit traité des charismes. Ces deux textes présentent le charisme comme un don personnel de l'Esprit destiné à l'édification du corps tout entier. Ils insistent ensemble pour réserver le jugement sur l'authenticité des charismes aux seuls pasteurs, qui constituent

¹⁵ C'est l'expression finalement retenue par Rahner dans son *Traité fondamental de la foi*, alors qu'il écrivait *Ursakrament* en 1960, un mot qu'il finira par réserver au Christ. Semmelroth connaîtra une évolution parallèle, passant entre 1953 et 1972 d'*Ursakrament* à *Wurzelsakrament* pour désigner l'Église.

¹⁶ Ralf Miggelbrink fait une présentation très claire de l'utilisation du concept de sacrement en ecclésiologie dans : *Einführung in die Lehre von der Kirche*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003, p. 57-70.

¹⁷ J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie* (coll. *Wewelbuch*, n° 80), Munich, Erick Wewel Verlag, 1982. En français : *Les principes de la théologie catholique. Esquisse et matériaux* (coll. *Croire et savoir*, n° 6), Paris, Téqui, 1985, spécialement p. 46-57.

¹⁸ J. AUER, *Kleine katholische Dogmatik, Bd. VIII : Die Kirche. Das allgemeine Heilssakrament*, Regensburg, Friedrich Pustet, 1983, spécialement p. 84-96.

¹⁹ H. DÖRING, *Grundriß der Ekklesiologie. Zentrale Aspekte des katholischen Selbstverständnisses und ihre ökumenische Relevanz* (coll. *Grundrisse*, Bd. 6), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986, spécialement p. 100-166. Döring comprend cette conception sacramentelle comme une *Denkstruktur* de l'ecclésiologie, mais qui reste provisoire, c'est la meilleure par défaut : « Die Kirche [...] braucht [...] ein gelingendes Selbstverständnis und insofern eine *durchlaufende Denkstruktur*. Bislang hat sie keine *bessere* als die der Sakramentalität. » (p. 165) Il conclut : « Sakramentalität der Kirche beinhaltet vielmehr, daß die Kirche in ihrer Institutionalität der Freiheit des Geistes Jesu Christi Raum gewährt. » (p. 166)

²⁰ M. KEHL, *Die Kirche*, spécialement p. 82-84.

²¹ M. M. GARIJO-GUEMBE, *Gemeinschaft der Heiligen. Grund, Wesen und Struktur der Kirche*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1988, spécialement p. 98-101.

²² Sur ce point, voir E. JÜNGEL, « Die Kirche als Sakrament? », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. 80, 1983, p. 432-457 et A. BIRMELE, « La sacramentalité de l'Église et la tradition luthérienne », *Irénikon*, t. 59, 1986, p. 482-507.

l'autorité ecclésiastique. L'articulation des dons charismatiques à l'institution hiérarchique est ainsi prévenue de tout « débordement » : elle est régulée par avance, mais sans que lui soit donné un cadre conceptuel à l'intérieur duquel la penser. L'Esprit souffle où il veut, exerçant sa liberté comme il l'entend. Comment cette liberté est compatible avec la régulation ecclésiale, voilà qui reste inexpliqué.

Malgré ces « précautions » du concile, la notion sera reprise pour opposer une structure charismatique qui serait plus fondamentale que la structure ministérielle dans l'Église, de type diaconal, en particulier par Hans Küng²³ et par son disciple Gotthold Hasenhüttl²⁴ dont les travaux font penser à l'opposition que diagnostiquaient Rudolph Sohm²⁵, Adolf von Harnack²⁶ ou Emil Brunner²⁷ entre l'institution ecclésiale et la grâce de l'Esprit. La relecture du concile par Küng et Hasenhüttl illustre surtout le fait que celui-ci n'a pas su articuler suffisamment la dimension charismatique de l'assemblée chrétienne à l'institution ecclésiale et a laissé sans réponse la question de la fondation du caractère unique de la réalité sociale complexe qu'est l'Église.

On peut d'ailleurs s'interroger plus largement sur la pneumatologie mise en œuvre par le concile. Yves Congar y consacre son court chapitre X du premier tome de *Je crois en l'Esprit Saint*²⁸. Malgré son souci de défendre le concile de l'accusation de christocentrisme, il reconnaît que les documents conciliaires sont davantage christologiques que pneumatologiques. Avec Congar, on notera bien sûr quelques éléments plus proprement pneumatologiques : la réforme liturgique mise en œuvre à la suite du concile a ainsi heureusement réintroduit ou remis en valeur l'épiclese dans les rites sacramentels ; le fondement trinitaire de la communion ecclésiale est bien mis en tête de la constitution sur l'Église, et permet d'équilibrer l'accent catholique traditionnel sur la personne du Christ. Mais la question reste ouverte du mode d'articulation entre l'œuvre du Christ et l'action de l'Esprit Saint.

²³ Voir la section C, consacrée à la structure fondamentale de l'Église de son ouvrage : H. KÜNG, *Die Kirche* (coll. *Ökumenische Forschungen: Ekklesiologische Abteilung*, Bd. 1), Freiburg - Basel - Wien, Herder, 1967 = *L'Église* (coll. *Textes et études théologiques*), Paris, Desclée de Brouwer, 1967. Küng y développe l'idée d'une structure charismatique permanente qu'il oppose, dans la section E, à la structure diaconale du ministère. L'Église apparaît alors comme « la communauté de gens libres, l'Église de la liberté » (p. 224). Il pose « une structure charismatique de l'Église qui inclut et dépasse la structure ministérielle » (p. 260).

