



L'Église, intermédiaire entre le Royaume et le Monde

Jean-Guy Pagé

Volume 23, Number 2, 1967

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1020111ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1020111ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Pagé, J.-G. (1967). L'Église, intermédiaire entre le Royaume et le Monde. *Laval théologique et philosophique*, 23(2), 197–243. <https://doi.org/10.7202/1020111ar>

L'Église, intermédiaire entre le Royaume et le Monde

Le Règne de Dieu, qui est essentiellement surnaturel et eschatologique, est réalisé en perfection dans la Personne du Christ glorifié (*L.G.*, 5, 1, *sub f.*)¹ et, par Lui, il tend à se réaliser dans le monde. Mais cet exercice de la Royauté du Christ se fait, comme toutes ses œuvres et plus que jamais, si on peut dire, depuis sa Résurrection en connexion étroite avec l'Esprit (cf. *L.G.*, 5, 2, début). C'est d'ailleurs la Trinité entière qui est à l'œuvre dans le monde, chaque Personne agissant suivant la ligne qui la caractérise, mais en parfaite union avec les Autres.² Mais, comme Jésus accomplit son œuvre par l'organisme de son humanité, ainsi l'Esprit la continue-t-il par l'organisme de l'Église.³

Royaume et Église

Le Règne de Dieu est donc à l'œuvre dans le monde, mais il l'est, pour une bonne part, par l'intermédiaire de l'Église. Ce qui pose la question de l'identification ou de la non-identification du Règne et de

1. Les sigles utilisés ici pour quelques documents de Vatican II sont : *L.G.* pour la Constitution sur l'Église *Lumen gentium* et *G.S.* pour la Constitution sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et Spes*. Les textes sont cités en français d'après les traductions suivantes : pour *Lumen gentium*, celle de P.-Th. Camelot parue dans la collection *Unam Sanctam*, n° 51, en regard du texte latin ; pour *Gaudium et Spes*, celle parue aux éditions du Centurion (Paris) dans la collection *Documents conciliaires*, n° 3, et établie par les soins de l'épiscopat français.

2. La théologie affirme que toutes les œuvres divines *ad extra* doivent être attribuées aux trois Personnes agissant conjointement comme cause efficiente, bien que certains effets puissent être « appropriés » davantage à telle Personne.

3. Le P. Schillebeeckx remarque que cette nécessité de l'Église comme intermédiaire entre le Royaume et le monde est fort contestée ou, du moins, acceptée sans enthousiasme par certains croyants séparés de l'Église. « Ils ne sauraient affirmer l'Église — et ne le feraient avec enthousiasme — que si, en fin de compte, l'Église ne signifiait rien d'autre que la fondation d'une communauté entre les hommes c'est-à-dire rien d'autre que la forme particulière que doit constituer en ce monde la solidarité humaine universelle. Ce dont il s'agit, c'est d'un christianisme sans structure ecclésiale, où la solidarité humaine, la fraternité entre les hommes, se présente comme étant la véritable « Église ». » (*L'Église et l'humanité, Concilium I*, 1965, p.58). O. Semmelroth constate un malaise similaire même chez les chrétiens vivant dans l'Église : ils voudraient rencontrer Dieu directement, sans intermédiaire et sans engagement, ou par d'autres intermédiaires que l'Église (*Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt, Knecht Verlag, 1953 ; tr. fr. de G. Varin : *L'Église, sacrement de la rédemption*, Paris, éd. Saint-Paul, 1962, p.70). C'est dire l'importance du sujet que nous étudions dans cet article.

l'Église. Certains exégètes et théologiens protestants et même catholiques optent davantage pour la non-identification ; quelques-uns, chez les catholiques, insistent trop sur l'identification.¹ Vatican II se situe dans une position mitoyenne entre identification totale et non-identification radicale. Pour lui, l'Église est plus qu'un « signe » et un « instrument » du Royaume (*L.G.*, 1) : elle est le Royaume commencé et s'édifiant dans le monde.² « L'Église, ou le Royaume du Christ déjà présent en mystère, croît visiblement dans le monde par la puissance de Dieu. » (*L.G.*, 3 ; cf. *G.S.*, 1 ; surtout 39, 3, *sub fine* ; 45, 1, début). Plus précisément encore : l'Église « établit sur terre le germe et le commencement de ce Royaume. Elle-même cependant, en sa croissance progressive, aspire au Royaume consommé, et de toutes ses forces espère et désire être unie à son Roi dans la gloire. » (*L.G.*, 5, *sub f.* ; cf. 6, début).

Ajoutons ce texte qui résume toute la pensée de Vatican II :

... (le peuple de Dieu) a pour fin le Royaume de Dieu, commencé sur la terre par Dieu lui-même, et qui doit se dilater par la suite, jusqu'à ce que, à la fin des temps, il soit achevé par Dieu lui-même, quand apparaîtra le Christ, notre vie (cf. Col 3 4), et que « la création elle-même sera libérée de la servitude de la corruption, pour (entrer dans) la liberté de la gloire des enfants de Dieu » (Rm 8 21). Aussi ce peuple messianique, bien qu'il ne comprenne pas en fait tous les hommes, et que plus d'une fois il apparaisse comme le petit troupeau, est cependant pour tout le genre humain un germe très puissant d'unité, d'espérance et de salut. Établi par le Christ dans une communion de vie, de charité et de vérité, il est pris aussi par lui comme instrument de la rédemption de tous, et il est envoyé au monde entier comme la lumière du monde et le sel de la terre (cf. Mt 5 13-16) (*L.G.*, 9, 2, *sub f.*).

Le Concile prend ainsi, en même temps, à l'égard des rapports de l'Église à l'eschatologie une position médiane entre des interprétations exégétiques et théologiques qui conduisent à des positions extrêmes et opposées suivant qu'elles adoptent la perspective d'un ensemble de textes scripturaires ou celle d'un autre ensemble. L'atti-

1. Sur ces différentes positions et leurs tenants, cf. card. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, Paris, Desclée de Brouwer, 2^e éd., 1962, tome II, pp.84s.

Une des études récentes les plus sérieuses sur le Royaume et ses rapports avec l'Église est celle de R. SCHNACKENBURG, entre autres dans *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg, Herder Verlag, 1958 ; tr. fr. de R. MARLÉ : *Règne et Royaume de Dieu*, Paris, éd. de l'Orante, 1962 ; *Die Kirche im Neuen Testament*, Freiburg, Herder Verlag, 1961 ; tr. fr. de R. L. ŒCHSLIN : *L'Église dans le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1964.

Schnackenburg préfère qu'on réserve le terme « Royaume » (*Reich*) à l'eschatologie consommée et que, pour ici-bas, on parle de « Règne de Dieu ou du Christ » (*Herrschaft*) pour l'exercice de la « royauté divine » (*Königtum*) (à laquelle participe le Christ-Seigneur) s'établissant sur le monde par et dans l'Église. Peut-être cette terminologie finira-t-elle par s'imposer, mais elle n'a pas été reprise telle quelle par Vatican II.

2. O. Semmelroth dit : « Le Royaume des cieux a sur cette terre son aspect visible dans l'*ecclesia*. L'Église visible est en effet un gage et un signe du Royaume, elle en est l'image sacramentelle. » (*L'Église, sacrement de la rédemption*, p.214).

tude du Concile coïncide avec l'attitude générale qui se dégage d'une étude de tous les passages néo-testamentaires relatifs à l'eschatologie : « Tous les auteurs du Nouveau Testament tiennent que quelque chose de définitif s'est accompli dans le Christ. Tous, même Jean, savent que la situation actuelle n'est pas définitive et, par conséquent, attendent encore dans le futur une intervention de Dieu. Leurs différences résident dans leur appréciation de la situation actuelle. »¹ Pour Paul première manière² comme pour I Pierre, Hébreux et Jacques, le Royaume et, conséquemment, le salut sont surtout des réalités de l'au-delà et l'Église est le moyen d'y parvenir. Chez Luc, Jean et Paul seconde manière,³ l'accent est mis davantage sur la réalité « déjà » commencée et l'Église apparaît alors comme le lieu de cette réalisation.

L'Église n'est donc, ici-bas, que « germe » du Royaume, dans le sens que l'initiative surnaturelle vient toujours directement de Dieu : la puissance divine du Royaume transcende, de soi, l'institution ecclésiastique ; mais c'est par le truchement de cette institution que Dieu et son Christ veulent exercer cette puissance, ce qui maintient quand même l'Église en son rôle d'instrument.⁴ Le Royaume, pris absolument, est une réalité eschatologique qui ne peut s'identifier totalement à l'Église terrestre. Par contre, le Christ glorifié exerce sa royauté *dans et par* l'Église : ce qui permet une certaine identification, dès ici-bas, entre le Royaume et l'Église. Les valeurs et les pouvoirs que l'Église possède sont des signes de cette identification, de cette présence du Royaume en elle. Par ailleurs, le péché de ses membres oblige à ne pas exagérer cette identification et cette présence. Au moment de la Parousie, Christ, Royaume, Église et monde ne feront plus qu'un, non dans l'éclatement de toute distinction (v. g. entre le Christ et ses membres, entre les réalités surnaturelles et les réalités naturelles), mais dans l'intégration harmonieuse de toutes choses dans l'Amour.

Église et monde

L'Église, qui se distingue du Règne au moins comme la graine se distingue du fruit, est encore plus à distinguer du monde, bien

1. D. FRAIKIN, *Peut-on représenter l'Église en termes de salut ?*, dans *Laval théologique et philosophique*, XXI, 1965, 2, p.271.

2. I. e. en *Thessaloniens* 1 et 2, en *Romains*, *1 Corinthiens* et *Philippiens*.

3. I. e. en *Timothée*, 1 et 2, en *Tite* et surtout en *Éphésiens* (bien que certains auteurs attribuent cette dernière à un autre qu'à Paul).

4. Cf. le texte du P. Schillebeeckx que nous citons plus bas tout à la fin de la section *Corps du Christ*. Aussi ce passage du card. Journet : « ... s'il est vrai que l'influence du royaume déborde le cercle des disciples, c'est pour porter, en dehors de ce cercle, et donc pour étendre en quelque manière ce cercle ; si la grâce va chercher les brebis qui ne sont pas ouvertement dans le troupeau, c'est pour les conduire vers le troupeau, auquel elles commencent, dès lors, d'appartenir secrètement. Le royaume déjà formé est débordé par le royaume encore en formation, l'Église déjà achevée est débordée par l'Église encore en préparation ... (*L'Église du Verbe incarné*, II, p.86).

qu'elle tende à l'identifier à elle de plus en plus, non pas en l'absorbant, ni en étant absorbée par lui, mais en lui infusant l'Esprit du Christ pour le conduire vers le Royaume. Ainsi, dans l'eschatologie consommée, le monde s'adaptera parfaitement au Royaume, mais cela se fera à travers et dans l'Église. L'Écriture découvre de mieux en mieux à l'Église, la mission universelle du «peuple de Dieu», jusqu'à saint Paul à qui «a été confiée» la grâce de révéler ce mystère en toute sa splendeur (cf. Ep 3 8; Rm, Ga, Col, Tm et Tt). Mais, «malgré la réflexion théologique instituée par les Pères de l'Église à partir de ce fondement doctrinal», une coupure de plus en plus profonde s'établit entre l'Église, d'une part, confondue avec («l'État chrétien»), le *Corpus christianum*, et le monde d'autre part, jusqu'aux exigences assez récentes d'autonomie sans limite d'un monde totalement profane. Ceci se produisit en dépit d'un effort missionnaire qui n'a jamais cessé et d'une réflexion théologique également constante sur la nature de la mission de l'Église.¹

La théologie des dernières années, assumée par Vatican II, a heureusement repris et réapprofondi ces questions de la mission universelle de l'Église, des relations entre celle-ci et le monde, de l'appartenance à l'unique Corps du Christ de tous les hommes qui, plus ou moins explicitement ou implicitement, ont accepté l'offre de la grâce divine. Nos deux grandes Constitutions reviennent fréquemment sur l'idée des rapports étroits entre l'Église et le monde. La communauté ecclésiale est formée des hommes qui vivent dans ce monde (*G.S.*, 1 ; 40, 2 ; *L.G.*, 13, 2). Les problèmes de ces hommes sont donc les problèmes de cette communauté, car la raison d'être de cette dernière est justement d'éclairer ces problèmes de la lumière évangélique (*G.S.*, 1 ; 2 ; 3 ; 4, 1 ; 10 ; 11 ; 21 ; 22, 5 ; 24, 1 ; 34, 1 ; 38, 1 ; 39, 1 et 3 ; 41, 1 ; 45). Par ailleurs, l'Église reçoit également du monde et doit œuvrer avec lui pour l'amélioration de la condition humaine (*G.S.*, 33, 2 ; 40, 3 et 4 ; tout le chap. IV de la I^{re} Partie).²

1. Sur ce phénomène d'aliénation du monde par rapport à l'Église, cf. J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, Paris, Aubier, 1936, chap. I-II ; J.-L. WITTE, *L'Église, sacrement d'unité*, dans *L'Église de Vatican II*, Paris, Cerf, 1966, tome II, coll. *Unam Sanctam*, n° 51b, p.458 (nous désignerons désormais ce volume par le nom des deux théologiens qui ont dirigé sa préparation : Barauna-Congar).

2. On retrouve l'écho de ces préoccupations en plusieurs discours de S.S. Paul VI : « La religion catholique et la vie humaine réaffirment ainsi leur alliance, leur convergence vers une seule réalité humaine : la religion catholique est pour l'humanité ; en un certain sens elle est la vie de l'humanité. » (*Discours du 7 décembre 1965 au Concile*, A.A.S. : n'y semble pas paru ; *Documents conciliaires*, éd. du Centurion, n° 6, p.251.) « La mission du christianisme est une mission d'amitié parmi les peuples de la terre, une mission de compréhension, d'encouragement, de promotion, d'élévation ; et, disons-le encore une fois, une mission de salut. » (*Discours à Bethléem*, 6 janvier 1964, A.A.S., 56 (1964), p.177 ; *Documents conciliaires*, n° 6, p.271.) Des expressions semblables se retrouvent à plusieurs reprises dans l'encyclique *Ecclesiam suam*. Cf. également *L.G.*, quoique moins explicite

L'objet du présent article est de faire ressortir ces relations de l'Église et du monde au sein de la distinction. Compte tenu des nuances, on retrouve les mêmes relations et les mêmes distinctions entre l'Église et le monde qu'entre le Royaume et le monde.¹ Pour les faire apparaître, nous scruterons plus à fond les réalités mystérieuses contenues sous quelques vocables attribués à l'Église. De ces vocables, nous en retenons trois dont l'analyse permettra davantage d'atteindre l'objet que nous voulons mettre en lumière : la mission de l'Église à l'égard du monde. Ces trois vocables sont ceux de « Peuple de Dieu », de « Corps du Christ » et de « Sacrement pour le monde ». Auparavant, faisons un bref rappel de l'évolution de la théologie de l'Église depuis quelques dizaines d'années. Cette démarche nous permettra de situer la position plus précise de Vatican II au sujet des relations de l'Église avec les hommes, position que nous pouvons voir sous l'angle de « l'appartenance à l'Église ». Peut-on affirmer que tous les hommes appartiennent, à des degrés divers, à l'Église ? Si oui, quels sont ces degrés ou liens divers d'appartenance et sur quels fondements théologiques sont-ils établis ?

I. Préparation et position de Vatican II

A. Préparation de Vatican II

Centrons notre courte investigation historique autour d'un point précis : l'encyclique *Mystici Corporis* de Pie XII. C'est là un texte important du Magistère sur ce sujet : il était une rectification de certains courants théologiques et il se présentait sous une forme très précise et assez élaborée, de sorte que les théologiens qui, par après, traitèrent le sujet durent en tenir largement compte.

Dès sa première phrase, *Mystici Corporis* identifiait parfaitement le « Corps mystique du Christ » et « l'Église », i.e. l'Église catholique romaine. Sous diverses formes, cette affirmation devait se maintenir

à ce sujet, 1 ; 9 ; 13 ; 38 ; 48. Aussi DANÉLOU-BOSC, *L'Église face au monde*, Paris-Genève, La Palatine, 1966, pp.36s., 41s.

Le P. Witte résume ainsi la différence d'optique entre le premier schéma *De Ecclesia* et la rédaction définitive de *Lumen gentium* : la première rédaction « accentuait principalement le caractère exclusif de l'Église, seule institution salutaire sous la conduite du pape. Elle est la seule véritable Église, séparée du monde, bien qu'ayant une mission dans le monde entier... La Constitution dogmatique, telle qu'elle a été acceptée, accentue principalement le caractère inclusif et intégrant de l'Église, sacrement de l'Unité pour le monde entier : elle doit sans cesse être en mouvement vers le monde, sans pourtant être du monde, et rester la seule vraie Église du Christ, fidèle à Dieu et à son Fils incarné » (*art. cit.*, p.459).

1. Cf. H. SCHLIER, *Die Zeit der Kirche*, Freiburg, Herder Verlag, 1958 ; tr. fr. de F. CORIN, *Le temps de l'Église*, Tournai, Casterman, 1961, coll. *Cahiers de l'actualité religieuse*, n° 14, pp.180s.

ferme tout au long de l'encyclique,¹ ce qui n'empêchait pas le Souverain Pontife d'adresser quelques appels aux non-catholiques.² Pie XII voulait particulièrement redresser certaines déviations, tout spécialement celles qui ne voyaient dans l'Église qu'un pur organisme visible et social ou bien, à l'opposé, qu'une pure réalité invisible et spirituelle.³ Le pape d'insister alors sur la nécessité d'une Église visible comme sur ses relations avec l'Église invisible :⁴ empruntant la comparaison avec l'union des deux natures dans la Personne du Verbe, il rappelait que le même Christ a voulu une société à la fois visible, pourvue de pouvoirs juridiques, et également dotée de dons spirituels.⁵ Voilà un aperçu de l'enseignement de cette Encyclique sur le point qui nous occupe, enseignement qui permit à ce moment de corriger des déviations comme d'orienter la recherche et auquel Vatican II a puisé, tout en précisant mieux certains points par suite d'un éclairage meilleur, dû au progrès toujours possible dans l'explicitation de la foi.

Il ne semble pas douteux que *Mystici Corporis* visait des idées apparentées à celles exprimées par M. D. Koster dans *Ekklesiologie im Werden* (Paderborn, 1940). Cet auteur voulait remettre en valeur une conception dite plus patristique de l'Église comme « peuple de Dieu » en réaction contre la présentation habituelle des traités de dogmatique ou de spiritualité qui n'insistait que sur l'aspect « Corps du Christ ». Or, partant de cette louable intention, il était peut-être porté à trop diviser la dimension invisible ou spirituelle de la dimension visible ou sociale dans l'Église.

1. A. A. S., 35 (1943), pp.193, 199, 202-203 ; D.S. (Denzinger-Schönmetzer) 3802-3803 ; *La foi catholique*, textes du Magistère traduits par G. Dumeige, Paris, l'Orante, 1961, nn.497, 499 ; CATTIN-CONUS, *Aux sources de la vie spirituelle*, Fribourg-Paris, éd. Saint-Paul, 1951, nn.752, 763, 769-770.

2. A. A. S., *ibid.*, pp.194 ; 195, 242-243 ; D.S., 3821-3822 ; CATTIN-CONUS, 753, 2 ; 755 ; 837-839.

3. A. A. S., *ibid.*, pp.196-197, 234-237 ; D.S., 3816s. ; CATTIN-CONUS, 758-59, 825s.

L'encyclique avait aussi tenu à mettre en garde contre une identification trop forte du « Corps mystique » à un corps physique où les membres n'ont d'autre personnalité propre que celle de l'ensemble (A. A. S., *ibid.*, pp. 221-222 ; D.S., 3810 ; CATTIN-CONUS, 803). Cf. F. X. ARNOLD, *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge*, Freiburg, Herder Verlag ; tr. fr. *Pour une théologie de l'apostolat*, Tournai, Desclée, 1961, pp.15-41.

En même temps l'encyclique exhortait à éviter l'erreur opposée d'identifier le Corps mystique à un corps moral, à cause justement de son animation par l'Esprit : l'Église n'est pas seulement une société humaine dont les membres ont décidé eux-mêmes de se lier en vue d'une fin commune (A. A. S., *ibid.*, pp.222-223, aussi 218-220 ; D.S., 3811, aussi 3807-3808 ; CATTIN-CONUS, 804-805, aussi 798-799). Cf. card. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, II, pp.875-877 ; *id.*, *Théologie de l'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, 1958, pp.12-13. Sur les deux points, O. SEMMELROTH, *L'Église, sacrement de la rédemption*, op.35-36.

4. A. A. S., *ibid.*, pp.199-200 ; CATTIN-CONUS, 762 *sub f.*, 764. Cf. O. SEMMELROTH, *op. cit.*, pp.14-25.

5. A. A. S., *ibid.*, pp.223-229 ; *Foi catholique*, 502 ; CATTIN-CONUS, 806-816. Cf. H. de LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Paris, Aubier, 1954, 3^e éd., ch.III : *Les deux aspects de l'Église une*, spécialement p.84 ; *id.*, *Catholicisme*, Paris, Cerf, 1952, 5^e éd., pp.42-51.

Ce livre, sans doute exagéré, ouvrit tout de même la voie à d'autres recherches plus sereines.¹ D'ailleurs, durant les années 1937-1942, la redécouverte de l'Église comme « Peuple de Dieu » a été « le fait d'hommes qui, en dépassant le point de vue plutôt juridique d'une fondation de l'Église faite une fois par le Christ, cherchaient dans l'ensemble des Écritures le développement du Dessen de Dieu. »² Parallèlement, en particulier dans les mouvements d'Action catholique, s'était propagée l'idée du « Corps mystique ». À ce moment, parut le livre de Koster et, peu après, celui de Cerfaux (*La théologie de l'Église selon saint Paul*). Ce dernier démontrait que pour saint Paul lui-même le « Peuple de Dieu » est le concept fondamental par lequel se définit l'Église, le « Corps mystique » n'étant qu'une image plus profonde et plus développée, mais plus restreinte aussi. Telle est sensiblement la conclusion à laquelle arrivait l'exégète protestant A. Øpke. Parmi les principaux auteurs qui ont approfondi cette notion de l'Église, Peuple de Dieu, il faut citer en plus, chez les catholiques, Vonier, Norris, Schmaus, Backes, Semmelroth, Schlier, K. Rahner, Lyonnet, Grelot, Schnackenburg, Ratzinger, Asensio ; chez les protestants, Dahl, von Rad, etc. . . .³

Sans nous étendre davantage sur le point de vue historique, faisons une seule observation : si *Mystici Corporis* rectifiait des déviations et développait abondamment le point de vue de « l'Église, Corps mystique », elle ne devait pas empêcher la recherche qui, de son côté, développait davantage l'aspect « Peuple de Dieu » et permettrait d'arriver à une rencontre des deux aspects entérinés par Vatican II. Il est en effet à remarquer que, de toutes les images utilisées par l'Écriture ou la tradition théologique pour expliquer le mystère de l'Église,⁴

1. Pour être juste et plus complet, disons, avec le P. Congar, qu'« il s'est produit une redécouverte de l'idée de Peuple de Dieu, antérieurement aux études critiques de Koster ou de Cerfaux . . . » (*L'Église comme peuple de Dieu, Concilium I* (1965), p.17, note 1.) Nous nous inspirons largement de cet article pour retracer en quelques lignes l'histoire de la théologie de l'Église dans les quelques années qui ont précédé et suivi *Mystici Corporis*. Cf. *ibid.*, pp.91-100, l'article de R. Schnackenburg et J. Dupont, *L'Église, Peuple de Dieu*. Aussi le début des articles suivants : J. HARVEY, *Le Peuple de Dieu, sacrement du dessein de Dieu*, dans *Laval théol. et philo.*, XXII, 1966, 1, pp.89-108 ; O. SEMMELROTH, *L'Église, nouveau Peuple de Dieu*, dans l'ouvrage de Barauna-Congar déjà cité, pp.395-410. Ces deux articles, surtout le second, remontent beaucoup plus haut que *Mystici Corporis* dans leur aperçu historique.

2. Y. CONGAR, *art. cit.*, p.17.

3. On trouvera les références aux ouvrages de ces auteurs dans les deux articles cités de *Concilium I*. Pour les PP. Lyonnet et Semmelroth, il s'agit de leurs contributions pour le premier à l'ouvrage en collaboration *La Costituzione dogmatica « De Ecclesia »* (Colombo, etc. . . .), Parma, 1965 ; pour le second à l'ouvrage de Barauna-Congar, pp.395-410 : *L'Église, nouveau peuple de Dieu*.

4. Sur ces différentes images, cf. L. CERFAUX, *Les images symboliques de l'Église dans le Nouveau Testament*, dans BARAUNA-CONGAR, pp.243-258 ; card. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, II, pp.50-66 ; J. HARVEY, *art. cit.*, pp.95-96 ; Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, Cerf. 3^e éd., 1964 ; pp.85-86, H. SCHLIER, *Le temps de l'Église*, p.184.

celle que Vatican II semble avoir davantage retenue est le vocable « Peuple de Dieu ». ¹ Il lui consacre un chapitre entier, le second en *Lumen gentium*, et il l'utilise assez fréquemment en *Gaudium et Spes* et en d'autres documents. ² Par contre, il n'accorde qu'un paragraphe, le septième du premier chapitre, en *Lumen gentium* à l'image « Corps du Christ » ³ et un seul aussi pour toutes les autres réunies ensemble (n° 6). Sans doute serait-il assez facile de démontrer que ces dernières pourraient être rattachées soit au vocable « Peuple de Dieu » (c'est le cas, nous semble-t-il, pour le « bercail », la « famille de Dieu », la « Cité sainte »), ⁴ soit à celui de « Corps » (v. g. « l'édifice », le « Temple », « l'épouse », bien que les deux premiers puissent également se rapprocher de l'idée de « Peuple »). ⁵ Reste le vocable « sacrement », qui n'est mentionné que quelque fois (*L. G.*, 1 ; 9, 2 et 3 ; 48, 2 ; *G. S.*, 42, 3 et 45, 1), bien qu'il ait une grande importance. ⁶ Ceci, dit par anticipa-

Au début de son article dans BARAUNA-CONGAR (pp.395-409), O. Semmelroth affirme ceci : « Au lieu de mettre toute sa confiance dans les notions, il faut que (la théologie) scrute avec le plus grand soin les affirmations symboliques de l'Écriture... On ne peut enserrer complètement dans une seule notion ou une seule image la nature de l'Église et son caractère propre. Telle est la conclusion qui s'est décisivement affirmée au Concile, comme le montre sa doctrine sur le sujet... La confession qu'une définition de l'Église a besoin d'être complétée par beaucoup d'autres ne saurait être estimée assez hautement dans l'esprit d'une théologie qui réfléchit à nouveau sur sa raison d'être. Comme toute science, il faut assurément qu'elle donne la plus grande netteté et clarté à ses énonciations, mais aussi qu'elle reconnaisse combien il serait téméraire de se croire capable de capter et de représenter exhaustivement, en des notions obtenues par l'expérience d'ici-bas, la réalité révélée et transcendante du salut opéré par Dieu. »

1. Les articles cités *supra*, p. 203, note 1, donnent sensiblement tous la même raison à cette préférence : la notion « Peuple de Dieu » offre plus de correspondance avec celle « d'Histoire du salut », assez récemment redécouverte ; elle permet aussi de moins durcir les critères d'appartenance à l'Église.

2. Pour *G. S.*, 1^{re} partie, cf. 3, 1 ; 11, 1 et 3 ; 45, 1 ; il faudrait ajouter les endroits où l'Église est désignée sous des vocables qui connotent l'idée de « Peuple », soit « famille » (32, 5 ; 40, 2 ; 42, 1) et « cité » (40, 3). Notre étude se limitant, sauf exceptions toujours bien précisées alors, à certaines parties de *L. G.* et *G. S.*, nous sommes exempté de donner des références aux autres documents conciliaires.

3. Cette expression est rarement utilisée en *G. S.* (cf. 32, 4).

4. Il serait profitable, surtout pour éclairer la question des relations de l'Église avec le monde et particulièrement avec l'État, de scruter le contenu de l'image « Cité », en référant à saint Augustin. Si ce dernier oppose la « Cité de Dieu », qu'il identifie au Royaume et à l'Église, à la « Cité du mal », il distingue aussi une « troisième Cité », la « cité terrestre », identifiée à tout ce qui relève de César et englobant toutes les réalités naturelles (en somme, le « monde », comme création bonne, opposé au « monde dominé par le péché », la « cité du mal »). Cf. card. JOURNET, *Théologie de l'Église*, pp.318-321 ; *L'Église du Verbe incarné*, II, cf. la table analytique au mot « Cité ».

5. R. SCHNACKENBURG, *L'Église dans le Nouveau Testament*, p.184 ; sur l'Église, « édifiée dans l'Esprit », *ibid.*, pp.176-183. « Édifice spirituel » est une image intermédiaire entre « Peuple de Dieu » et « Corps du Christ ».

6. Le peu de place que le mot sinon l'idée d'Église-sacrement occupe apparemment, en Vatican II provient du fait que cette idée est évoquée dans le Nouveau Testament

tion, justifie le choix des trois vocables sous lesquels nous étudierons plus loin les relations de l'Église et du monde.

B. *Position de Vatican II*

Mais voyons auparavant comment, justement en son chapitre II sur le *Peuple de Dieu*, *Lumen gentium* précise le plus la pensée conciliaire au sujet des relations de l'Église avec les hommes et ceci sous l'angle de l'appartenance de ces derniers à cette Église. La doctrine que nous voulons expliciter ici est condensée dans les paragraphes 14-16. Elle est aussi développée dans le *Décret sur l'œcuménisme* et la *Déclaration sur les religions non chrétiennes*.¹

Tous les hommes sont mystérieusement reliés, mais à des degrés divers, à l'Église. D'abord parce que « tous les hommes sont appelés au nouveau Peuple de Dieu » (*L. G.*, 13, 1). « Ce peuple, qui demeure seul et unique, doit s'étendre au monde entier et à tous les siècles, pour que s'accomplisse le propos de la volonté de Dieu qui au commencement a créé la nature humaine une, et veut rassembler enfin dans l'unité ses enfants qui étaient dispersés » (*ibid.*, référant à Jn 11 52). La mission de l'Église est de grouper, en un seul Peuple et en un seul Corps sous une seule Tête, toute l'humanité (*ibid.* alinéa 2 ; cf. *G. S.*, 1 ; 40, 2 ; 42, 3 ; 45, 1). L'universalité de l'Église, les relations plus ou moins étroites qu'elle a nécessairement avec tout homme ont leur origine radicalement dans l'unité du dessein créateur, dessein qui en donnant l'être à l'homme non seulement l'élevait à l'ordre surnaturel, mais prévoyait pour lui une participation plus large à cet ordre par la rédemption du Christ. Tous les hommes sont appelés à la grâce et au salut, tous le sont dans le Christ et dans l'Église qui le prolonge. Par là on rejoint déjà la formule de saint Cyprien, si souvent reprise depuis : « Hors de l'Église, point de salut ».

L'allusion à la substance sinon à la lettre de la formule apparaît d'ailleurs dans le dernier alinéa du paragraphe 13 de *Lumen gentium* et dans le premier du paragraphe 14. Ainsi, par exemple, se termine ce premier alinéa du paragraphe 14 : « C'est pourquoi ne pourraient être sauvés les hommes qui, n'ignorant pas que Dieu, par Jésus-Christ,

mais sous le mot « mystère ». Nous verrons bientôt l'histoire des relations entre le *mustérion* grec et le *sacramentum* latin. Les Pères et même saint Thomas présentent l'Église comme un sacrement (cf. E. MERSCH, *Théologie du Corps mystique*, Paris, Desclée de Brouwer, 14^e éd., 1954, tome II, pp.277s. ; E. SCHILLEBEECKX, *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, Paris, Cerf, 1960, *passim*), mais la théologie posttridentine est trop préoccupée des aspects juridiques de l'Église pour développer cet aspect où se rencontrent pourtant l'élément visible et l'élément invisible de l'Église. Il faudra attendre Möhler et Scheeben pour revoir cette notion en honneur dans la théologie.

1. Nous citons le *Décret sur l'œcuménisme* d'après la traduction française qu'en a fait paraître, en regard du texte latin, la *N. R. T.*, 1 janvier 1965 et nous utilisons pour lui le sigle *D. O.* Pour le *Décret sur les religions non chrétiennes*, nous employons la traduction parue dans les *Documents conciliaires*, éd. du Centurion, vol.2, avec le sigle *D. R. N. C.*

a fondé l'Église catholique comme nécessaire, ne voudraient cependant pas y entrer ou y persévérer.» Il semble cependant, surtout lorsqu'on compare les rédactions des schémas successifs et qu'on consulte les *relationes* qui les accompagnent, que le Concile n'ait pas voulu tellement poser la question sous l'angle «nécessité» de l'appartenance à l'Église pour le salut, mais plutôt sous celui du fait même de cette appartenance chez ceux que ce salut atteint.¹

Il y a d'abord les *fidèles catholiques* (n.14) qui sont «pleinement incorporés» à l'Église parce que «ayant l'Esprit du Christ, ils acceptent intégralement sa structure et tous les moyens de salut qui ont été institués en elle, et, en son organisme visible, sont unis avec le Christ qui la dirige par le Souverain Pontife et les évêques, (unis) par les liens de la profession de foi, des sacrements, du gouvernement ecclésiastique et de la communion» (*ibid.* alinéa 2). On notera que la Constitution a laissé tomber ici le vocable «membres» et a préféré parler «d'incorporation» surtout pour les catholiques et plutôt «d'union», de «relation», de «communion», d'«ordination» (*conjunctio*, etc. ...) pour les autres.² Elle énumère les qualités qu'on

1. Dans la *relatio* accompagnant le dernier schéma, il est rapporté que certains Pères auraient désiré la reprise en la Constitution des termes «nécessité de moyen» et «nécessité de précepte». La Commission répond que l'intention est de parler d'une «nécessité de moyen» et que cela est suffisamment exprimé par cette phrase du texte : «Seul le Christ en effet est le médiateur et la voie du salut, (lui) qui se rend présent pour nous en son corps, qui est l'Église ; or c'est lui qui, enseignant en termes exprès la nécessité de la foi et du baptême (cf. Mc 16 16 ; Jn 3 5), a en même temps confirmé la nécessité de l'Église, dans laquelle les hommes entrent, comme par une porte, par le baptême» (*L. G.*, 14, 1).