²⁴ Hasenhüttl oppose la structure charismatique à une structure auxiliaire (*Hilfsstruktur*) dans G. HASENHÜTTL, *Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche* (coll. *Ökumenische Forschungen*, Bd. 1/5), Freiburg in Br., Herder, 1970. Il comprend les charismes de l'Esprit selon le registre d'un pouvoir libérateur. Dans IDEM, *Herrschaftsfreie Kirche. Sozio-theologische Grundlegung*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1974, son ecclésiologie défendra clairement une position encore plus avancée, de type anarchique.

²⁵ R. SOHM, *Kirchenrecht. Bd. I: Die geschichtlichen Grundlagen* (coll. *Systematisches Handbuch der Deutschen Rechtswissenschaft. 8. Abt.*, Bd. 1), Leipzig, Verlag von Duncker & Humblot, 1892.

²⁶ A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums* (1900) (coll. *Siebenstern-Taschenbuch*, Bd. 27), Munich - Hambourg, Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1964.

²⁷ E. BRUNNER, *Das Mißverständnis der Kirche*, Zürich, Zwingli Verlag, 1951, et aussi : IDEM, *Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung. Dogmatik Bd. III*, Zürich, Zwingli Verlag, 1960.

²⁸ Le chapitre est intitulé : « La pneumatologie du concile Vatican II », p. 227-235.

La doctrine du concile sur la collégialité épiscopale a provoqué elle aussi beaucoup de débats. Un consensus se fait aujourd'hui pour reconnaître son point faible dans son manque d'articulation à la communion des Églises²⁹. L'ordination épiscopale apparaît bien comme le fondement de la communion des évêques au sein de leur collège³⁰, mais cette communion n'est pas mise en relation avec la communion des Églises qu'ils gouvernent³¹, qu'il s'agisse de la communion à l'œuvre au sein de chaque Église locale ou de la communion des Églises locales entre elles. Déconnectée de la communion des Églises, la collégialité peut apparaître comme une qualification *personnelle* du ministère épiscopal et servir davantage à limiter ce ministère en conditionnant son exercice à une communion effective avec le collègue et tout particulièrement avec son chef, plutôt que comme une manifestation du mystère de la communion de l'Église, inscrite à tous les niveaux de ses structures. La collégialité caractérise alors le pouvoir épiscopal, elle est à la charge personnelle de son porteur ; en quelque sorte, elle devient une caractéristique disciplinaire de l'exercice épiscopal du pouvoir hiérarchique, une limitation de la *sacra potestas* au sein de l'*ordo episcoporum* : elle n'est possédée que collégalement. Comme l'écrit avec regret Hervé Legrand, au concile, « le binôme collégialité/primauté, dont l'horizon est premièrement celui de l'Église universelle, devait déterminer la perspective »³².

Si l'horizon avait été celui de l'Église locale, à partir de laquelle serait compris le ministère épiscopal et où il s'inscrirait, c'est la synodalité, expression de la communion, et, en ce cas, de la communion des Églises locales entre elles, qui aurait été perçue comme la source de la collégialité des évêques entre eux. C'est bien ainsi que je comprends la synodalité, contre Pierre Vallin qui tend à l'opposer à la collégialité qui serait par nature, si j'interprète correctement sa pensée, une réalité hiérarchique³³. La synodalité est l'expression de la communion de l'Église qu'on peut retrouver dans toutes ses dimensions : au sein de l'Église locale elle-même, à travers

²⁹ Sur ce point, voir H. LEGRAND, « Collégialité des évêques et communion des Églises dans la réception de Vatican II », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, t. 75, 1991, p. 545-568.

³⁰ Voir *Lumen gentium*, n° 22 § 1 sur « la nature collégiale de l'ordre épiscopal », et en particulier sa finale : « C'est en vertu de la consécration sacramentelle et par la communion hiérarchique avec le chef du collège et ses membres que quelqu'un est fait membre du corps épiscopal. »

³¹ L'expression « communion des Églises » est même absente des décrets du concile à l'exception d'une mention de la *communio et cooperatio ecclesiarum* (*Ad gentes*, n° 38), mais qui apparaît ici comme une charge à accomplir plutôt que comme une réalité de grâce. On notera que le schéma intermédiaire de *Lumen gentium* du 7 juillet 1964 développait déjà l'idée, seule conservée par le texte actuel au n° 22, que l'usage antique de convoquer plusieurs évêques pour l'ordination d'un nouveau révélait le caractère collégial de l'ordre épiscopal. Mais ce schéma ajoutait un autre sens à cet usage antique, qui n'a pas été gardé par la rédaction finale : « et [cet usage] révèle avec force la communion entre les Églises par le moyen des évêques (*et communionem inter Ecclesias ope Episcoporum enixe commendat*) » (voir G. ALBERIGO et F. MAGISTRETTI (éd.), *Constitutionis dogmaticæ Lumen gentium Synopsis historica*, Bologna, Istituto per le scienze religiose, 1975, p. 104). Pourtant, même si cette précision avait le mérite de mentionner explicitement la communion des Églises, elle renvoyait aux évêques la charge de constituer cette communion.

³² H. LEGRAND, « Collégialité des évêques... », p. 547.