Ce ne serait pas, non plus, s'attacher à une simple étude grammaticale que d'analyser les raisons des changements successifs de «temps» auxquels ont été soumis les verbes *posse* et *nolle* dans la dernière phrase du même alinéa. Il y a des raisons théologiques ou, au moins, pastorales à ces changements : les «temps» adoptés définitivement traduisent le souci du Concile de se maintenir entre un optimisme trop large et un pessimisme trop étroit au sujet de la «bonne foi» de ceux qui n'appartiennent pas officiellement ou extérieurement à l'Église bien qu'ils la connaissent.

On remarquera de même que la Constitution, contrairement à la *Lettre du Saint-Office à l'archevêque de Boston* (D.S., 3866s. ; F.C., 505s.), n'emploie pas l'expression *in re vel in voto* (*explicito vel saltem implicito*) pour l'appartenance à l'Église. Elle ne retient le terme *votum* qu'en parlant des catéchumènes qui, par leur démarche même, indiquent leur désir explicite d'être incorporée à l'Église (*L. G.*, 14, 3). La lettre au cardinal Cushing (cf. D.S., 3869-3872 ; F.C., 506-508) explicitait heureusement la pensée de Pie XII exprimée à la fin de *Mystici Corporis* (cf. A.A.S., pp.242-243 ; D.S., 3821 ; CATTIN-CONUS, 838). Tout ceci est d'ailleurs à mettre en relation avec la doctrine du Concile de Trente sur le baptême *in re vel in voto* (cf. D.S., 1524 ; F.C., 559). Comme l'exprime la *relatio* du dernier schéma de *L. G.*, on a préféré, du moins dans le n.15, une terminologie qui respecte davantage le fait que les chrétiens non-catholiques ont non seulement le vœu du baptême, mais sa réalité et, par conséquent, sont reliés à l'Église comme nous allons bientôt le montrer.

2. Ici aussi on notera un adoucissement de la doctrine de *Mystici Corporis* qui réservait exclusivement le titre de «membres» de l'Église aux catholiques. Nous avons cependant dû nuancer notre pensée. En effet, si *L. G.* n'emploie le substantif «incorporation» et le verbe correspondant que pour les seuls catholiques, *D. O.* le fait, au moins quelques fois (3, 1 ; 22, 1 et 2), même pour les chrétiens non-catholiques. Il s'agit ce-

doit réunir pour appartenir pleinement à l'Église. Ces qualités sont sensiblement les mêmes que celles proposées par Pie XII dans *Mystici Corporis* (*passim* ; spécialement *A. A. S.*, *loc. cit.*, p.227 ; CAT-TIN-CONUS, 812s.), mais ici l'insistance est mise davantage encore sur l'état de grâce, la possession de l'Esprit, et moins sur les qualités juridiques ou plus mesurables extérieurement (obéissance au pape, profession intégrale d'une même foi, soumission aux lois ecclésiastiques, participation aux mêmes sacrements).¹ Plus justement encore, disons que le Concile désire surtout souligner que seuls appartiennent pleinement à l'Église les catholiques qui, en plus des liens juridiques ou plus extérieurement mesurables entretenus avec elle, *persévèrent dans la charité, demeurent en son sein non seulement de corps, mais aussi de cœur*. Biens que d'ailleurs ils doivent à un amour plus grand du Christ pour eux (*ibid.*)² La Constitution appuie même sur la conclusion qui se dégage nécessairement de ces prémisses : le catholique qui n'a pas la charité appartient à l'Église, mais il n'y est que de corps et n'est pas sauvé s'il demeure en cet état. Un alinéa consacré aux catéchumènes termine ce paragraphe : comme nous l'avons déjà dit, à leur seul propos est employé le terme « vœu » d'une incorporation à l'Église, lequel vœu les unit (*conjunguntur*) de fait à elle.

Le paragraphe 15 est consacré au statut des *chrétiens non-catholiques*. Après avoir signalé les deux grands pôles de dissidence, les

pendant en *D.O.* d'incorporation par le baptême au Christ ou à l'économie (*institutum*) du salut. La *relatio* du dernier schéma de *L.G.* dit, au sujet du n.14, que les chrétiens non-catholiques sont incorporés d'une certaine façon à l'Église, mais il semble que le texte lui-même n'ait pas entériné l'idée. Cf. *D.O.* 3, 5 : pour être « pleinement incorporé » à l'unique Corps du Christ, il faut passer par l'Église catholique qui détient « la plénitude des moyens de salut », bien que, « d'une certaine façon », on puisse « déjà appartenir au peuple de Dieu ».

Pour les chrétiens non-catholiques, les termes généralement employés sont d'abord *conjunctio* : trois fois dans le seul n.15 de *L.G.* (Dom Butler explique la préférence du Concile pour ce terme générique en disant qu'il évite les polémiques inutiles : cf. *Les chrétiens non-catholiques et l'Église*, dans BARAUNA-CONGAR, pp.651s). Un autre terme fréquemment employé est *communio* : *L.G.*, deux fois dans le par.15 ; *D.O.*, très fréquemment (cela apparaît même comme la solution préconisée en propre par ce décret : les divisions entre Église catholique et autres Églises ou communautés chrétiennes ne détruisent pas la « communion », mais la réduisent à un état plus ou moins grand d'imperfection. Nous étudierons cette question dans notre deuxième partie.) Les autres termes employés semblent synonymes de ces deux derniers.

1. Sur ces dernières qualités, cf. *D.O.*, 2, 3 et 4.

2. La possession de l'Esprit est sûrement la qualité primordiale qui consacre l'appartenance à l'Église. L'Église étant une seule et même réalité se présentant sous deux grands aspects, l'un visible, l'autre spirituel (cf. par.8), il y a, en vertu d'une certaine communication des idiomes, échange entre les deux. Celui qui a l'Esprit, même si involontairement il ne remplit pas toutes les autres conditions, appartient à un certain degré à l'Église. De même, celui qui n'a pas actuellement la charité mais garde les liens de la foi commune et de l'obéissance à l'Église, lui appartient aussi par suite de l'union fondamentale de l'aspect visible et de l'aspect spirituel. Cf. *D.O.*, 2, 1 et 2 ; *Mystici Corporis*, *A. A. S.*, *loc. cit.*, p.203 ; *D.S.*, 3803 ; *F.C.*, 499, 2^e paragraphe.

variations dans la foi et le rejet de l'autorité pontificale, on énumère les principaux liens communs : d'abord le *baptême*, puis l'acceptation de l'Écriture comme « règle de la foi et de la vie », le zèle, la foi en la divinité du Christ, la reconnaissance d'autres sacrements, l'épiscopat même et l'Eucharistie, enfin la dévotion à la Vierge.¹ On insiste encore sur « l'union dans l'Esprit-Saint » (*conjunctio*).²

Quant au paragraphe 16, il donne les fondements d'une appartenance à l'Église même pour les *non-chrétiens*. Ces fondements sont valables en tout premier lieu pour le peuple juif à cause de ses antécédents : alliance, promesses, liens de la chair avec le Christ (c'est la doctrine de Paul en Rm 9 4-5 et 11 28-29). Ils sont également valables pour les musulmans, à cause de leur foi au Dieu unique. Ils le sont enfin pour tous les hommes sincères qui, *sous l'influence de la grâce*, ignorent le Christ et son Église, « cherchent à travers les ombres et les images un Dieu inconnu » et veulent accomplir dans leurs œuvres la volonté de ce Dieu qui leur est signifiée par leur conscience.³ La volonté salvifique universelle de Dieu (cf. 1 Tm 2 4 ; Tt 2 11) et la mort du Christ pour tous les hommes (cf. Rm 8 32 ; 1 Tm 2 5) sont les deux grands principes scripturaires sur lesquels se fonde cette doctrine traditionnelle dans l'Église, mais qui a suscité, comme explications, des opinions théologiques multiples et contradictoires.⁴ Comme nous le verrons dans notre deuxième section, le Concile précise sûrement et fait avancer cette doctrine de l'Église (cf. un texte parallèle à ce paragraphe 16 en *G.S.*, 22, 5).

Si l'on voulait résumer la pensée des trois paragraphes étudiés à propos des degrés d'appartenance à l'Église catholique, on pourrait établir le schéma suivant :

1° sont « pleinement incorporés » à l'Église, les catholiques qui sont en état de grâce ;

1. *L.G.* continue l'enseignement traditionnel, à savoir que le baptême *in re* fonde une certaine appartenance à l'Église. *D.O.* parle, lui d'« incorporation » (« le baptême ordonne à la parfaite intégration dans l'économie du salut », n.22). De plus, le même décret apporte un complément intéressant : le baptême administré dans une autre communauté chrétienne que l'Église catholique établit une communion avec celle-ci par le fait que cette communauté retient elle-même des éléments de la vraie Église (*D.O.*, 3, 1, 2 et 4 ; 4, 8 ; 14s. ; 20s. ; 22, 2 ; aussi *L.G.*, 8, fin du 2^e alinéa).

2. Ayant déjà développé, dans les notes précédentes, la pensée du Concile au sujet de nos « frères séparés », nous pouvons nous contenter maintenant de résumer ainsi le paragraphe 15.

3. Plusieurs auteurs font à ce propos référence au texte de saint Jean relatif à ceux qui « font la vérité » (Jn 3 21 ; cf. I Jn 3 22).

4. Cf. L. CAPÉLAN, *Le problème du salut des infidèles*, Toulouse, 1934, t.I ; *id.* *L'appel des non-chrétiens au salut*, Paris, Centurion, 1961 ; A. SANTOS HERNÁNDEZ, *Salvación y Paganismo*, Santander, éd. Sal Terrae, 1960 ; excellent résumé de la question avec les opinions les plus récentes jusqu'à Vatican II exclusivement en B. WILLEMS, *La nécessité de l'Église pour le salut*, *Concilium* I, 1965, pp.101-113.

2° lui sont « incorporés », mais non pleinement, les catholiques non en état de grâce ;

3° lui sont « unis », les chrétiens non-catholiques, davantage encore s'ils sont en état de grâce ;

4° lui sont « unis », quoique à un degré moindre, les non-chrétiens, surtout s'ils retiennent la grâce divine ;

5° même les hérésiarques et les schismatiques formels et publics garderaient un certain lien avec l'Église par le caractère baptismal. Cette opinion ne peut cependant se réclamer de Vatican II que d'une façon assez vague (cf. *L.G.*, 8, 3 et 11, 2, où il est parlé de réconciliation des pécheurs — de tout pécheur ? — avec l'Église, comme entre membres brouillés d'une famille qui ne cessent cependant d'être frères).¹

Si ces précisions sur les degrés d'appartenance à l'Église fondent plus théologiquement l'optimisme chrétien sur la possibilité de salut offerte à tous les hommes, elles ne diminuent pas l'élan missionnaire : ce n'est pas un mince avantage d'appartenir pleinement à l'Église, d'y vivre en une foi totale et explicite et d'y jouir des sacrements et autres moyens confiés à elle par son Fondateur (cf. *L.G.*, 17 ; *Décret sur l'activité missionnaire*, surtout nn.5-13).

II. *Explicitation théologique*

Après avoir dégagé le sens obvie de la position de Vatican II au sujet des relations de tout homme avec l'Église, tentons-en une explicitation théologique. Nous le ferons en explicitant le sens des trois images principales qui semblent mieux servir la pensée du Concile lorsqu'il veut présenter à notre intelligence le mystère de l'Église. Voyons d'abord globalement ce que le Nouveau Testament nous dit de ces trois images : nous analyserons ensuite le contenu théologique de chacune.²

A. *Nouveau Testament*

Il n'est pas question d'étudier ici *tous* les textes néo-testamentaires se rapportant spécialement à l'Église, mais *quelques-uns* qui marquent

1. Rien en ceci ne va contre l'enseignement de Pie XII en *Mystici Corporis*. Celui-ci enseignait que le péché formel d'hérésie ou de schisme sépare l'homme du Corps de l'Église : ce pécheur n'est plus « un membre réel » de l'Église (*reapse membrum*). Mais il demeure « sujet » de l'Église, le fondement de cette sujétion étant le lien permanent noué par le caractère baptismal (*A. A. S.*, *loc. cit.*, pp.202-203 ; *D.S.* 3802-3803 ; *F. C.*, 499).

2. Nous ne faisons recherche que dans le Nouveau Testament, parce que lui seul évidemment traite de l'Église sous sa forme terrestre achevée de « Corps du Christ ». Lorsque nous parlerons de l'aspect « Peuple de Dieu », nous montrerons la continuité du « nouveau Peuple » avec « l'ancien ».

le sommet de l'ecclésiologie scripturaire.¹ Or, parmi ces derniers, l'*Épître aux Éphésiens* occupe une place de choix. Dans un article qu'il consacre à l'Église comme « peuple et sacrement », le P. J. Harvey écrit :

Plus encore qu'au départ d'une ecclésiologie du Corps Mystique, le premier texte biblique qu'il faut considérer pour notre propos est le début de l'*Épître aux Éphésiens* (1 13-14) (cf. E. MERSCH, *Le Corps Mystique du Christ*, I, Paris-Bruxelles, 1951 pp.4-7). Paul nous y révèle que le peuple de Dieu, comme prolongement du Christ et organiquement lié à lui, est au point de départ du projet de Dieu sur le créé. Dieu n'a pas voulu alors « une humanité laïque dans un monde profane », mais un peuple saint ; la création apparaît ici comme intrinsèquement chrétienne, ce qui ne compromet en rien le caractère personnel et gratuit des relations qui s'établiront entre Dieu et l'homme (cf. Ép 2 22 ; Col 1 15-20 ; 1 Co 8 6). Comprendre le peuple de Dieu, au niveau de *Éphésiens I*, c'est donc comprendre que la diction éternelle et nécessaire de Dieu dans un Verbe personnel infini fonde la possibilité d'une diction de lui-même dans le fini, et que, donnée cette diction dans le fini, le Verbe incarné en est le centre, et les hommes sont une extension de la famille ou du peuple qu'est la Trinité (« De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata, » dira Cyprien, *De dominica orat.*, 23 ; *P.L.*, 4, 536 ; cité par *L.G.*, 4, *sub fine*). En ce sens, Mersch dira avec raison que comprendre le peuple de Dieu, c'est approfondir la liaison entre Gn 1, Jn 1 et Ép 1 (*op. cit.*, I, p.6).²

Le premier chapitre d'*Éphésiens* dépasse donc le seul objet de l'Église, mais il introduit celle-ci dans la grand vision du dessein trinitaire, dessein qui est appel de chaque homme à la *koinonia* trinitaire et, par le fait même, de tous les hommes à la « communion » entre eux au sein de la Trinité. Cet appel est « grâce », don purement gracieux, de l'amour (« charité ») divin. Le même passage d'*Éphésiens*, complété cette fois par *Colossiens* 1 15s., *Philippiens* 2 6-11 et *Jean* 1 1-18 a aussi fait ressortir le rôle du Fils incarné en ce dessein : il est celui en qui le Père nous offre son don et dont la réponse amoureuse, qu'il

1. Que nous soyons exégétiquement fondé en notre choix de textes et en l'ordre que nous y mettons, le développement qui va suivre le prouvera, développement pour lequel nous sommes en grande partie redevable à la minutieuse étude de J.-L. WITTE, *L'Église, sacrement d'unité*, en BARAUNA-CONGAR (pour la partie scripturaire, pp.467-482).

2. *Le peuple de Dieu, sacrement du dessein de Dieu*, dans *Laval théologique et philosophique*, XXII, 1966, 1, p.93.

J.-L. Witte dit de même : « Dans l'*Épître aux Éphésiens*, l'auteur développe le fondement doctrinal de cette mission : la relation essentielle entre l'Église et le monde » (*art. cit.*, p.458) ; P. Smulders tient des propos analogues (aussi en BARAUNA-CONGAR, surtout p.319).