³³ P. VALLIN, « Figures de la synodalité aujourd'hui », *Concilium*, t. 291, 2001, p. 115-127, compare les champs sémantiques de la synodalité, de la conciliarité (en lien avec la *sobornost'* russe) et de la collégialité. Il comprend la juridiction et l'épiscopat comme les notions qui opposent la conciliarité à la collégialité (p. 118-119) et cherche à rattacher la synodalité à « la structure originare de l'existence ecclésiale comme telle » (p. 127), c'est-à-dire, en la fondant sur le baptême, à la déconnecter de l'épiscopat.

les synodes diocésains bien sûr, mais déjà dans les multiples conseils et assemblées diocésains ou paroissiaux ; entre les Églises locales, à l'œuvre dans les assemblées provinciales ou dans les conférences épiscopales³⁴ ; dans le collège épiscopal lui-même enfin, en union avec son chef, au sein des synodes des évêques, ou, de façon plus solennelle encore, lors des conciles³⁵.

Un relatif épuisement des questions

Toutes ces questions ont été largement travaillées jusqu'à aujourd'hui en ecclésiologie catholique, d'ailleurs souvent au sein des différents comités mixtes dans le cadre du dialogue œcuménique. Le plus souvent, on y épuisait les concepts parfois seulement esquissés par les textes conciliaires en cherchant à leur donner la plus grande extension possible, dans le sens d'une réinterprétation du concile qui soulignait davantage la rupture que la continuité de sa théologie dans l'histoire de la doctrine catholique. La notion d'Église communion, ou bien celle d'Église sacrement, semblait pouvoir constituer la catégorie décisive pour penser le mystère de l'Église³⁶. L'image de l'Église peuple de Dieu et l'approche charismatique de ses structures ont eu le grand mérite de donner une assise théologique à ce qu'on avait appelé jadis promotion de l'apostolat des laïcs et qu'on comprenait désormais de façon plus adéquate comme la réception de l'ensemble du peuple de Dieu comme sujet de droit et d'action dans l'Église³⁷. Elles posaient cependant des questions sur l'articulation du ministère ordonné au sacerdoce commun des baptisés que les conditions concrètes de leur exercice rendaient très difficiles, du moins en Occident.

³⁴ Les débats autour du statut canonique des conférences épiscopales ont bien montré l'enjeu qu'il y avait à voir la synodalité engagée ou non dans ces institutions intermédiaires. Sur ce statut, voir H. LEGRAND, J. MANZANARES et A. GARCÍA Y GARCÍA (éd.), *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir* (coll. *Cogitatio fidei*, n° 149, Paris, Cerf, 1998).

³⁵ Sur la mise en œuvre de la synodalité après Vatican II et les difficultés qu'elle rencontre, voir G. ALBERIGO, « Synodalität in der Kirche nach dem Zweiten Vatikanum » dans W. GEERLINGS et M. SECKLER (éd.), *Kirche sein: nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform. Festschrift für Hermann Josef Pottmeyer*, Freiburg in Br. - Basel - Wien, Herder, 1994, p. 333-347.

³⁶ S. DIANICH, *Ecclesiologia. Questioni di metode e una proposta* (coll. *Prospettive teologiche*), Milano - Torino, San Paolo Edizioni, 1993, exprime des réserves sur le choix de l'Église sacrement comme catégorie unificatrice parce qu'elle ne donne que l'illusion d'un lien entre les signes visibles que pose l'Église et la grâce invisible que les croyants attendent de ces signes. Une catégorie efficace, réellement opératoire pour rendre compte du mystère de l'Église, ou plutôt un principe d'interprétation, devrait faire le lien entre ce que fait l'Église et ce qu'elle est, entre les processus historiques concrets dans lesquels elle s'inscrit et la grâce de la foi. Au terme de sa recherche, il propose la *paradosis*, c'est-à-dire la communication de la foi, comme principe d'interprétation de l'Église.

³⁷ Sur ce point, voir H. LEGRAND, « Le développement d'Églises-sujets, une requête de Vatican II. Fondements théologiques et réflexions institutionnelles », dans G. ALBERIGO (éd.), *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et prospective. Actes du colloque international de Bologne – 1980* (coll. *Théologie historique*, n° 61), Paris, Beauchesne, 1981, p. 149-184. Il faudrait rapprocher cette notion de l'idée de participation active si centrale dans la réforme liturgique portée par le concile. Voir aussi : Y. CONGAR, « L'"ecclesia" ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique », dans J.-P. JOSSUA et Y. CONGAR (éd.), *La liturgie après Vatican II. Bilans, études, prospective* (coll. *Unam sanctam*, n° 66), Paris, Cerf, 1967, p. 241-282.

La concentration de l'attention des ecclésiologues sur quelques expressions choisies³⁸ dans la masse des documents conciliaires risquaient sans doute de faire l'impasse sur une caractéristique aujourd'hui largement soulignée de ces documents qui sont des textes de compromis en vue de la plus grande unanimité possible entre les différents « partis » en présence lors du concile³⁹. Par exemple, de la notion de « communion hiérarchique », certes étrange mais assez courante dans la constitution sur l'Église, on ne voulait retenir que le premier mot de communion.

Il ne faut sans doute pas s'étonner si cette tendance à l'atomisation de la réflexion ecclésiologique sur certaines expressions techniques a conduit à des « corrections » par la Congrégation pour la Doctrine de la foi⁴⁰. J'en citerai seulement trois.

La notion de collégialité épiscopale, dont j'ai déjà rappelé les limites de son articulation au concile, pouvait être interprétée dans le sens de la reconnaissance des conférences épiscopales comme sujet d'initiative et de droit. On se rappelle comment il fut demandé de parler plutôt de « conférence des évêques » pour ne pas accorder en propre de qualification épiscopale ou de statut canonique à un nouveau sujet⁴¹.

Plus récemment, en mai 1992, la déclaration *Communio notio* de la Congrégation pour la Doctrine de la foi, au n° 9 § 3 affirmait que l'Église universelle était « une réalité ontologiquement et chronologiquement préalable à toute Église particulière singulière » et liait au *in quibus et ex quibus* de *Lumen gentium* n° 23 § 1, retranscrit sous la forme *Ecclesia in et ex Ecclesiis*, la formule inverse *Ecclesiae in et ex Ecclesia*, qui ne s'appuie sur... rien⁴² ! Les réactions ne se firent pas attendre et le débat fut particulièrement médiatisé puisque c'est Walter Kasper, bientôt cardinal, qui l'engagea avec le cardinal Joseph Ratzinger⁴³.

³⁸ En se limitant à *Lumen gentium* et pour ne prendre que les expressions les plus célèbres, on pourrait citer ainsi le *veluti sacramentum* du n° 1, le *subsistit in* du n° 8 § 2, le *essentia et non gradu tantum* du n° 10 § 2, le *in quibus et ex quibus* du n° 23 § 1 ou encore le *ex sese et non ex consensu Ecclesiae* du n° 25 § 3.

³⁹ On se reportera bien sûr aux cinq volumes de G. ALBERIGO (dir.), *Histoire du concile Vatican II*, Paris - Louvain, Cerf - Peeters, 1997-2005.

⁴⁰ Sur le rôle que le magistère s'est attribué dans la réception des textes conciliaires et sur l'évolution des critères de cette réception au xx^e siècle, on se reportera à l'analyse éclairante de G. ROUTHIER, « L'assemblée extraordinaire de 1985 du Synode des évêques : moment charnière de relecture de Vatican II dans l'Église catholique », dans P. BORDEYNE et L. VILLEMEN (éd.), *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le xx^e siècle* (coll. *Cogitatio fidei*, n° 254), Paris, Cerf, 2006, p. 61-88.

⁴¹ Voir *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir*. Voir aussi les remarques de L. VISCHER, « L'accueil réservé aux débats sur la collégialité », dans la section intitulée « Requêtes conciliaires non honorées au cours de la réception », dans : G. ALBERIGO et J.-P. JOSSUA (éd.), *La réception de Vatican II* (coll. *Cogitatio fidei*, n° 134), Paris, Cerf, 1985, p. 305-325.

⁴² La référence faite par *Communio notio* au n° 9 du *Discours à la Curie romaine* de Jean-Paul II le 20 décembre 1990 n'est pas du tout convaincante.

⁴³ Les éléments du débats ont été clairement rapportés par J. A. KOMONCHAK, « À propos de la priorité de l'Église universelle : analyse et questions », dans : G. ROUTHIER et L. VILLEMEN (éd.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église. Mélanges offerts à Hervé Legrand*, Paris, Cerf, 2006, p. 245-268. Voir aussi K. MCDONNELL, « The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and Local Churches », *Theological Studies*, t. 63, 2002, p. 227-250.

Quelques années plus tard, la déclaration *Dominus Iesus* de la même Congrégation en juin 2000, au n° 16 § 3 et spécialement par sa note 56, remettait en cause l'interprétation large habituellement donnée dans les débats ecclésiologiques au fameux *subsistit in* de *Lumen gentium*, ce qui provoqua un nouveau débat⁴⁴.

Ces trois débats ont évidemment un enjeu réel, spécialement d'ailleurs dans le cadre des réflexions œcuméniques, et ils ne sont pas clos. Mon sentiment cependant est qu'ils s'essoufflent : les opinions de chaque parti sont désormais claires et les divergences entre elles tout autant, si bien qu'on ne voit plus comment sortir de la répétition des arguments ou des démonstrations pour véritablement avancer. Il me semble que le temps est venu pour l'ecclésiologie de laisser reposer ces questions pour revenir à la question de l'unité de son objet, telle que je l'évoquais en introduction à partir de *Lumen gentium*, n° 8.

Les traités ecclésiologiques récents

Qu'en est-il dans la production ecclésiologique récente ? Il me semble que quelques éléments peuvent être repérés qui ouvrent sans doute des pistes fécondes pour dépasser ces débats un peu usés et qui permettront, on peut l'espérer, d'y revenir plus tard avec une approche nouvelle. Outre mon rapport direct aux traités et manuels que j'ai pu consulter, je m'appuie ici sur les différents bulletins d'ecclésiologie de Pierre Vallin parus dans les *Recherches de science religieuse*⁴⁵ et sur une étude très fouillée des traités ecclésiologiques récents en langue allemande par Christoph Gestrich⁴⁶.