Pour une étude plus complète de l'ecclésiologie néo-testamentaire, cf. L. CERFAUX, *La théologie de l'Église selon saint Paul* ; plus synthétique, bien que dépassant saint Paul : R. SCHNACKENBURG, *L'Église dans le Nouveau Testament* ; H. SCHLIER, *Le temps de l'Église*, spécialement les chapitres XI, XX et XXI (*L'Église dans la pensée de saint Paul*, spécialement en *Éphésiens*).

constitue lui-même, inclut radicalement nos réponses et nos personnes. Ces textes, joints à d'autres de Jean et de Paul, montrent aussi la fonction de l'Esprit dans le dessein divin : c'est par lui que nous est fait le don du Père, comme c'est par lui que le Fils offre sa réponse et que les nôtres sont informées. Bien plus, parce que l'Esprit est le « Don » que le Père fait au Fils et que celui-ci retourne au Père, il est également le « Don » que le Père nous fait, par son Fils incarné, et qu'en Celui-ci nous retournons en hommage au Père : *Donum Dei*.

En tous ces passages et en d'autres encore (cf. v.g. Tt 2 11 ; 1 Tm 2 5 ; 2 Tm 1 9-10 ; 1 Jn 1 1-3), le Christ apparaît comme le « sacrement » en lequel nous recevons le don du Père par l'Esprit.¹ Par sa glorification, l'humanité du Christ devient apte plus que jamais à atteindre tous les hommes et à leur communiquer la « plénitude » de grâce (Jn 1 16 ; cf. Ép 4 10)² à laquelle elle accède par l'Incarnation rédemptrice. Mais, par ailleurs, de notre côté à nous, il nous devient impossible de Le rencontrer « à cause de son invisibilité céleste » ; car « le commerce entre les hommes n'est possible que dans et par la corporéité. » D'où la nécessité d'un signe visible pour véhiculer la grâce invisible et prolonger l'action du Christ.³

Or, cette nécessité et la façon dont Dieu y pourvoit sont particulièrement bien dépeintes aux lieux scripturaires que nous venons d'énumérer et tout spécialement en *Éphésiens* et *Colossiens*. Ces passages, en plus de décrire la fonction du Christ dans la création, enracinent cette fonction dans la rédemption. Ils comportent, par le fait même, des références à un rôle plus précis du Christ à l'égard de l'Église. Alors apparaît la notion de l'Église comme « corps » dont le Christ est la Tête.⁴ Par exemple, en *Colossiens* 1 15-20, après avoir

1. Cf. J.-L. WITTE, *art. cit.*, pp.469-70 et E. SCHILLEBEECKX, *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, pp.38-66 ; P. SMULDERS, *L'Église, sacrement du salut*, BARAUNA-CONGAR, p.328 ; E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique*, II, pp.277s. ; A. de BOVIS, *L'Église et son mystère*, Paris, Fayard, 1961, coll. *Je sais - Je crois*, n° 48, pp.45 et 72 ; B. LEEMING, *Principles of Sacramental theology*, 2° éd., pp.350-351 ; O. SEMMELROTH, *L'Église, sacrement de la rédemption*, pp.40s. L'idée du Christ-sacrement est exprimée par saint Thomas sous le thème de la causalité instrumentale de l'humanité du Verbe incarné : cf. B. CATÃO, *Salut et rédemption chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Aubier, 1965, coll. *Théologie*, n° 62, p.10, indication des principaux lieux où saint Thomas explique cette doctrine.

2. On se rappelle l'enseignement traditionnel de la théologie : de la grâce première du Christ, celle en vertu de laquelle son humanité est unie à la divinité (grâce d'union) découle une grâce habituelle infinie dont profitent non seulement son humanité, mais tous les hommes réunis en Église (grâce capitale). Cf. saint Thomas, *IIIa*, qq.2-8 et *infra* l'explication de la notion de « plénitude » ou « plérôme » chez saint Paul.

3. Sur tout ceci, cf. E. SCHILLEBEECKX, *op. cit.*, pp.67-77.

4. O. Semmelroth remarque que le mot allemand *Kirche* pour désigner l'Église vient de *Kyriachè* et exprime la relation de l'Église au *Kyrios* (*L'Église, sacrement de la rédemption*, p.11). Il signale que le fondement de cette relation est l'Église-Corps du Seigneur (*ibid.*, pp.30-32).

décrit la fonction du Christ en la création (15-17), Paul continue : « Et il est aussi la Tête du Corps, c'est-à-dire de l'Église ; il est le principe, premier-né d'entre les morts (il fallait qu'il obtînt en tout la primauté), car Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la plénitude et par lui à réconcilier tous les êtres pour lui, aussi bien sur la terre que dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix. » (18-20 ; cf. Ép 1 20-23 et 2 14-18).

On doit donc distinguer, avec saint Paul, l'ordre de création (15-17) et l'ordre de rédemption, de salut (18-20). Dans les deux ordres le Christ a la « primauté » ; mais ces deux ordres forment une unité dans la distinction, le premier étant ordonné au second qui le reprend et le couronne.¹ Cette unité, c'est le Christ qui la réalise en sa Personne et en la communication de sa « plénitude » de grâce (« Plérôme »)² dont parlent aussi bien Paul que Jean. Bien qu'il y ait une évolution dans la notion paulinienne de plérôme entre *Colossiens* et *Éphésiens*, il est sûr que dans nos deux passages il s'agit « d'une grande unité en route vers son achèvement final dans le Christ. Bien sûr, il [Paul] insiste surtout sur l'unité particulière que forme l'Église dans ce grand tout. Mais il sait aussi que l'humanité entière, sans être totalement intégrée dans l'Église, se trouve cependant déjà sous l'influence de la « plénitude de grâce », et il sait que le cosmos est le cadre non seulement de la partie rachetée de l'humanité, mais de toute la communauté humaine dans son chemin vers les *eschata*. La plénitude de grâce, entre autres, du Christ est, pour saint Paul, orientée sur

1. Bonne preuve, d'ordre exégétique, de ceci dans P. LAMARCHE, *Christ vivant*, Paris, Cerf, 1966, coll. *Lectio divina*, n° 43, ch.IV ; aussi B. REY, *Créés dans le Christ Jésus*, Paris, Cerf, 1966, même collection, n° 42, pp.202-226.

2. L'expression revient aussi en Ép 1 23 ; 3 19 ; 4 13 ; Col 2 9 et Jn 1 16. Cf. d'autres textes ayant relation au sujet en l'article de J.-L. Witte, pp.475-476.

Pour plus de détails sur la notion de « Plérôme », cf. *Bible de Jérusalem*, les notes correspondant aux passages néo-testamentaires cités plus haut ; *Vocabulaire de théologie biblique*, sous la direction de X. Léon-Dufour, Paris, Cerf, 1962, col.835-836 ; H. SCHLIER, *op. cit.*, p.179, n.15 ; B. REY, *op. cit.*, pp.214s. ; P. LAMARCHE, *op. cit.*, pp.79-81 ; P. BENOÎT, *Corps, Tête et Plérôme dans les épîtres de la captivité*, dans *Revue Biblique*, 63 (1956), pp.31-44 ou *Exégèse et Théologie*, Paris, Cerf, 1961, tome II, pp.138-153 ; A. FEUILLET, *L'Église, plérôme du Christ d'après Éphésiens 1 23*, *N. R. T.*, 78 (1956), pp.606s.

Retenons quelques conclusions capitales de ces études. Le substantif « plérôme » (*plêrôma*) désigne ou bien la plénitude de Dieu, de la divinité, rayonnant sur l'humanité du Christ surtout en sa résurrection (Col 1 19), ou bien cette plénitude du Christ se répandant sur l'Église qui devient elle-même nouveau plérôme ou nouvelle plénitude du Christ (ailleurs, spécialement Ép 1 23). Les verbes correspondants (*plêroun*, « remplir » ; *plêrousthai* « être rempli ») font référence au Christ qui « remplit » les chrétiens de la plénitude de Dieu (Ép 1 23 et 4 10) ou à ces chrétiens qui eux-mêmes « remplis » (Ép 3 19 ; Col 2 10) remplissent le monde de cette plénitude ou, plus exactement, lui révèle qu'il en est déjà rempli et qu'il a à l'accepter. Le « plérôme » du Nouveau Testament a des liens avec la même rôle joué par la Sagesse vétéro-testamentaire ; il en a aussi avec la philosophie stoïcienne et en particulier avec le mythe, transformé, de l'« homme primordial ».

Sur les relations entre Christ, Église et monde, se rappeler ce que nous avons dit dans les premières pages de cet article.

l'Église, l'humanité et le cosmos suivant des opérations différentes, et à tous les trois, elle procure leur unité, mais de manières diverses.»¹

Dieu le Père, dans le Christ, «récapitule toutes choses» (Ép 1 10) et fait un seul Peuple des Juifs et des Gentils (*ibid.*, 11-13).² Ce «Peuple», c'est l'Église, marquée du sceau de l'Esprit (*ibid.*).³ Plus loin (22-23), il est dit que le Père a constitué le Christ «au sommet de tout, tête pour l'Église, laquelle est son Corps, la Plénitude de Celui qui est rempli, tout en tout.» (cf. Col 2 9). Ainsi l'Église est définie par Paul à la fois comme «Peuple de Dieu», «Corps» et «Plérôme» du Christ.

L'Église est donc participation, mais en communauté, de la «plénitude de grâce» du Christ, parce que le Christ est en elle et qu'elle est dans le Christ : ce qui se réalise au *summum* par l'Eucharistie, où l'Église reçoit le corps du Christ pour devenir de plus en plus ce corps (1 Co 10 16-17).⁴ Où apparaît de mieux en mieux la

1. J.-L. WITTE, *art. cit.*, p.474.

2. La «récapitulation» d'Ép 1 10 et la «réconciliation» de Col 1 20 se réfèrent à la même réalité qu'Ép 2 14s. et que le Prologue de Jean : réconciliation des deux peuples, juif et païen, pour n'en former plus qu'un, le peuple de Dieu étendu aux dimensions de toute l'humanité.

3. Ce qui est dit ici de l'Église du Nouveau Testament peut aussi se dire, *servatis servandis*, de l'Église de l'Ancien Testament, Israël. «Les mystères de l'Ancien Testament sont en premier lieu des événements historiques où le mystère de Jésus, définitif, et le dessein salutaire caché en lui se réalisaient d'avance, d'une manière provisoire et donc voilée, et se communiquaient à ceux qui croyaient» (P. SMULDERS, *art. cit.*, p.321). Sur la théologie du salut des non-juifs avant le Christ, cf. L. CAPÉLAN, *Le problème du salut des infidèles*, II, pp.83-84.

4. C'est surtout dans ce passage de la 1^{re} épître aux Corinthiens que saint Paul a développé le thème des rapports entre l'Eucharistie et l'Église, qu'il appelle toutes deux «corps du Christ», mais selon des points de vue différents quoique complémentaires.

Pour une explication du point de vue «Église, corps du Christ», cf. H. SCHLIER, *op. cit.*, pp.172-173, 177 et 297 ; O. SEMMELROTH, *op. cit.*, p.38 ; F. X. DURRWELL, *La résurrection de Jésus, mystère de salut*, Le Puy, X. Mappus, 1963, 7^e éd., pp.210s. ; R. SCHNACKENBURG, *L'Église dans le N. T.*, pp. 183s. : *Corps du Christ* ; C. SFICQ, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1960, coll. *Lectio divina*, n° 29, p.171, n.3 ; H. de LUBAC, *Corpus mysticum*, Paris, 1944 ; id., *Méditation sur l'Église*, ch.IV, 1. *Corps mystique* ; L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, pp.223-240 ; 275-288. De ce dernier livre citons cet extrait qui résume assez bien le point étudié ici :

«... l'expression, venant des grandes épîtres, s'applique à l'Église à cause d'une référence implicite au corps réel du Christ. Parce que, dans nos épîtres de la captivité, ce corps est celui du Christ ressuscité, source et plérôme de toute puissance sanctificatrice, le rapport primitif d'identité mystique marquée par l'expression se colore d'une métonymie de cause à effet, cette métonymie exprimant avant tout que l'Église est un épanouissement de la vie du ressuscité. C'est à ce titre aussi que l'ancienne allégorie du corps et des membres pourra s'annexer le «thème» du rapport tête-corps, qui exprime énergiquement que toute la vie de l'Église dérive de la souveraineté du Christ.» (p.283).

Quant à l'explication des rapports entre l'Eucharistie, présence sacramentelle du corps du Christ, et l'Église, que saint Paul nomme aussi «corps du Christ», cf. H. SCHLIER, *op. cit.*, pp.297-298 et 307-308. Pour une vue encore plus large de l'Eucharistie comme

complémentarité d'images qui représentent divers aspects d'une seule réalité. Le Christ communique aux hommes la « gloire » (*doxa*),¹ la « plénitude de grâce » que le Père par l'Esprit a octroyée à son humanité, mais il le fait par le prolongement de cette humanité, son « Corps », qui est l'Église. Et cette communication n'a qu'une fin : la communion (*koinonia*) avec la Trinité (« qu'ils soient un comme nous sommes un », Jn 17 22), qui fonde la communion des hommes entre eux (Ac 2 42 et la note -m- de la *Bible de Jérusalem*) dans l'unique « Peuple » des fils de Dieu. Et à travers ces deux images du « Corps » et du « Peuple » percent les caractéristiques « sacramentelles » de l'Église : la communication de la « gloire », qui est l'Esprit (élément invisible), doit se faire selon un mode visible pour atteindre notre humanité. Ces deux éléments, visible et invisible, que nous reconnaissons chez le Christ, nous les retrouvons dans le « mystère » de l'Église, sacrement du salut et de l'unité du monde (cf. Jn 17 19-23 à rapprocher de 6 51).²

On pourrait ainsi résumer les passages de *Colossiens* et d'*Éphésiens* que nous venons d'étudier — et auxquels on peut ajouter *Romains* 8 19-23 — : par le mystère de sa mort-résurrection, le Christ entre en possession de la « plénitude » et devient « chef » (« récapitulation ») de l'univers. Comme tel, il « remplit » le monde — du moins *en principe*, en puissance, virtuellement — ; mais il *actualise* son œuvre d'abord en l'Église, dont il est la « Tête » en un sens particulier, puis, par l'intermédiaire de l'Église, en chaque homme qui accepte, dans la foi et le baptême, cette influence du Christ.³

L'Église dépasse la création : elle est sa fin. La création lui est ordonnée et c'est ce qui lui confère sa valeur suprême. La création est l'œuvre de la sagesse et de l'amour divins qui veulent faire des hommes des « fils dans le Fils ». Et ainsi l'Église ramène la création à Dieu à travers l'homme et dans « le Fils de l'homme ». Tout en

synthèse terrestre de la récapitulation de l'univers des hommes et des choses dans le Christ, dans son Église et dans la charité de son Esprit, cf. F. X. DURRWELL, *op. cit.*, pp.216-224 ; H. M. FÉRET, *L'Eucharistie, pâque de l'univers*, Paris, Cerf, 1966, coll. *Foi vivante*, ch.IV ; J. MOURoux, *Sens chrétien de l'homme*, Paris, Aubier, 1945, chap.V et X ; J.-M.-R. TILLARD, *L'Eucharistie, pâque de l'Église*, Paris, Cerf, 1964, coll. *Unam Sanctam* (44) ; H. de LUBAC, *Catholicisme*, pp.63-83 (dans les pages précédentes, l'auteur montre les liens du baptême et de la pénitence avec l'Église, corps du Christ : mêmes propos chez SCHLIER). Sur le rôle du « corps » du Christ dans l'eschatologie : M. J. SCHEEBEN, *Mysterien des Christentums*, Freiburg, 1965 ; tr. fr. de A. KERKVOORDE, *Les mystères du christianisme*, Paris, D. de Br., 1947, p.686.

1. Sur la « gloire », cf. B. REY, *op. cit.*, pp.182s.

2. En se référant à Möhler, de Lubac écrit : « Si le Christ est le sacrement de Dieu, l'Église est pour nous le sacrement du Christ » (*Catholicisme*, Paris, Cerf, 1952, coll. *Unam Sanctam* (3), 5^e éd., p.50).

3. Sur ceci cf. H. SCHLIER, *op. cit.*, pp.178, 188-189, 291-292 ; P. LAMARCHE, *op. cit.*, pp.81-82 ; B. REY, *op. cit.*, pp.97 et 229, note 108 ; Y. CONGAR, *Jésus-Christ*, Paris, Cerf, 1965, coll. *Foi vivante*, I, pp.151-152.