Jürgen Werbick insiste ainsi sur la nécessité de travailler à partir des tensions (*Spannungen*) qui traversent le mystère de l'Église et de ne pas prendre trop vite un parti pour les éliminer. Il écrit : « Celui qui ne voudrait pas prendre en considération les tensions [du mystère de l'Église] et synthétiserait "trop vite" la richesse relationnelle des métaphores qui cherchent à l'exprimer, comprendra alors les tensions comme des facteurs d'insécurité à éliminer et se privera ainsi de nombreuses possibilités pour les accorder heureusement et leur donner une figure créative⁴⁷. »

Une première tension serait celle dans laquelle on interprète les documents de Vatican II, en rupture ou en continuité avec Vatican I. Medard Kehl, dont le projet ecclésiologique est de passer d'une ecclésiologie de la substance, caractéristique à ses yeux de l'ecclésiologie catholique classique jusqu'au début du xx^e siècle, à une ecclésiologie relationnelle, sur laquelle je reviendrai plus loin, souligne l'attente par les chrétiens de la manifestation de gestes du pape pour vérifier si, oui ou non, l'interprétation magistérielles de l'infaillibilité pontificale a évolué

⁴⁴ Voir la présentation humoristique mais pertinente de J WICKS, « Questions et réponses au sujet des nouvelles Réponses de la Congrégation pour la Doctrine de la foi », *Irénikon*, t. 80, 2007, p. 294-316. Voir aussi H. LEGRAND, « La théologie des Églises sœurs. Réflexions ecclésiologiques autour de la Déclaration de Balamand », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, t. 88, 2004, p. 461-496.

⁴⁵ P. VALLIN, « Bulletin d'ecclésiologie », *Recherches de science religieuse*, t. 82, 1994, p. 445-481 ; t. 85, 1997, p. 127-153 & p. 293-325 ; t. 87, 1999, p. 247-271 ; t. 89, 2001, p. 443-475 ; t. 92, 2004, p. 139-171 et t. 94, 2006, p. 261-287.

⁴⁶ C. GESTRICH, « Ekklesiologie », *Theologische Rundschau*, t. 63, 1998, p. 290-328.

⁴⁷ J. WERBICK, *Kirche*, p. 12.

depuis la constitution *Pastor æternus*. Il écrit : « [Sinon,] beaucoup de chrétiens auront forcément l'impression que Vatican II n'a fait que couvrir du manteau sympathique et spirituellement séduisant de la théologie de la communion le noyau dur du dogme de Vatican I sur le pape, sans avoir vraiment et structurellement changé quoi que ce soit⁴⁸. » Dans le même questionnement herméneutique, on pourra s'intéresser à celui de Stefano Alberto qui s'interroge sur l'évolution de l'enseignement du magistère catholique entre *Mystici Corporis* et *Lumen gentium*⁴⁹ : il repère les déplacements importants mais souligne en même temps leur continuité. L'insistance de Benoît XVI sur la continuité de la doctrine catholique et son rejet de la catégorie de la rupture pour parler de Vatican II⁵⁰ trouveraient ici leur place dans le questionnement.

L'unité entre la dimension visible, hiérarchique, institutionnelle de l'Église ou sa constitution juridique d'une part, et sa dimension invisible, mystérieuse, d'autre part, n'a pas encore été proprement fondée ni articulée. Werbick y voit une tension cruciale et voudrait comprendre l'Église comme le lieu concret où serait réellement pris en compte l'œuvre de l'Esprit. Pierre Vallin, dans sa recension de l'ecclésiologie de Jean Rigal⁵¹, invite à cette élaboration : « Si les ecclésiologies de communion ont un avenir, théorique et pratique, il convient qu'elles acceptent maintenant d'aller jusqu'à une élaboration, sinon "identitaire", du moins "juridique"⁵². » C'est ce que s'efforce de mener à bien Kehl quand il écrit : « L'Église est le sacrement de la *communio* de Dieu, c'est-à-dire la communion des croyants, une communion unie dans l'Esprit Saint, conformée au Fils Jésus Christ et appelée avec toute la création au Règne de Dieu le Père, qui est structurée à la fois synodale et hiérarchiquement⁵³. » Tout son effort est dans la traduction d'un concept de *communio* dans le domaine des sciences sociales à partir du modèle de l'agir communicationnel de Jürgen Habermas⁵⁴.

J'ai déjà indiqué la large réception de la notion d'Église sacrement dans l'ecclésiologie catholique contemporaine. Il peut être intéressant de noter comment Siegfried Wiedenhofer

⁴⁸ M. KEHL, *Die Kirche*, p. 368.

⁴⁹ S. ALBERTO, « *Corpus suum mystice constituit* » (LG 7) : *la Chiesa Corpo mistico di Cristo nel primo capitolo della « Lumen gentium » ; storia del testo dalla « Mystici Corporis » al Vaticano II con riferimenti alla attività conciliare del P. Sebastiaan Tromp S.J.* (coll. *Eichstätter Studien*, N. F., Bd. 37), Regensburg, Friedrich Pustet, 1996.

⁵⁰ Dans sa lettre très personnelle aux évêques du 10 mars 2009, à la suite des remous provoqués par la levée de l'excommunication des quatre évêques intégristes, Benoît XVI écrivait : « À certains de ceux qui se proclament comme de grands défenseurs du Concile, il doit aussi être rappelé que Vatican II renferme l'entière histoire doctrinale de l'Église. Celui qui veut obéir au Concile, doit accepter la foi professée au cours des siècles et il ne peut couper les racines dont l'arbre vit. »

⁵¹ J. RIGAL, *L'ecclésiologie de communion*.

⁵² P. VALLIN, « Bulletin d'ecclésiologie », *Recherches de science religieuse*, t. 87, 1999, p. 255.

⁵³ M. KEHL, *Die Kirche*, p. 51.