étant d'ordres différents, les deux réalités sont loin de se contredire. Mais l'Église n'est pas le produit naturel de l'évolution de la création : elle est l'effet de l'intervention libre de l'amour divin dans l'histoire de la création.¹

L'*Apocalypse*, spécialement chapitre 21 1-8, décrit la glorification finale de l'Église et du cosmos. Cette glorification libératrice se fera dans le Fils, Vainqueur parfait qui entraîne ses frères et toute la création dans sa Victoire.² Mais le verset 8 montre bien que la liberté des hommes aura été respectée, que la grâce est une rencontre interpersonnelle de Dieu et des hommes dans le Christ, puisque « les hommes de mensonge » qui l'auront refusée seront punis par la « seconde mort ».³

C'est bien en ce sens d'ailleurs que les *Pères de l'Église* ont compris ces textes et d'autres semblables. En commentant *Jean* 12 32 : « Et moi, élevé de terre, j'attirerai tout à moi », saint Irénée dit : « ... le Verbe-Homme, récapitulant tout en lui-même, de sorte que comme le Verbe de Dieu est à la tête du monde *supra-céleste*, spirituel, invisible, ainsi a-t-il aussi la souveraineté sur le monde visible et corporel, assumant en Lui-même la primauté ; et tandis qu'Il se pose Lui-même comme Tête de l'Église, Il attire tout à Lui au moment opportun ».⁴ Le même Irénée appelle aussi l'Église « gage (*arrha*) d'incorruptibilité, affermissement de notre foi, échelle de notre ascension vers Dieu ».⁵ Origène et Hilaire voient dans la « gloire de Dieu » (*doxa*) la sainteté et majesté sublimes de Dieu, mais orientées vers les hommes pour se donner à eux.⁶ Saint Cyprien emploie l'expression « sacrement d'unité ».⁷

1. Cf. H. SCHLIER, *op. cit.*, pp.180-181.

2. J. Harvey fait cette remarque :

« Et s'il est permis de conclure par une réflexion d'ordre prophétique, il semble bien que les difficultés faites par plusieurs Pères du concile au sujet du chapitre 7 de la Constitution indiquent déjà que l'ecclesiologie du concile n'est pas le dernier approfondissement de la question, mais un jalon requis par le *kairos* présent. La prochaine phase serait alors centrée sur la signification cosmique de l'Église, une perspective déjà ouverte par Blondel et Leibniz ainsi que par Teilhard de Chardin » (*art. cit.*, p.108).

3. Il s'agit ici du « mensonge » au sens très spécial et très large qu'il revêt en l'Écriture, particulièrement en *Jean*, soit la méconnaissance, le rejet du Dieu de vérité en paroles et en actes, à l'instigation du « père du mensonge » : cf. *Voc. de théol. bibl.*, col. 601-602. Sur ce point et sur la « seconde mort », cf. S. LYONNET, *Le péché, Suppl. Dict. Bible*, tome VII, dans l'Index au mot « mort et péché », surtout col. 537-540 ; *id.*, *De Peccato et Redemptione*, I, pp.71-78 ; II, pp.17 et 48.

4. *Adversus Haereses*, III, 16, 6 ; *P.G.*, 7, 926 ; éd. Sagnard, *Sources chrétiennes*, 34, p.292-93. Comparer avec ce texte concis de saint Ambroise : « Observez comment il attire toutes choses : il fut élevé sur la Croix et le monde entier crut » (*Exp. in Ps. 118*, CSEL, 62, 264).

5. *Ibid.*, III, 24, 1 ; *P.G.*, 7, 966 ; Sagnard, pp.400-401.

6. ORIGÈNE, *De Principiis*, 2, 9, n.6 ; *P.G.*, 11, 230 ; SAINT HILAIRE, *De Trinitate*, 9, 8 ; *P.L.*, 10, 287-288.

7. *Epistola ad Magnum*, 6 ; *P.L.*, 3, 1142 B.

C'est par la participation des hommes à la *koinonia* trinitaire qu'il explique *Éphésiens* 2 14.¹ Augustin expliquera les textes d'*Éphésiens* par sa doctrine sur « l'Église depuis Abel » qui doit intégrer tous les peuples.² Par opposition à cette « Église depuis Abel », il appelle l'Église des baptisés : « mystère de cette arche ». ³ Il interprète *Jean* 12 32 dans le même sens qu'Irénée en insistant encore plus sur « toutes choses » (*omnia*) : « Ceci ne se rapporte donc pas (seulement) à l'universalité des hommes, mais à la totalité de la création ». ⁴ Il montre cependant que cette attirance n'est pas contraignante, mais respecte la liberté des hommes : « Ne pensez pas que l'on est attiré malgré soi : le cœur est attiré aussi par l'amour ». ⁵

B. Analyse théologique

L'aperçu de théologie néo-testamentaire et patristique que nous venons de prendre des notions d'Église « Corps du Christ », « Peuple de Dieu » et « sacrement », nous a révélé la complémentarité de ces expressions. Si l'une exprime davantage un aspect ou un rôle de l'Église, il n'est pas exclu que les deux autres l'expriment aussi quoique à un moindre degré : il est même nécessaire, comme nous l'allons voir, d'amplifier la lumière qu'une de ces images verse plus en propre sur un point donné par celle que les deux autres apportent. Néanmoins, pour plus de clarté, nous les traitons séparément. Nous le faisons suivant l'ordre de l'apparition de ces vocables dans l'Écriture et la théologie : l'Église fut d'abord vue comme le « Peuple de Dieu » qui devient le « Corps du Christ » après la Résurrection ; au cours de son histoire post-chrétienne, elle apparut de plus en plus clairement comme le « sacrement du monde ».

1° *L'Église, « peuple de Dieu »*. La Constitution *Lumen gentium* consacre un chapitre entier au thème du « Peuple de Dieu » (ch. II). On sait la propre histoire de ce thème au sein de l'histoire de la Constitution. Après quelques références dans le premier schéma aux textes scripturaires en rapport à ce thème, on est passé à un chapitre complet dans le deuxième schéma : mais le vocable « peuple de Dieu » y était synonyme de laïc. Dans la rédaction définitive, on en a fait un chapitre spécial qui précède les chapitres consacrés aux trois grands états dans l'Église (sacerdoce, laïc et vie religieuse), indiquant par là

1. *De Ecclesiae unitate*, 6 ; *P. L.*, 4, 502-504.

2. *Sermo* 341, 9, 11 ; *P. L.* 39, 1499s. Cf. Y. CONGAR, *Ecclesia ab Abel*, dans *Abhandlungen über Theologie und Kirche*, Düsseldorf, 1952, pp.79-108.

3. *De Baptismo contra Donatistas*, V, 28, 39 ; *P. L.*, 43, 196.

4. *In Joannem* 52, 11 ; *P. L.*, 35, 1773.

5. *Ibid.*, 26, 4 ; *P. L.*, 35, 1608. Pour plus de détails sur les commentaires des Pères, cf. J.-L. WITTE, *art. cit.*, pp.482-486.

que les membres de ces trois états sont d'abord tous membres du Peuple de Dieu avant d'y exercer des fonctions spéciales.¹

Ce chapitre se divise en deux parties. Dans une première (nn. 9-12), est esquissée la continuité de l'Église avec Israël (cf. aussi n.6) ainsi que son développement au sein de l'histoire humaine et sont exposées les qualités communes à tous ses membres antérieurement à toute distinction d'office ou d'état. En une seconde partie (nn.13-17), la Constitution montre que l'Église, comme Peuple, s'étend à différentes catégories d'hommes inégalement situés cependant par rapport à elle.

Il n'y a pas lieu de faire une étude exhaustive du chapitre. Nous en avons déjà étudié la seconde partie ; de la première nous allons extraire quelques idées éclairant particulièrement la notion de « peuple de Dieu ». En plus de la mention de la continuité d'Israël à l'Église, incluant la notion de préparation et de figure dont l'alliance nouvelle est la réalisation, il faut noter les rôles du Christ, chef de ce peuple nouveau, et de l'Esprit qui y habite comme en un temple (9, 2). De là la liberté de ce peuple dont la loi est l'amour (*ibid.*). Ensuite est marquée sa fonction et aussi une certaine distinction par rapport au Royaume (9, 2 et 3) : ce dont nous avons également parlé.

L'idée qui nous paraît la plus importante à souligner ici est l'identification de ce peuple à l'Église. À part le passage du *Décret sur l'Œcuménisme* que nous avons déjà signalé² et qui pourrait susciter quelque hésitation,³ *Lumen gentium* et *Gaudium et Spes* dans leur

1. Sur l'histoire de ce chapitre de *L. G.*, en plus des art. retraçant l'historique général de la composition de la Const. (articles déjà cités de l'ouvrage de Barauna-Congar), cf. *ibid.*, l'article également cité de O. Semmelroth, pp.400-404.

2. Cf. *supra*, p.206, note 2 : il s'agit de *D. O.*, 3, 5. Nous dirons plus loin ce qu'il faut, nous semble-t-il, en penser.

3. Vatican II a-t-il entériné une thèse de K. Rahner, comme le soutient le P. Riudor dans *Estudios eclesíasticos*, 40 (1965), pp.301-318 ? On peut en douter. Rappelons les grandes lignes de cette thèse exposée par Rahner sous le titre *Die Gliedschaft in der Kirche*, dans *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln, Benziger, 1954, tome II, pp.7-94 (tr. fr. de R. GIVORD, *L'appartenance à l'Église, Écrits théologiques*, Paris, D. de Br., 1958, tome II, pp.7-112).

Le P. Rahner prend pour point de départ l'encyclique *Mystici Corporis* qu'il replace dans le contexte de documents antérieurs du Magistère. Il scrute ainsi les conditions d'appartenance à l'Église et la possibilité d'une union de grâce avec le Christ pour les hommes qui ne réalisent pas toutes ces conditions. Très fidèle aux enseignements du Magistère, le P. Rahner cherche ensuite, en vrai théologien, à prolonger la réflexion sur les points laissés ouverts. Enracinant son argumentation dans sa théorie de « l'existential surnaturel » et de l'inclusion radicale de toute l'humanité dans le Christ par l'incarnation rédemptrice, il conclut qu'il existe — « antérieurement à une organisation sociale et juridique de l'humanité comme unité surnaturelle en Église — un peuple de Dieu qui s'étend aussi loin que l'humanité. Ce peuple de Dieu précède son organisation sociale et juridique en ce que nous appelons l'Église, de la même manière qu'un peuple historique déterminé, sur le plan de la réalité intérieure du monde, précède son organisation en état » (*Écrits*, II, p.107).

ensemble affirment clairement cette identification. Pour *Lumen gentium*, on n'a qu'à relire les passages suivants, par exemple : 9, 1 (« C'est ce pacte nouveau ... ») ; 9, 2 (« Aussi ce peuple messianique ... »). Par ailleurs, les qualités que *Lumen gentium* attribue aux membres du Peuple de Dieu semblent contraindre quelque peu à une identification avec l'Église, réalité à la fois spirituelle et visible : le baptême et la foi entre autres semblent bien désigner dans le contexte le baptême-sacrement *in re* et la foi explicite (cf. 10, 1 ; 12, 1 ; 31, 1 ; 32, 2). C'est à la même réalité complexe que réfèrent les passages comme ceux des paragraphes 13, 3 et 33, 1, qui traitent de charges et de ministères des membres divers de l'Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ. Enfin, l'important paragraphe 13, charnière du chapitre II, présente bien *l'Église catholique* comme le peuple de Dieu empruntant ses citoyens à toutes les nations (13, 2) — et non pas « fait » de toutes les nations —, mais les appelant toutes à se « rassembler » en elle (13, 1, début ; 13, 2 et 4). On retrouve la même optique en *Gaudium et Spes* (I, 3, 1 ; 11, 1 ; 40, 2) et même dans le *Décret sur l'œcuménisme* (2, 2 et 4).¹

* * *

Pour Rahner, le « peuple de Dieu » serait l'humanité ainsi rachetée radicalement et tout homme qui assume par une décision libre sa nature humaine concrète, ratifie son appartenance au peuple de Dieu. L'Église retient du peuple de Dieu l'élément formel qui est la grâce sanctifiante et lui ajoute la concrétisation d'une organisation extérieure (pp.108-109). Alors le mot « Église » signifie toujours, au moins, le « peuple de Dieu » (au sens de Rahner), bien qu'elle puisse signifier aussi et surtout ce peuple organisé juridiquement (p.110). De sorte que la ratification personnelle d'une appartenance radicale au peuple de Dieu consacre une appartenance à l'Église au premier sens du mot et une ordination à l'Église au second sens (*ibid.*).

Ceci est à rapprocher de ce que dit J. Harvey :

« En ce qui concerne la question fondamentale de l'unité des hommes dans le Christ, point de jonction de l'ecclésiologie et de la christologie, les solutions élaborées à l'intérieur de la théologie du Corps Mystique devront être ré-examinées, sans pour autant perdre leur valeur. La perspective du peuple de Dieu nous amènera sans doute à une synthèse entre les perspectives plus ontologiques des Pères grecs et les perspectives plutôt morales et juridiques des latins ; car dans cette perspective il devient clair que l'unité du peuple de Dieu dans le Christ n'a rien d'un épiphénomène venu du platonisme des Pères, le mot « peuple » ne désignant pas, dans la Bible, une masse d'homme unifiés de quelque façon, mais une origine ethnique fondée sur la communauté du sang. Ainsi, peuple d'Abraham, peuple d'Israël, peuple du Christ désignent tous trois l'origine de l'unité (cf. Mt 1 21, Tt 2 14 ; Ga 3 21). Si bien que notre unité dans le Christ sera plus probablement éclairée dans la direction de la formule augustinienne chère à Malmberg : « Nec sic assumptus est ut prius creatus post assumptionem, sed ut ipsa assumptione crearetur » (*art. cit.*, p.107).

1. Il y a évidemment une phrase du dernier alinéa du paragraphe 3 en *D. O.* qui laisse planer un doute. Riudor y fait d'ailleurs appel dans l'article cité à la note précédente. On y parle de l'Église catholique à qui il a été confié de constituer le seul Corps du Christ « auquel il faut que soient pleinement incorporés tous ceux qui, d'une certaine façon, appartiennent déjà au peuple de Dieu ». Dans le contexte général de *D. O.*, il semble bien ne s'agir que des seuls chrétiens non-catholiques d'abord. Bien plus, le texte ne voudrait-il pas simplement et sans plus souligner l'imperfection de leur appartenance au peuple de Dieu ?

Si le concept « Peuple de Dieu » occupe une si large place dans les documents conciliaires, cela est dû à son enracinement biblique. Malgré l'importance de la chose, nous n'avons pas l'intention même de synthétiser ici ce qu'une étude de l'Ancien Testament révèle à ce sujet. Profitant de quelques excellentes études sur ce point, nous renvoyons à elles pour les références aux textes et nous nous contentons de dégager quelques caractéristiques d'Israël comme « Peuple de Dieu ».¹

Israël est ainsi appelé et est de fait le « Peuple de Dieu » : cela résulte d'une « élection » par pure *grâce* et *amour* que Dieu fait de lui parmi les autres peuples et d'une « alliance » scellée dans le *sang* d'un *sacrifice*. Cette élection ne sera jamais démentie par Dieu, cette alliance jamais rompue de son côté. Elles constituent Israël « bien propre » de Dieu ce que marque bien les *noms* dont Yahweh appelle son peuple (héritage, troupeau, vigne, serviteur, fils, épouse, royaume de prêtres, etc. . . .)² Israël, c'est évidemment une race ayant sa terre, sa cité, son temple, son culte, sa Loi, son langage et son histoire propres ; mais, malgré cela ou plutôt par tout cela, Israël est le témoin du Dieu unique et le peuple médiateur par qui se renouera le lien entre Dieu et l'humanité.³ Mais les prophètes discernent le sens eschatologique de cette médiation : le dessein divin ne reçoit qu'un commencement de réalisation en Israël. Dieu conclura une nouvelle et inaltérable alliance avec son Peuple, qui d'ailleurs s'élargira aux dimensions de l'humanité.

1. Voici les études dont s'inspirent nos conclusions : R. SCHNACKENBURG, *Le mystère de l'Église* : II. *Peuple de Dieu*, dans *L'Église dans le Nouveau Testament*, pp.167-176 ; du même avec J. DUPONT, l'art. déjà cité en *Concilium* I : *L'Église, Peuple de Dieu* ; P. GRELOT, *Peuple*, dans *Vocabulaire de Théologie biblique*, col.815-826 ; J. HARVEY, *Le peuple de Dieu, sacrement du dessein de Dieu*, dans *Laval th. et ph.*, XXII, 1, pp.93-106 ; O. SEMMELROTH, *L'Église nouveau Peuple de Dieu*, en BARAUNA-CONGAR, pp.405-409.

2. O. Semmelroth fait ressortir la « qualité essentielle » du Peuple de Dieu et le « principe formel de sa vie dans le monde » : ce peuple est celui de Dieu. « Le lien commun de ce peuple, c'est l'union vitale à Dieu et son histoire est celle du salut que Dieu destine aux hommes » (*art. cit.*, p.406).