⁵⁴ Dans sa thèse sur l'Église institution : M. KEHL, *Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie* (1976) (coll. *Frankfurter theologische Studien*, Bd. 22), Frankfurt, Josef Knecht, 1978², Kehl avait déjà cherché à appuyer sa compréhension théologique de l'institution à partir de ce modèle communicationnel. Sur le principe « D » de l'éthique de discussion, voir J. HABERMAS, *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle* (1983) (coll. *Passages*), Paris, Cerf, 1986, p. 114.

cherche à l'interpréter. Il écrit : « [L'Église] n'est signe du salut de Dieu dans le monde que si en elle la liturgie, le service du monde et l'espérance du futur s'unissent pour former une seule figure et un seul signe. Chacun de ces aspects s'avère renvoyé aux autres. La communauté d'amour d'une assemblée fraternelle concrète et la communauté d'espérance de ceux qui habitent ces temps qui sont les derniers forment ensemble ce signe pluriforme dans lequel le don de Jésus au monde trouve sa présence efficace⁵⁵. » Comme on le constate, la fonction de signe pour l'Église est mise en avant, bien davantage que l'efficacité sacramentelle, heureusement renvoyée au don de Jésus.

Heinrich Döring⁵⁶ comprend lui aussi l'Église comme sacrement, mais il précise : l'Église est sacrement de l'Esprit. Il développe donc la catégorie du signe dans le cadre d'une pneumatologie et il l'interprète selon une tension entre deux objets dont l'Église doit être le signe. D'une part, l'Église est signe de la liberté, au sens de la liberté concrète de Hegel, qui, d'après les *Principes de la philosophie du droit* (1821), est le relèvement (*Aufhebung*) de la liberté individuelle dans l'identité du système de l'intérêt particulier avec le système de l'intérêt général de l'État⁵⁷. D'autre part, l'Église est signe de l'unité, au sens de l'unité de l'humanité dans une société pluraliste.

L'ecclésiologie contemporaine cherche donc à réconcilier l'approche pneumatologique avec la réalité institutionnelle de l'Église. Dans le même sens, Cettina Militello⁵⁸ comprend l'Esprit Saint comme *soggetto strutturante* et le charisme comme *elemento strutturante*. L'Esprit apparaît comme un principe agissant, à la fois unifiant et diversifiant ; la communauté des croyants, l'Église, devient, sous l'action de cet Esprit, un sujet, avec une certaine personnification en tant que *corpo crismato*.

Une autre tension est absolument essentielle pour une ecclésiologie équilibrée, c'est celle entre l'institution et le Royaume. Christian Duquoc y a consacré un de ses derniers ouvrages. Il écrit : « La précarité de l'institution ecclésiale écarte l'insolence à laquelle pourraient la pousser la certitude de son avenir glorieux et le sentiment qu'elle est déjà habitée par la présence

⁵⁵ S. WIEDENHOFER, *Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie*, Graz, Verlag Styria, 1992, p. 205.

⁵⁶ H. DÖRING, *Grundriß der Ekklesiologie*.

⁵⁷ Voir G. W. F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, § 260, trad. R. Derathé, Paris, Vrin, 1975, p. 264 : « L'État est la réalité effective de la liberté concrète. Or, la liberté concrète consiste en ceci que la personne individuelle et ses intérêts particuliers trouvent leur développement complet et obtiennent la reconnaissance de leur droit-pour-soi [...] ; mais elle consiste aussi bien en ceci que, d'une part, ils passent d'eux-mêmes à l'intérêt de l'universel et que, d'autre part, avec leur savoir et leur vouloir, ils reconnaissent cet universel, le reconnaissent comme leur propre esprit substantiel et agissent en vue de l'universel comme de leur but final. » Cette réconciliation entre la liberté du sujet et son inscription dans l'institution État (pour Hegel) ou dans l'institution Église (pour les ecclésiologues) traverse toute la réflexion germanophone sur l'institutionnalité de l'Église.

⁵⁸ C. MILITELLO, *La Chiesa « Il Corpo crismato »*. *Tratatto di ecclesiologia*, Bologne, Edizioni Dehoniane, 2003 (il s'agit du tome 7 du *Corso di teologia sistematica*).

joyeuse du Règne. J'ai essayé dans cet ouvrage de penser l'Église dans l'entre-deux obscur [...] entre l'opacité de l'histoire et la clarté du Règne⁵⁹. »

De nouvelles perspectives pour l'ecclésiologie ?

Avec Jean Calvin, à l'opposé de Zwingli, on constate une valorisation remarquable de l'Église visible⁶⁰, qu'on ne peut séparer de l'activité réformatrice du réformateur qui va le conduire à s'intéresser aux structures concrètes de l'Église. Certes, dans son *Épître au Roy* (François I^{er}), préambule à son *Institution de la religion chrestienne*, il considère comme centrale, dans son opposition à l'Église de Rome, la question de la visibilité ou l'invisibilité de l'Église et commence plutôt par relativiser les apparences et les « pompes » de l'Église visible : « Nous au contraire, affirmons que l'Église peut consister sans apparence visible⁶¹. » Pourtant, son intérêt pour les structures concrètes de l'Église est évident si l'on considère toute l'activité qu'il a déployée pour la cité de Genève⁶².