La qualité sacerdotale de tout le peuple (cf. Ex 19 3-8) n'empêche pas l'existence d'un sacerdoce institutionnel : le peuple sacerdotal royal et prophétique (cf. v.g. Dt 17 14-18, 22) est organisé par des fonctions sacerdotales, royales et prophétiques. D'ailleurs, la notion du « Corps » rend les mêmes services et le concept de « sacrement » rejoint la même idée. « La catégorie « Peuple de Dieu » telle qu'on la tire des saintes Écritures permet d'affirmer à la fois l'égalité de tous les fidèles dans la dignité de l'existence chrétienne et l'inégalité organique ou fonctionnelle des membres » (Y. CONGAR, *Concilium*, I, *art. cit.*, p.24 ; cf. *L.G.*, 10-12, puis ch.IV-VI).

3. Ici apparaît déjà en Israël le caractère « sacramental » du Peuple de Dieu que nous expliquerons plus loin. Mais remarquons surtout ce phénomène de l'histoire sainte : la concentration de l'humanité en un peuple, de ce peuple en un « reste », de ce « reste » en un seul, Jésus-Christ ; puis le mouvement inverse, la mission de l'Église, nouveau peuple de Dieu, étant de communiquer à toute l'humanité le salut acquis en le seul Jésus-Christ. Cf. O. CULLMANN, *La royauté de Jésus-Christ et l'Église dans le Nouveau Testament*, Paris, 1941, pp.35s. ; *id.*, *Christ et le temps*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1947, pp.81, 127 ; J. HARVEY, *art. cit.*, p.95 ; Y. CONGAR, *Vaste monde, ma paroisse*, Paris, *Témoignage chrétien*, 1959, ch.II.

Il faut ici remarquer la continuité en même temps que la différence entre le Peuple de la première Alliance et celui de la seconde. Jésus et ses apôtres au début de leur ministère sont tournés vers Israël et même Paul n'exclut pas les Juifs du peuple de Dieu.¹ « La conclusion est donc simple : le peuple de Dieu de la nouvelle alliance est le même que celui de l'Ancien Testament. Si le refus presque global du peuple de l'Ancien Testament d'entrer dans le Royaume nous donne l'impression d'une discontinuité, ce n'est pas en raison de la volonté de Jésus ni de la première Église ; c'est en raison du péché et du refus de la *metanoia* ». ² Par ailleurs, Paul voit davantage la différence entre l'Église et Israël : s'il affirme, d'une part, que les chrétiens de la gentilité ont été incorporés dans l'unique peuple qu'est Israël, pour lui « l'Église est < Israël selon l'Esprit > (*kata pneuma*), le peuple juif n'est qu' < Israël selon la chair > (*kata sarka*) ». ³ Sans doute ne faut-il pas trop accentuer l'opposition entre ces deux façons de voir : selon Paul, « l'Église est l'unique Israël dans les nouveaux temps eschatologiques ; l'une des deux conceptions insiste sur la nouvelle création eschatologique, l'autre sur la continuité de l'histoire du salut ». ⁴ Si Israël possédait déjà des valeurs, quoique incomplètes, qui demeureront dans l'Église — comme la Parole et la foi —, il reste que la plupart de ses biens spirituels, fortement marqués par le contexte spatio-temporel où ils s'inscrivent, ne sont que des « figures » des « types » des valeurs de la nouvelle alliance.

Il est un texte du Nouveau Testament auquel intentionnellement nous n'avons pas fait allusion plus haut en notre analyse néo-testamentaire, c'est *1 Pierre 2 9*, qui attribue à l'Église les principaux titres d'Israël : « race élue, sacerdoce royal, nation sainte, peuple que Dieu s'est acquis ». R. Schnackenburg montre que divers textes de l'Ancien Testament sont combinés en ce passage.⁵ Il est certain qu'on y retrouve les thèmes d'élection par pure bienveillance et de qualité sacerdotale du peuple.⁶ Mais il est certain aussi que le fait que la

1. Sauf une fois peut-être en Ga 6 16 ; sur Jésus en face d'Israël, cf. J. HARVEY, *art. cit.*, pp.104-105 ; même idée de continuité en Ap 12 : cf. R. SCHNACKENBURG, *op. cit.*, pp.128-129 et 190.

2. J. HARVEY, *art. cit.*, p.106 référant à A. Vögtle ; même affirmation chez P. GRELOT, *Vocabulaire de théologie Biblique.*, col.825. Le Nouveau Testament ne parle pas de « nouveau peuple » mais de « nouvelle alliance » : sur la correspondance entre les deux cependant, cf. R. SCHNACKENBURG, *op. cit.*, p.172 ; aussi H. SCHLIER, *op. cit.*, p.174, n.8.

3. N. A. DAHL, *Das Volk Gottes*, Oslo, 1941, p.243.

4. *Ibid.* ; sur la difficulté de marquer la continuité et la différence entre Israël et l'Église, cf. R. SCHNACKENBURG et DUPONT, *art. cit.*, pp.97-98.

5. *L'Église dans le Nouveau Testament*, p.169. Cependant dans l'article rédigé en collaboration avec J. Dupont, il admet que « du point de vue de l'exégèse, tous les avis ne concordent pas à ce sujet » (p.96).

6. Une des conséquences qui se dégagent de cette qualité est que la participation aux fonctions prophétiques, royales et sacerdotales du Christ n'est pas le lot des seuls

nouvelle Alliance soit scellée dans le sang et le sacrifice du Christ lui confère un caractère nouveau et une vertu spéciale. Jésus, devenu par sa mort-résurrection chef de ce Peuple, est non seulement fils de David et d'Abraham, mais « fils de Dieu » (Lc 2 31, 34, 38) : en conséquence, il procure à son Peuple des biens plus grands que ceux du régime de la Loi, il lui octroie l'héritage filial.¹ Le « Peuple de Dieu » devient ainsi le « Corps du Christ », comme nous l'avons vu plus haut : « l'Église est le *Peuple* de Dieu dans l'unité du Corps du Christ ».²

Ce qui n'empêche pas que ce Peuple demeure en marche, parce qu'il n'a « pas encore » atteint l'ordre eschatologique définitif.³ « ... Comme totalité, il est saint par la grâce de Dieu... Dans son ensemble il ne décevra plus Dieu ; en sont garants la puissance salvatrice universelle de la mort de Jésus et l'Esprit Saint qui lui a été donné ».⁴ Mais les membres de l'Église sont tous ici-bas plus ou moins pécheurs, ayant à se faire pardonner de Dieu et des hommes, bien que l'Église elle-même ne puisse être dite pécheresse quoiqu'elle ait besoin périodique de réforme.⁵ Ce qui exige de sa part absence de

membres de la hiérarchie (cf. O. SEMMELROTH, *L'Église nouveau peuple de Dieu*, en BARAUNA-CONGAR, p.406). Une étude de ce que dit *L. G.* (ch.IV) à ce sujet est importante pour situer la participation des divers membres de l'Église à la mission de celle-ci : cf. E.-J. DE SMEDT, *Le Sacerdoce des fidèles*, en BARAUNA-CONGAR, pp.411-424 ; B. VAN LEEUWEN, *La participation universelle à la fonction prophétique du Christ*, *ibid.*, pp.425-456 ; Y. CONGAR, *Jalons*, ch.IV-VIII.

1. Cf. Y. CONGAR, *Le mystère du Temple*, pp.310-342. « Il y a un fait encore plus significatif, c'est que Paul, en 2 Co 3 6-18, caractérise d'une manière générale la « Nouvelle Alliance » par la présence et l'activité de l'Esprit. Il ne reconnaît à l'Ancienne Alliance, dominée par la Loi, qu'une illumination passagère de la gloire de Dieu (sur le visage de Moïse) ; pour le reste, il demeure vrai que « la lettre tue, mais que l'Esprit vivifie » (6). La force de l'Esprit qui crée la vie et confère la gloire est réservée à la Nouvelle Alliance. En celle-ci, l'Esprit provient du « Seigneur de l'Esprit », c'est-à-dire du Seigneur ressuscité, Jésus-Christ, qui est devenu pour nous « Esprit vivifiant » (cf. 1 Co 15 45). » R. SCHNACKENBURG, *L'Église dans le Nouveau Testament*, p.177). C'est par et en l'Esprit que le Christ édifie son Corps : « en *Kuriô* est parallèle à en *Pneumati* » (*ibid.*, p.198) ; cf. B. REY, *op. cit.*, pp.181s.

2. J. HARVEY, *art. cit.*, p.106 ; cf. F. X. DURRWELL, *La résurrection de Jésus*, 7^e éd., pp.225-242.

3. « Le peuple de Dieu... est essentiellement *en marche* vers sa perfection eschatologique. Il porte en soi, comme le Christ, les péchés du monde et ceux de ses membres (2 Co 5 21). D'un côté, parce que composé de membres, il est tourné vers l'imparfait et le faillible ; mais de l'autre, parce qu'unifié par le Christ, il est uni à la sainteté divine. L'Église peut donc mieux apparaître *ex maculatis immaculata* (saint Ambroise) ; et en même temps on peut arriver à une définition de l'Église où elle n'apparaît pas pécheresse ni capable de pécher, ce qui est essentiel à une véritable définition théologique de l'Église. Dans ce contexte, la Vierge Marie apparaît plus clairement comme le seul *typus Ecclesiae*, « l'icône eschatologique de l'Église », selon la belle formule de Louis Bouyer » (J. HARVEY, *art. cit.*, p.107).

4. R. SCHNACKENBURG, *op. cit.*, p.175.

5. *L. G.*, 8, 3, *sub f.* ; *D. O.*, 3, 5 ; 6 et 7. Cf. G. PHILIPS, *Le rôle du laïc dans l'Église*, Casterman, Tournai, 1954, pp.31-32 ; Y. de MONTCHEUIL, *Aspects de l'Église*,

triumphalisme et service du monde dans l'humilité.¹ En ses membres, elle est malheureusement, de fait, «de ce monde de péché», quoiqu'elle ne dût pas l'être et qu'elle doive tendre à l'être de moins en moins. Mais elle est et doit rester «dans ce monde» (même de péché); elle est même «de ce monde» sorti des mains de Dieu et elle a pour mission de le ramener à Lui.

À la fin de cette étude, il nous semble possible d'affirmer que la Constitution, dans les endroits où elle parle du Peuple de Dieu — et c'est d'un bout à l'autre de son exposé qu'elle le fait —, a bien assumé les textes de l'Ancien Testament et du Nouveau sur le sujet et leur continuité relative. Tout au plus quelques textes néo-testamentaires pourraient-ils davantage être exploités, comme suggéraient R. Schnackenburg et J. Dupont dans leur article en *Concilium* (pp.99-100).

* * *

Terminons par quelques considérations sur la valeur et les limites de cette notion «Peuple de Dieu».² Elle se prête à exprimer la continuité de l'Église avec Israël, pour le passé, et avec le Royaume consommé, pour le futur. Et ceci nous ramène à l'unité du dessein divin. Derrière cette notion se profilent les idées d'«élection» et d'«alliance», de «consécration» et de «mission», le tout fondé sur «l'espérance». On retrouve alors cet élément dynamique qu'est le rôle de l'Église à l'égard du monde, son rôle sacramentel. Conçue ainsi, on voit mieux que l'Église, si elle a à jouer un rôle à l'égard des hommes, n'en est pas moins composée de ces mêmes hommes. Elle est le Peuple de Dieu, mais un peuple d'hommes vivant parmi les autres hommes et cherchant dans un tel contact de sincérité à bien leur présenter le message divin.³ C'est là une idée très patristique.

ch.VI; card. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, II, pp.903-934; H. de LUBAC, *Méditation sur l'Église*, pp.94-101; H. KUNG, dans *Encyclopédie de la foi*, Paris, Cerf, 1965, I, pp.443-448; K. RAHNER, *Le péché dans l'Église*, en BARAUNA-CONGAR, pp.373-394.

Les Pères ne parlaient que de «réforme de l'homme», alors qu'au moyen-âge on a commencé à parler de «réforme de l'Église». G.B. LADNER, *The Idea of Reform, Its Impact on Christian Thought and Action in the age of the Fathers*, Cambridge (Mass.), 1959; aussi Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, Cerf, 1950, coll. *Unam Sanctam*, 20.

1. Cf. Y. CONGAR, *Pour une Église servante et pauvre*, Paris, Cerf, 1963, coll. *L'Église aux 100 visages*, 8.

2. Pour ceci nous nous sommes particulièrement inspiré de l'article déjà cité de Y. CONGAR, *L'Église comme peuple de Dieu*, *Concilium* I, pp.15-32.

3. Ce souci d'affirmer la solidarité du Peuple de Dieu avec l'humanité est patent tout au long de *G.S.*, comme nous l'avons indiqué au début de cet article. À noter, cependant, ce contraste qui marque l'Église, peuple de Dieu: «Vous qui jadis n'étiez pas un peuple et qui êtes maintenant le Peuple de Dieu» (1 P 2 10). C'est le même dilemme qui se trouve chez saint Jean, saint Paul et saint Jacques sous la forme d'opposition entre Église et monde. «Là où les hommes vivent sans être membres du nouvel Israël, sans le ferment de sanctification, <monde> est synonyme <d'inexistence de peuple>» (O. SEMMELROTH, *L'Église nouveau peuple de Dieu*, p.408).

La notion « Peuple de Dieu » a cependant ses limites. Elle fait voir la continuité entre Israël et l'Église, mais, si on ne tient pas suffisamment compte qu'elle est analogique, elle peut faire oublier la discontinuité, les différences. Le vocable « Peuple de Dieu » risque également de ne pas indiquer assez clairement la transcendance du Christianisme au sein de son immanence. Authentiquement présent au sein de l'humanité où il agit *spirituellement*, le christianisme n'en demeure pas moins une *réalité visible et sociale* qui, en définitive, s'identifie à l'Église catholique. Or, la rencontre de ces deux « éléments » en « une seule réalité complexe » (*L. G.*, 8, 1) apparaîtra mieux encore à l'étude du terme « Corps du Christ ». Ceci est d'ailleurs admis de plus en plus par plusieurs exégètes et théologiens.¹ Ce fut la faiblesse de Koster d'opposer les deux vocables ; M^{gr} Cerfaux, pour sa part, n'aurait pas assez vu, au dire du P. Congar, ce que le concept « Corps du Christ », chez saint Paul même, ajoute d'essentiellement nouveau.²

2° *L'Église, « Corps du Christ »*. Le concept de « Corps du Christ » étant celui sous lequel le mystère de l'Église a été le plus approfondi depuis une trentaine d'années, il serait vain, en un travail aussi restreint que le nôtre, d'entreprendre de l'exposer dans son ensemble. Nous voulons seulement montrer quelque peu comment il complète celui de « Peuple » et prépare celui de « Sacrement ».

La Constitution *Lumen gentium* constitue sur ce point une reprise de *Mystici Corporis*, mais avec des variantes importantes à noter. *Mystici Corporis* suivait davantage une méthode scolastique,³ donnant l'élément générique de base (l'Église est un « corps social »), puis les deux différences spécifiques si l'on peut dire (elle est le « Corps du Christ », mais son corps « mystique », par différenciation d'avec son corps « physique »). Le tout était illustré par des textes scripturaires, surtout de saint Paul. En *Lumen gentium*, la démarche est biblique d'emblée : non seulement la pensée de Paul sert de canevas au texte conciliaire, mais il en épouse même la courbe d'évolution (de *Corinthiens* et *Romains* aux *Épîtres de la captivité*).

1. Cf. Y. CONGAR, *art. cit.*, p.32.

2. Sur la complémentarité des deux expressions, cf. R. SCHNACKENBURG et J. DUPONT, *art. cit.*, pp.92-93. On y cite la suggestion de M. Schmaus : « Peuple de Dieu » serait le concept en extension, le genre prochain ; « Corps du Christ », le concept en compréhension, la différence spécifique. Ce qui est vrai sous l'aspect passage du moins parfait au plus parfait, i. e. d'Israël, Peuple de Dieu, à l'Église, Peuple-Corps du Christ. Voir plus bas en quel sens on pourrait dire que « Corps mystique » a moins de compréhension et plus d'extension qu'« Église ». Dans *L'Église dans le Nouveau Testament*, R. Schnackenburg résume ainsi sa pensée : « L'Église est le < Peuple de Dieu > en tant que < Corps du Christ >, et elle est < Corps du Christ > dans un sens déterminé par la notion de peuple de Dieu ou plutôt reposant sur son fondement » (pp.184-185).

3. Il ne faudrait pas trop presser cette affirmation : cf. O. SEMMELROTH, *L'Église, sacrement de la rédemption*, pp.28-29.