Comme l'explique Nijenhuis, « la nécessité de réfléchir à sa structure visible [de l'Église] provenait de sa découverte des mouvements baptistes et spiritualistes. Son ecclésiologie resta pourtant caractérisée par une tension dialectique entre l'Église comme institution visible et l'Église comme *populus electorum Dei*⁶³. » Dans son commentaire de l'article du *Credo* « Je croy la sainte Eglise catholique, la communion des Saintz », il écrit :

Par cela il nous est aisé d'appercevoir quelle est l'Église. Car partout où nous voyons la parole de Dieu estre purement preschée et escoutée, les Sacremens estre administrez selon l'institution de Christ, là il ne fault doubter nullement qu'il n'y ayt Eglise, d'autant que la promesse qu'il nous a baillée ne nous peut faillir ; «Partout où deux ou trois seront assemblez en mon Nom, je seray au milieu d'eux.»⁶⁴

⁵⁹ C. DUQUOC, « Je crois en l'Église. » *Précarité institutionnelle et Règne de Dieu* (coll. *Théologies*), Paris, Cerf, 1999, p. 283.

⁶⁰ Pour l'ecclésiologie de Calvin, on peut se reporter à W. NIJENHUIS, « Calvin, Johannes », *TRE*, vol. 7, 1981, p. 568-592 (spécialement p. 584-586) ; O. WEBER, « Calvin, Johannes. II. Theologie », *RGG*³, vol. 1, 1957, p. 1593-1599 ; B. A. GERRISH, « Calvin, Johannes », *RGG*⁴, vol. 2, 1999, p. 16-36 (spécialement p. 29). Voir aussi B. GASSMANN, *Ecclesia reformata* (coll. *Ökumenische Forschungen: Ekklesiologische Abteilung*, Bd. 4), Freiburg - Basel - Wien, Herder, 1968, p. 113-118. Alexandre Ganoczy a souligné comment les réflexions ecclésiologiques occupent une place croissante dans les versions successives de *l'Institution : Calvin théologien de l'Église et du ministère*, Paris, Cerf, 1964, p. 183-222. Bizarrement, Martin Leiner caractérise au contraire l'ecclésiologie des Églises calvinistes par une insistance sur l'invisibilité de l'Église, en opposition à l'ecclésiologie luthérienne : « L'Église dans le monde », dans A. BIRMELÉ et al. (éd.), *Introduction à la théologie systématique* (coll. *Lieux théologiques*, n° 39), Genève, 2008, p. 339-372, ici p. 357.

⁶¹ J. CALVIN, *Institution de la religion chrestienne*, éd. J. Pannier, Paris, Les Belles Lettres, 1936, vol. I, p. 26.

⁶² Voir par exemple ses *Ordonnances ecclésiastiques pour la cité de Genève* de 1541.

⁶³ W. NIJENHUIS, « Calvin, Johannes »..., p. 585. Sur le lien étroit entre ecclésiologie et doctrine de l'élection chez Calvin, on pourra lire E.-M. Faber, « Une interdépendance comme don et comme mission. À propos de la conception calvinienne de l'Église », dans M. E. HIRZEL et M. SALLMANN (éd.), *Calvin et le calvinisme. Cinq siècles d'influences sur l'Église et la société*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 191-221.

⁶⁴ J. CALVIN, *Institution de la religion chrestienne*, IV, 4, éd. J. Pannier, Paris, Les Belles Lettres, 1936, vol. I, p. 128.

Tandis que Luther invitait le croyant à voir l'invisible du mystère dans la figure visible de la communauté chrétienne⁶⁵, Calvin déplace clairement l'accent sur l'Église visible⁶⁶ qui trouve ainsi une consistance nouvelle. La prédication de la parole de Dieu et l'administration des sacrements ne semblent pas seulement jouer la fonction de critères de reconnaissance de l'Église (*notæ Ecclesiæ*) comme chez Luther, elles sont aussi des éléments (visibles) constitutifs de son mystère. Pourtant, comme je l'ai rappelé à propos de son épître dédicatoire, Calvin repousse une visibilité de l'Église qui consisterait dans les pompes, les atours, bref, dans la « magnificence », les apparences arrogantes de l'Église de Rome. C'est ainsi que je le comprends quand il écrivait que « l'Église peut subsister sans apparence visible ». L'Église n'a rien à faire de ces « apparences », elle se reconnaît à la prédication et aux sacrements, c'est-à-dire à des *pratiques* visibles. Sa visibilité n'est donc pas à attribuer à tels ou tels traits spécifiques mais à des pratiques déterminées. Si mon interprétation est correcte, on peut considérer que l'ecclésiologie de Calvin est davantage une théologie de l'événement (les pratiques de la prédication et de l'administration des sacrements) qu'une théologie de l'institution (l'organisation et l'institution induites par ces pratiques). On pourrait alors y voir l'annonce du débat auquel s'intéressera l'ouvrage bien connu de Jean-Louis Leuba⁶⁷.

Pour un ecclésiologue catholique, cette tension entre la visibilité et l'invisibilité, entre l'événement et l'institution, est une question fondamentale face à laquelle il cherche, une fois encore, à fonder cette unité mystérieuse de l'Église, invoquée par *Lumen gentium* au n° 8. Il pourrait faire appel à la catégorie d'Église sacrement, difficilement recevable par les confessions

⁶⁵ Pour Luther, l'Église est un mystère de la foi, caché aux yeux du monde. C'est une réalité spirituelle mais avec une figure visible, extérieure, qui n'est pas objet de la foi. Parler de la visibilité de l'Église, pour Luther, c'est insister sur la réalité concrète et vivante de l'assemblée chrétienne et réfuter ainsi toute représentation platonicienne idéale : l'Église, en quelque sorte, a un corps et une âme. Mais c'est son âme qui est la réalité spirituelle, le mystère confessé par la foi. Elle vit dans la chair, c'est-à-dire sous une forme visible, mais non selon la chair. Et parler d'une Église cachée (plutôt qu'invisible), ce n'est pas dire qu'elle serait à chercher ailleurs que dans les communautés visibles, mais c'est une invitation à traverser cette réalité visible pour atteindre le mystère caché de l'Église, perceptible seulement dans la foi. Bibliographie immense ! Voir spécialement sur la question de la visibilité de l'Église : I. LØNNING, « Luther und die Kirche. Das blinde Wort und die verborgene Wirklichkeit », *Luther-Jahrbuch* t. 52, 1985, p. 94-112 ; C. A. AURELIUS, *Verborgene Kirche: Luthers Kirchenverständnis*, (coll. *Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertum Kirchenverständnis in Streitschriften und Exegese 1519-1521*, N.F., Bd. 4), Hannover, 1983 ; H. BACHT, « Die Sichtbarkeit der Kirche im kontroverstheologischen Gespräch der Gegenwart », dans J. RATZINGER et H. FRIES (éd.), *Einsicht und Glaube: Gottlieb Söhngen zum 70. Geburtstag am 21. Mai 1962*, Freiburg - Basel - Wien, Herder, 1962, p. 447-463 ; H. J. IWAND, « Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff » et « Unsichtbare und sichtbare Kirche », dans J. HAAR (éd.), *Nachgelassene Werke*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1974, Vol. 5 : *Luthers Theologie*, p. 235-249 & p. 249-255 ; E. KINDER, *Der evangelische Glaube und die Kirche. Grundzüge des evangelisch-lutherischen Kirchenverständnisses*, Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1958 ; IDEM, « Die Verborgeneheit der Kirche nach Luther », dans E. ISERLOH et P. MANNS (éd.), *Festgabe Joseph Lortz*, Baden-Baden, B. Grimm, 1958, Vol. I : *Reformation. Schicksal und Auftrag*, p. 173-192 ; E. RIETSCHEL, *Das Problem der unsichtbar-sichtbaren Kirche bei Luther: Darstellung und Lösungsversuch*, Leipzig, Heinsius, 1932.

⁶⁶ Voir la remarque d'U. KÜHN, « Kirche. VI. Protestantischen Kirchen », *TRE*, vol. 18, p. 265 : « Cependant, l'intérêt ecclésiologique de Calvin se dirige, d'une façon essentielle et surprenante, vers l'Église visible comme *piorum omnium mater*. »

⁶⁷ J.-L. LEUBA, *L'institution et l'événement. Les deux modes de l'œuvre de Dieu selon le Nouveau Testament. Leur différence, leur unité* (coll. *Bibliothèque théologique*), Neuchâtel - Paris, Delachaux & Niestlé, 1950.

protestantes. Il me semble plus fécond d'élaborer une ecclésiologie proprement pneumatologique qui fait largement défaut aux textes du concile, mais sans renoncer, au nom de sa tradition catholique, à en tenter l'articulation avec la dimension proprement juridique et institutionnelle de l'Église. Le défi consiste encore pour lui à garder vive la tension proprement eschatologique qui doit traverser toute ecclésiologie qui ne veut pas risquer un triomphalisme d'autant plus déplacé que nos églises se vident et que la crédibilité de l'institution ecclésiale est fortement mise à l'épreuve⁶⁸. À la condition d'une approche à la fois pneumatologique et eschatologique de la réalité ecclésiale⁶⁹, il peut engager une nouvelle étape de la réflexion ecclésiologique.

Ces élaborations difficiles sont d'une nécessité urgente. Y renoncer, pour se cantonner à la répétition presque incantatoire des disputes techniques sur telle ou telle expression des documents conciliaires, serait une erreur, me semble-t-il, quel qu'en soit l'indéniable enjeu œcuménique.

3, place André Leroy
F-49008 Angers

Rémi CHÉNO
Faculté de théologie
Université catholique de l'Ouest

Résumé :

L'ecclésiologie catholique contemporaine s'est progressivement focalisée sur quelques expressions techniques très précises de l'ensemble des documents du concile Vatican II, dont l'enjeu œcuménique était certainement important. Toutefois, les débats qu'elles ont suscités se sont relativement essoufflés. L'examen des traités ecclésiologiques catholiques récents laisse entrevoir des perspectives de chantiers nouveaux qui doivent affronter la difficile question de l'unité de cette réalité complexe qu'est l'Église, ainsi que le dit *Lumen gentium*, n° 8.

⁶⁸ Voir par exemple l'analyse sociologique de G. DEFOIS, « Critique des institutions et demande de participation », dans : G. ALBERIGO (éd.), *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et prospective. Actes du colloque international de Bologne – 1980* (coll. *Théologie historique*, n° 61), Paris, Beauchesne, 1981, p. 57-64 ; ou encore, dans le même volume, les thèses très critiques de F. X. KAUFMANN, « Institutions ecclésiastiques et société moderne », *Ibid.*, p. 65-71, qui résume en français son ouvrage : *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, Freiburg in Br., Herder, 1979.

⁶⁹ Je rejoins par là une intuition forte de l'ecclésiologue orthodoxe Jean Zizioulas. Voir mon article : R. Chéno, « Eschatologie et communion : les conséquences d'une constitution pneumatologique de l'ecclésiologie selon J. Zizioulas », *Istina*, t. 51, 2006, p. 375-412.