Il était du devoir de Pie XII, en tant que gardien suprême de la vérité, de mettre en garde contre certaines déviations, telle l'identification totale entre le Christ et les chrétiens ou, à l'opposé, une pure union morale entre Lui et eux.¹ Cependant, compte tenu de cette mise en garde, les exégètes et les théologiens pouvaient poursuivre des recherches permettant de retracer l'itinéraire de la pensée de saint Paul à travers ses épîtres. Ainsi, ils démontrèrent que, tout en distinguant du Christ les chrétiens et l'Église, Paul ne nomme cette dernière « Corps » qu'en référence au Corps physique du Christ, celui-ci désignant d'ailleurs toute Sa personne, selon l'usage du langage sémitique. C'est parce que le Christ, par l'influence de son corps et particulièrement en tant qu'eucharistie, vivifie l'Église, lui transmet son Esprit, spécialement dans les sacrements, que cette Église peut être appelée « corps du Christ », par une sorte de métonymie d'ordre théologique.²

Bénéficiant des précisions de *Mystici Corporis* comme des acquisitions et des synthèses de l'exégèse et de la théologie contemporaines, *Lumen gentium* a pu formuler en quelques alinéas un *compendium* de la théologie de l'Église, corps mystique du Christ. Cette théologie prend racine dans le mystère pascal du Christ qui se prolonge par la communication de l'Esprit, rassemblant tous les hommes en un corps. Ce corps est en étroite relation avec le Christ pascal par les sacrements, principalement le Baptême, à l'origine (1 Co 12 13 ; Rm 6 4-5), et, au sommet, l'Eucharistie (1 Co 10 17) : les sacrements, en effet, représentent et opèrent notre union à la mort et à la résurrection du Christ. Ces sacrements ne nous rendent pas seulement membres du Christ (1 Co 12 27), l'Eucharistie ne nous fait pas seulement participer à son Corps, mais ils nous font également « membres les uns des autres » (Rm 12 5). En effet, il en est des membres du Corps du Christ comme de ceux du corps humain : ils ne forment qu'un seul Corps (1 Co 12 12), bien que leurs fonctions demeurent diverses (1 Co 12 1-11, 26). Ceci, parce qu'ils sont unifiés par le même Esprit.

De ce corps, le Christ est la Tête (Col 1 15-18 : Ép 1 18-23). Aussi faut-il que ses membres se conforment à Lui pour qu'Il soit formé en eux (Ga 4 19). Il faut qu'ils soient associés à tous les mystères de sa vie, de sa mort et de sa glorification (Ph 3 21 ; Tm 2 11 ; Ép 2 6 ; Col 2 12 ; Rm 8 17). Il est la Source de toute grâce et de tout ministère, parce que par Lui est envoyé l'Esprit pour animer son corps.³ Cet Esprit d'amour établit, entre le Christ et son Corps, des relations

1. Cf. *supra*, p.202, note 3.

2. Cf. *supra*, p.213, note 4.

3. L. G. ne reprend pas telle quelle ou du moins avec la même insistance la présentation faite par *Mystici Corporis*, à la suite de *Divinum illud*, de l'Esprit comme « âme de l'Église » (*A. A. S.*, 35 (1943), pp.218-219 ; *D. S.*, 3807-3808 ; *CATTIN-CONUS*, 798-800 ; *F. C.*, 504). Nous dirons pourquoi plus loin.

semblables à celles de l'homme et de la femme dans le mariage (Ép 5 25-28) : relations de don de Soi de la part du Christ à l'Église pour qu'elle parvienne à Sa « plénitude » (Ép 1 22-23, 3 19 ; cf. Col 2 9) ; relations de soumission amoureuse de la part de l'Église (Ép 5 23-24).¹

* * *

À part la reprise du canevas paulinien, en quoi *Lumen gentium* diffère-t-elle de *Mystici Corporis* dans sa conception de l'Église comme Corps du Christ et quelles précisions nouvelles cette conception ajoute-t-elle à celle de « Peuple » ? C'est le paragraphe 8 qui répond à ses questions. Il est certain que *Lumen gentium* n'identifie pas aussi catégoriquement que *Mystici Corporis* le faisait, ou paraissait² le faire, l'Église comme « société douée d'organes hiérarchiques » et « le Corps mystique du Christ », « l'assemblée visible » et « la communauté spirituelle » (8, 1). La Constitution affirme bien qu'il s'agit de « l'élément humain » et de « l'élément divin » d'une « seule réalité complexe » (*ibid.*), mais son souci est de ne pas expliquer l'Église (société à la fois spirituelle et visible : cf. la phrase d'introduction du paragraphe) par la seule notion de « Corps mystique ». Cette dernière notion désigne mieux l'élément le plus spirituel de l'Église, son union mystérieuse de sainteté au Christ, mais elle exprime moins que la notion « peuple de Dieu » son organisation en société visible et hiérarchique, dotée de pouvoirs magistériels, sacramentels et juridictionnels.

Lumen gentium utilise l'analogie de l'union chez le Christ des deux natures en une seule Personne pour expliquer ce mystère de

1. Cf. *L.G.*, n.6 : où l'image de l'Église, épouse du Christ, est développée. Pour juger de la correspondance entre la perspective de *L.G.* et celle des épîtres pauliniennes, cf. le compendium de ces dernières fourni par R. SCHNACKENBURG, dans *L'Église dans le N.T.*, pp.183s. : *Corps du Christ*. Voici quelques conclusions de cet exégète. D'abord il résume ainsi la doctrine supposée plutôt que développée en 1 Co et Rm : l'expression « Corps du Christ » est « plus qu'une simple image », elle dit immédiatement quelque chose sur la relation de la communauté au Christ, sa profonde union avec lui par l'Esprit, bien plus, son unité avec lui dans l'Esprit, le fondement de cette unité par le baptême et encore d'une manière nouvelle par l'Eucharistie ; quelque chose aussi sur l'union intime des « membres » entre eux, avec l'obligation de rendre visible et féconde cette union » (p.190). Quant à la doctrine plus profonde et complète de Col et Ép, voici comment Schnackenburg la synthétise : « le corps du Seigneur crucifié et ressuscité s'étend au « Corps » ecclésiologique du Christ par la médiation de l'Esprit ; par celui-ci le Seigneur (la « tête ») se construit son Église (le « Corps ») et parvient avec elle à une pleine unité. L'Église devient de cette manière une réalité qui est déjà présente dans le corps du Christ en croix et qui se « construit » par une croissance intérieure et extérieure à partir de sa « tête » le Christ et prend possession du cosmos, pour parvenir à sa forme parfaite » (p.195).

2. Nous disons « paraissait », parce que K. Rahner (dans l'article déjà cité, pp.86s.) a montré quel but précis *Mystici Corporis* poursuivait en affirmant cette identification et comment l'encyclique ne voulait pas récuser un usage traditionnel en théologie (surtout médiévale) du vocable « Corps mystique » pour désigner surtout l'aspect spirituel de l'Église qui déborde les cadres de son organisation terrestre, v. g. l'Église du ciel.

l'Église à la fois visible et invisible. On pourrait dire : dans la mesure où « Corps mystique » ne désigne que l'aspect invisible de l'Église, il a moins de compréhension que le vocable « Église » lui-même, mais plus d'extension. Il peut s'étendre à tout ce qui est touché par l'élément le plus formel de l'Église, l'Esprit, mais il n'exprime pas alors ses autres éléments plus visibles. Ce qui ne revient nullement à dire que l'élément formel de l'Église, là où il n'agit apparemment qu'invisiblement, le fait indépendamment des éléments visibles : nous avons affirmé le contraire déjà. L'Église, sacrement et peuple de Dieu (donc avec tous ses éléments), est partout et toujours dans le monde l'instrument et le médiateur dont le Christ se sert pour communiquer son Esprit, bien que parfois (ce qui peut signifier souvent) l'action de ses éléments visibles soit voilée.¹

1. R. Schnackenburg appelle la relation de l'Église au Christ : « le centre vital le plus intérieur de l'Église » (*L'Église dans le Nouveau Testament*, p.183). Plus loin il écrit : « le « seul esprit » (d'Ép 2 18) correspond au « seul Corps » (16), de même qu'en 4 4 on lit : « un Corps et un Esprit ». C'est l'Esprit qui remplit et rassemble le Corps ecclésiologique du Christ » (p.194). Cf. aussi H. SCHLIER, *op. cit.*, p.177.

L'explication que fournit le card. Journet de l'analogie avec l'union hypostatique peut demeurer valable, mais il faut prendre garde que la réalité qu'il désigne par « corps » de l'Église (i. e. son élément visible) est exactement à l'opposé de celle que le Concile indique par « Corps mystique » du Christ : le théologien suisse est davantage dans la ligne de *Mystici Corporis*. Il insiste sur le fait que parler de l'Église comme d'un « corps », c'est faire en même temps référence à l'élément visible de l'Église et à son information par l'élément invisible, l'Esprit : de même parler de l'humanité du Christ, c'est faire référence non seulement à son esprit et à son corps, mais à la Personne divine en laquelle ils subsistent. De même que l'humanité du Christ nous révèle la divinité et nous communique sa vie (cf. Tt 3 4, 2 11), ainsi les éléments visibles et humains de l'Église expriment, plus ou moins adéquatement, sa réalité spirituelle et y font participer : ce qui nous amène à la considération de l'Église-sacrement (*Théologie de l'Église*, pp.265-266, aussi pp.21-24 ; avec plus de développements, *l'Église du Verbe incarné*, II, ch.VII, *passim*).

Le cardinal Journet parle alors d'une *coextensivité* du corps de l'Église à son âme Incréée (l'Esprit) ou créée (la grâce). Il cite (*Théologie de l'Église*, pp.275-276) saint Irénée : « Où est, en effet, l'Église, là est l'Esprit de Dieu ; et où est l'Esprit de Dieu, là est l'Église et toute grâce » (*Ad. Haer.*, III, 24, 1) ; et saint Augustin : « L'Église catholique seule est le corps du Christ ; le Christ en est la Tête, et le Sauveur de son Corps. Hors de ce Corps, l'Esprit-Saint ne vivifie personne » (Ép. 185, n.50). Ce principe de coextensivité doit cependant être tempéré par celui de « la foncière inadéquation du corps à l'âme et à l'esprit : le corps de l'Église reste inadéquat à exprimer l'âme et le mystère de l'Église » (*ibid.*, 273). Ceci étant dit, le principe de coextensivité peut se formuler ainsi : où est l'âme de l'Église, là est son corps et inversement ; de plus, le mode de présence de l'âme de l'Église détermine le mode de vivification de son corps, comme ce dernier dénonce le premier : où paraît quelque chose de l'âme de l'Église paraît quelque chose de son corps (*ibid.*, pp.272-274). Nous verrons plus loin quelques applications de ce principe.

Nous croyons qu'à condition d'être dépouillées de ce qu'il y a de trop rigoureux dans le parallélisme, ces explications conservent une certaine valeur et utilité même après *Lumen gentium*, qui est plus discret sur l'analogie. On trouve d'ailleurs des explications approchantes en O. Semmelroth, *l'Église, sacrement de la rédemption*. Mais ces explications se situant dans la ligne de l'analogie avec les sacrements, nous les réservons pour la dernière section de cet article.

On doit également appuyer sur le fait que les éléments visibles de l'Église, même si par ordination du Christ ils sont véhicules de l'Esprit, peuvent, dans certains cas et à des degrés divers, ne pas produire leur effet. Ceci est une question délicate et qui demanderait un long développement pour être traitée convenablement. Soulignons simplement que les sacrements, la matière et la forme étant valides, peuvent, par manque de dispositions, chez leur sujet, ne pas transmettre la grâce. L'Esprit agit dans les membres de l'Église et particulièrement dans ses chefs hiérarchiques, mais Il ne supprime pas leur personnalité et partant une marge d'erreurs et même de péchés. (Le cas de l'infaillibilité du Pontife romain est bien spécial : cf. *L. G.*, 25, 3.)

Tout cela pour montrer les limites d'une analogie (avec l'Incarnation) qui garde sa valeur. Comme le P. Congar l'a bien montré en une étude que nous avons déjà citée :¹ autre est l'influence absolument décisive, écartant toute possibilité d'erreur et de faute, de la Personne du Verbe sur l'humanité du Christ, influence se situant dans la ligne d'une union hypostatique ; autre celle, moins décisive, quoique très grande, mais permettant la possibilité de défaillances, de l'Esprit sur l'organisme visible qu'est l'Église, influence se situant simplement dans la ligne d'une union dynamique.

On comprend mieux maintenant que *Lumen gentium* (7, 7) reprenne l'analogie des Pères, de *Divinum illud* et de *Mystici Corporis* qui comparent le rôle de l'Esprit dans l'Église à celui de l'âme dans le corps, mais en marque davantage les limites. Autrement on risque d'en venir à reparler des non-catholiques vivant en état de grâce comme appartenant à l'âme de l'Église, non à son corps. Ceci pourrait exprimer une partie de la pensée de *Mystici Corporis* et de *Lumen gentium*, à savoir que ces hommes ne sont pas « incorporés » à l'Église, bien qu'ils lui soient « unis ». Mais ceci pourrait également signifier qu'aucune influence de l'Église visible ne s'exerce sur eux : ce qui serait manifestement contre la pensée des textes du Magistère, particulièrement de ceux de *Lumen gentium*.²

* * *

1. Dogme christologique et ecclésiologie. *Vérité et limites d'un parallèle*, dans *Das Konzil von Chalkedon*, Grillmeier-Bacht, III, pp.239-268. Cf. aussi card. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, II, pp.508-509. Ceci nous ramène aux considérations déjà faites : la fin du dessein divin est la participation des hommes à la nature divine ; cette participation atteint son sommet chez le Christ en l'assomption de sa nature humaine par la personne du Verbe ; mais elle se répand chez tous les frères humains du Christ par la grâce créée, qui est capitale chez le Verbe incarné (cf. saint Thomas, *IIIa*, q.7, a.1) ; et cette grâce créée n'est que le médium qui permet la relation entre les Personnes divines et nous, relation qui est toute particulière avec l'Esprit (cf. JOURNET, *Théologie de l'Église*, p.204 ; *L'Église du Verbe incarné*, II, pp.604s. ; encore plus son article en BARAUNA-CONGAR, pp.299-312 : *Le Caractère théandrique de l'Église, source de tension permanente*).

2. Pour les textes du Magistère en général, cf. K. RAHNER, *art. cit.*, pp.88-89 ; cf. aussi O. SEMMELROTH, *L'Église, sacrement de la Rédemption*, pp.104-105 ; pour *L. G.*, cf. *supra* pp.206-208, et 206, note 2.

Ce qui nous conduit à une dernière considération : dans quelle optique théologique Vatican II voit-il les relations entre l'Église catholique et les autres Églises ou communautés chrétiennes, et même les non-chrétiens ? Il n'y a d'abord aucun doute que, pour Vatican II, l'Église, c'est l'Église catholique romaine.¹ Pourtant, il ne récuse pas d'appeler « Églises » plusieurs groupements chrétiens qui sont séparés de Rome.² Mais le problème demeure : si l'Église catholique est seule l'Église du Christ, comment les autres Églises peuvent-elles demeurer, en un certain sens du moins, des Églises du Christ ?

Un premier pas dans la solution de ce problème consiste à préciser le rapport entre Église universelle et Églises locales. Il est aujourd'hui admis, même par beaucoup d'exégètes et de théologiens protestants après les exagérations du libéralisme théologique, que « la communauté primitive, à l'époque néotestamentaire, a compris en quoi consistait son essence propre ». Dès la résurrection de Jésus et l'envoi de l'Esprit, l'Église a pris conscience qu'elle existait comme telle, i.e. que ce qui est primordial en elle, « ce ne sont pas les communautés prises individuellement, mais son ensemble cohérent, représenté localement par les différentes communautés ».³

On pourrait résumer ainsi la pensée de Vatican II sur ce sujet. Primauté devant être accordée au concept d'Église universelle, il n'existe pas moins un mouvement de celle-ci aux églises locales et inversement. Les Églises particulières sont « formées à l'image de l'Église universelle, mais celle-ci existe *en elles* (*in quibus*) et même à partir d'elles (*ex quibus*) (L.G., 23, 1). Plus loin, il est dit que le Corps mystique est « un corps fait d'Églises » (*ibid.*, 23, 2, *sub fine*), référant à saint Hilaire et saint Grégoire (n.34). Au début du paragraphe 26 de la même Constitution on affirme que « l'Église du Christ est vraiment présente dans toutes les assemblées locales légitimes des fidèles... Elles sont, à leur place, le Peuple nouveau appelé par Dieu... » C'est en vertu du lien qui l'unit à son pasteur et de son rassemblement par lui dans le Saint-Esprit grâce à l'Évangile et à l'Eucharistie qu'un diocèse « constitue une église particulière en laquelle est vraiment présente et agissante l'Église du Christ... » (*Décret sur la charge pastorale des évêques*, 11, 1).⁴

1. Cf. L.G., 8, 2 (La *relatio* du dernier schéma fournit des explications intéressantes) ; 23, 1 et 4 ; 25, 3, *sub f.* ; D.O., dès le début ; 2, 4 ; 3, 1, et 4 (cf. L.G., 15) ; 4, 3, *sub f.*

2. L.G., 15 et D.O. *passim* (v.g. 15, 3). Il semble que la principale caractéristique sur laquelle se base Vatican II pour distinguer entre « Églises » et « communautés » non catholiques soit l'existence dans les premières d'un clergé validement ordonné et, conséquemment, de la réalité du mystère eucharistique.

3. Citations empruntées à l'étude biblique de J. Schmid sur *L'Église*, dans *Encyclopédie de la Foi*, pp.410-420.

4. Pour une analyse plus complète des relations entre Église universelle et Églises locales selon Vatican II, cf. B. NEUNHEUSER, *Église universelle et Églises locales*, dans BARAUNA-CONGAR, I, pp.607-638. L'auteur conclut ainsi : « Nous pouvons dire que la

Mais tout ceci est dit des Églises particulières ayant à leur tête un évêque en parfaite communion avec Rome et dont les fidèles réalisent toutes les conditions de « pleine incorporation » à l'Église énumérées au paragraphe 14 de *Lumen gentium* (al. 2). Qu'en est-il des groupements de chrétiens non-catholiques que Vatican II appelle quand même « Églises » ou, du moins, « communautés » ? À cette question, plusieurs réponses ont été fournies déjà avant Vatican II et d'autres depuis.¹ Nous n'entreprendrons pas d'en donner un aperçu, mais, en leur empruntant certains éléments, nous essaierons de synthétiser la théologie qui se dégage sur ce point des documents conciliaires.

À la suite de *Lumen gentium* (n.15), le *Décret sur l'Œcuménisme* admet la valeur de ces Églises et communautés chrétiennes non-catholiques en raison justement des « éléments de l'unique Église de Christ » qu'elles retiennent (3, 2 et 4). L'Église étant un organisme vivant, il doit y avoir et il y a toujours de fait, au moins sur une période donnée assez large, progrès dans le développement des données de foi. Vatican II a précisé davantage que *Mystici Corporis* certains points de la doctrine du « Corps mystique » et, se basant sur ces données, déjà les théologiens songent à aller plus avant. Il est certain qu'actuellement le baptême *in re* valide est acquis comme base d'une « appartenance fondamentale » à l'Église.² Le caractère baptismal incorpore à l'Église, bien que cette incorporation puisse être graduée.³ Affirmer ceci dépasse, nous semble-t-il, la lettre de Vatican II mais probablement pas son esprit. Il faudrait étudier la question du baptême *in voto*, vœu qui est souvent purement « implicite » chez ceux qui ne connaissent pas suffisamment le Christ et son Église. Il y a

conception développée par le deuxième Concile du Vatican nous a aussi rendu, expressément et dans une très grande mesure, la vision ecclésiologique qui a toujours déterminé en fait, bien que le sentiment n'en ait pas toujours été très clair, la vie de l'Église. Universelle, elle se réalise dans des communautés particulières qui ont leur propre vie et qui, unies à Rome, forment la catholicité » (p.637).

1. Y. CONGAR, *Chrétiens désunis*, Paris, 1937, Cerf, *Unam Sanctam*, 1 ; LAFONT-LE GUILLOU, *L'Église en marche*, Paris, D. de Br., 1964, pp.27-89 ; B. C. BUTLER, *Les chrétiens non catholiques et l'Église*, BARAUNA-CONGAR, II, pp.651-668 ; W. KASPER, Tübingen, *Theol. Quaest.*, 145 (1965), pp.42-62 ; G. BAUM, *La Réalité ecclésiale des autres Églises*, *Concilium*, IV, pp.61-80.

2. Vatican II parle plutôt d'« appartenance » pleine ou non-pleine et d'« union » à l'Église. Que le Baptême incorpore à l'Église, cela est manifeste dans les articles déjà cités de Lafont, Butler et Kasper. La question est davantage étudiée en l'article de Lafont, mais il y a le désavantage que cet article, encore valable après Vatican II, n'en utilise pas les textes.

3. D. BUTLER écrit : « il ne semble pas infidèle à nos documents conciliaires, ni au niveau théologique plus profond d'où ils sont issus, de dire que les deux aspects de l'unique Église, le spirituel ou « mystique » d'une part, et le visible ou institutionnel de l'autre, se rencontrent de façons diverses, selon le degré de plus ou moins grande perfection de notre incorporation dans l'Église » (BARAUNA-CONGAR, p.663). *Supra*, p.226, note 1, les propos du cardinal Journet sur la coextensivité et l'inadéquation du corps et de l'âme de l'Église.

correspondance entre ce « vœu du baptême » et le « vœu de l'Église » : il « unit » à l'Église par la « grâce » puisqu'il unit au Christ, unique médiateur, bien que cette union au Christ puisse se faire selon des modalités différentes, comme nous le montrerons dans la troisième section de cet article.¹

Sur ce centre fondamental qu'est le Baptême se greffent divers autres « éléments » de participation à la réalité ecclésiale. D'aucuns sont énumérés en *Lumen gentium* et dans le *Décret sur l'Œcuménisme*, comme nous l'avons déjà vu. On peut les ramener à la division tripartite des fonctions ou ministères dans l'Église : magistère évangélique, sanctification sacramentelle et exercice du gouvernement ou juridiction. On ne les retrouve tous que dans l'Église catholique, mais on les trouve en nombre plus ou moins grand dans « les autres Églises ou communautés chrétiennes ». Il est évident que l'Église orthodoxe en possède davantage, elle qui retient entre autres l'élément à la fois visible et spirituel le plus parfait, l'Eucharistie, lié au sacerdoce valide. Mais les Églises ou communautés protestantes retiennent à divers degrés de ces éléments et même une certaine orientation à l'Eucharistie.²

Mais presque à chaque fois, cependant, les documents conciliaires soulignent que ces « éléments » appartiennent « de droit à l'unique Église du Christ » (*D. O.*, 3, 4), i.e. à l'Église catholique romaine. Ainsi retrouvons-nous constamment la doctrine que les termes « Peuple de Dieu » et « Corps du Christ » ont permis d'explicitier : chacune de ces réalités s'identifie à l'Église catholique, mais permet d'illustrer

1. Nous avons dit plus haut (p.206, note 1, 3^e par.) pourquoi Vatican II ne parle pas de *votum baptismi*, mais cela ne signifie pas qu'il revient en deçà de la position de la *Lettre du Saint-Office au cardinal Cushing*. Or, cette lettre affirmait : « pour que quelqu'un obtienne le salut éternel, il n'est pas toujours requis qu'il soit en fait incorporé à l'Église comme un membre, mais il est au moins requis qu'il lui soit uni par le désir ou le souhait. Cependant, il n'est pas toujours nécessaire que ce vœu soit explicite, comme il l'est chez les catéchumènes, mais, quand l'homme est victime d'une ignorance invincible, Dieu accepte aussi un désir implicite, ainsi appelé parce qu'il est inclus dans la bonne disposition d'âme par laquelle l'homme veut conformer sa volonté à la volonté de Dieu » (*F. C.*, 507 ; *D. S.*, 3870). Ceci est à rapprocher de ce passage de *L. G.* : « Car ceux qui, sans faute de leur part, ignorent l'Évangile du Christ et son Église, et cependant cherchent Dieu d'un cœur sincère, et s'efforcent, sous l'influence de la grâce, d'accomplir dans leurs œuvres la volonté de Dieu qu'ils connaissent par la voix de leur conscience, ceux-là peuvent obtenir le salut éternel. La divine providence ne refuse pas les secours nécessaires pour leur salut à ceux qui sans faute de leur part ne sont pas encore parvenus à une connaissance explicite de Dieu, et s'efforcent, non sans le secours de la grâce, de mener une vie droite » (par.16).

2. La synthèse du mystère du Christ et de son Esprit étant opérée en ce sommet qu'est l'Eucharistie, il n'est pas surprenant que l'Eucharistie soit également le sommet de l'Église et la source de toutes les grâces que Dieu accorde, par elle (l'Église), au monde. Il est significatif à ce sujet de lire ce que saint Thomas dit de la nécessité de l'Eucharistie, au moins *in voto*, pour le salut (*IIIa*, q.73, a.3 ; aussi q.79, a.1, ad 1). Cf. *supra* p.213, note 4, *sub fine*.

que l'influence de cette dernière s'étend plus loin que les cadres de son organisation juridique. C'est la reprise du principe déjà énoncé par saint Augustin : « est una Ecclesia, quae sola Catholica nominatur ; et quidquid suum habet in communionibus diversorum a sua unitate separatis, per hoc quod suum in eis habet, ipsa utique generat, non illae ».¹

À cause de cela, en vertu d'une certaine analogie, de même que l'Église universelle agit dans les Églises particulières qui lui sont « pleinement incorporées », ainsi opère-t-elle, mais à des degrés moindres, dans les Églises ou communautés qui lui sont « unies » par ces éléments d'elle-même que celles-ci conservent. L'Église du Christ étant cette « unique réalité complexe, constituée d'un élément humain et d'un élément divin » (*L. G.*, 8, 1), seule l'Église catholique réunit à la perfection (i. e. en soi, comme organisme spirituel et social, non nécessairement en tous ses membres) tout ce qui constitue ces deux éléments.² Dans la mesure où les Églises qui sont séparées d'elle retiennent plus ou moins de ce qui constitue ces deux éléments, l'Église catholique agit en elles et y « engendre » des fils de Dieu. L'Eucharistie étant le signe efficace le plus parfait de la synthèse de ces deux éléments, on pourrait parler d'une « communion » (*koinonia*) entre l'Église catholique et les autres Églises qui possèdent l'Eucharistie et le sacerdoce, spécialement les Églises orientales (*D. O.*, 15, 1 et 3). Toutefois, cette communion ne deviendra « parfaite » qu'au moment où auront été surmontés les obstacles qui la réduisent (*ibid.*, 4, 3).

Resterait à étudier le rapport de l'Église aux religions et aux individus non chrétiens. Pour eux aussi, comme nous l'avons déjà vu, il faut parler d'une union à l'Église du Christ. Les éclaircisse-

1. *De baptismo*, I, 14 ; *P. L.*, 43, 117. Cité par Y. CONGAR, *Chrétiens désunis*, p. 306.

2. Même s'il demeure vrai que la charité est l'élément le plus parfait, parce que divin, qui constitue l'Église, les éléments humains n'en sont pas moins nécessaires à cette constitution : Dieu veut se servir des hommes, même s'il reste l'auteur principal du salut. C'est tout l'aspect « sacramental » de l'Église, aspect qui est aussi mis en lumière par les concepts « Peuple de Dieu » et « Corps du Christ ». Il doit donc demeurer des éléments extérieurs et sociaux pour qu'on puisse parler d'une Église ou d'une communauté chrétienne : la charité, quoique première et devant tous les marquer de son influx, ne suffit cependant pas. Il va sans dire que l'Eucharistie constitue le sommet de ces éléments où s'exerce, visiblement, l'influx intérieur de la charité.

C'est la faiblesse, nous semble-t-il, de l'article par ailleurs intéressant du P. Baum en *Concilium* de ne pas assez identifier le Corps ou l'Église du Christ avec l'Église catholique ; de trop réduire celle-ci à l'élément visible et institutionnel (sans jamais évidemment ne la ramener qu'à cela) et, par ailleurs, de trop tendre à constituer le Corps ou l'Église du Christ du seul élément spirituel, la charité (sans également ne jamais arriver à cette conclusion extrême). Il nous semble beaucoup plus juste de dire : l'unique Église du Christ, c'est l'Église catholique formée de deux éléments, l'un invisible (qui fait davantage référence au Corps mystique ou à l'Esprit), l'autre visible (celui-ci se subdivisant en plusieurs autres éléments), et agissant à la fois par ses deux éléments, quoique à des degrés divers, dans les autres Églises ou communautés chrétiennes et même en tous les individus ou institutions qui sont touchés par la grâce divine.

ments que nous avons apportés depuis cette première affirmation découlant de la seule étude de Vatican II permettent maintenant de dire qu'eux aussi sont influencés à la fois par l'élément invisible et l'élément visible de l'Église catholique quoique, du moins pour l'élément visible, d'une façon moindre que les Églises ou communautés chrétiennes. Quant à l'élément invisible, Dieu seul peut en mesurer l'influence, lui qui en règle la dispensation, mais il faut prendre garde de trop le couper de l'élément visible. Dans la dernière section de cet article, nous allons particulièrement étudier, sous la catégorie « sacrement », ces rapports de l'Église et du monde.¹

Nous ne pouvons mieux terminer cette étude sur l'Église-Corps du Christ que par cette citation du P. Schillebeeckx qui résume ce que nous avons dit et prépare ce que nous dirons :

Car ce que le Christ glorifié fait, Il le fait dans sa totalité, c'est-à-dire dans et avec son corps, l'Église. C'est pourquoi ce qui est du Christ est aussi de l'Église et le lien vital, organique qui les unit, est sacré. Car, si transcendant que soit Jésus, le Seigneur, à son Corps (l'Église), sa transcendance s'étend exactement aussi loin que son immanence dans l'Église, car il est transcendant à l'Église par intériorité (dans l'Église) c'est-à-dire que son surpassement des frontières de son Corps, l'Église, est en vérité et précisément Don gratuit de *Soi-même dans l'Église* à tous les hommes qui ne sont pas (encore) de l'Église. C'est dire en même temps que le Seigneur en ce monde est efficient aussi dans les hommes qui, historiquement, ne sont pas encore confrontés avec « l'Église du Christ », mais Il agit exactement de manière que cette efficience soit dans le même instant efficience de Son Corps, l'Église. Toute connexion, même anonyme avec le Christ est par suite *ipso facto* une connexion avec l'Église. Ainsi donc, l'Église est la possibilité de Salut aussi pour ce monde qui n'a eu d'elle, dans sa forme particulière, historique, ni connaissance matérielle, ni expérience.²

1. Déjà en *Chrétiens désunis*, le P. Congar affirmait : « Ce qui suit, croyons-nous, ne sera nié par personne : des âmes qui ne sont pas dans l'Église visible sont cependant justifiées et sauvées : donc incorporées au Christ. Or l'Église est par définition le Corps du Christ. Ces âmes, pour autant, appartiennent donc à l'Église, et ce qu'elles ont reçu de grâce n'est pas étranger à l'Église qui est le Corps Mystique du Seigneur » (p.276). Plus loin : « Précisément parce qu'on ne peut être sauvé sans une appartenance effective à l'Église, ni recevoir le Saint-Esprit en dehors d'elle, il faut dire que tout homme se trouvant, de réelle bonne foi, dans l'erreur, appartient réellement à l'Église » (p.294). Cf. l'extrait de la *Lettre du Saint-Office au cardinal Cushing*, cité p.230, note 1.

En plus des ouvrages de Capéran et Santos déjà mentionnés, on pourra consulter sur ce sujet J. DANÉLOU, *Le mystère du salut des nations*, Paris, Seuil, 1948 ; E. CORNÉLIS, *Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes*, Paris, Cerf, 1965, coll. *Cogitatio fidei*, 12 (avec attention spéciale au Bouddhisme). G. Thils, en un article trop court, tente de donner une vue de la question (*Ceux qui n'ont pas reçu l'Évangile*, BARAUNA-CONGAR, I, pp.669-679). De ce dernier article se dégage cette idée : de plus en plus dans l'Église, on a tendance à considérer les religions non chrétiennes, même s'il s'y mêle des éléments mauvais, comme détenant certaines valeurs religieuses même surnaturelles et « préparant » à la Révélation totale. Ceci, à cause toujours de l'unité du dessein divin.

2. *Concilium*, I, pp.66-67.

3° *L'Église, « sacrement de l'humanité »*. Nous avons vu plus haut que l'attribution du vocable « sacrement » à l'Église était d'époque plus tardive. Le mot fut d'abord employé dans la chrétienté latine dès le II^e siècle pour traduire le grec *mysterion*, « mystère ». Celui-ci signifiait dans le grec profane la délibération secrète et le plan de guerre du roi (cf. Jdt 2 2 ; Tb 12 7), mais quelques livres tardifs de l'Ancien Testament l'utilisèrent pour désigner le dessein divin du salut et sa révélation à ceux en qui il se réalise (cf. surtout *Sagesse* et *Daniel*).¹ Le mot a le même sens en saint Paul : dans ses premières épîtres (*Thessaloniens*, *Corinthiens*, *Romains*), celui-ci annonce surtout le mystère comme l'Évangile du salut, la manifestation par l'Esprit du dessein divin aux croyants ; mais, dans les *épîtres de la captivité*, le mystère est identifié à Jésus lui-même réalisant le salut par le moyen de son Église.² L'époque post-apostolique étend l'application du mot à tous les événements de la vie du Christ et même aux prophéties et figures symboliques de l'Ancien Testament se rapportant au Christ. « Vers l'an 200, dans le christianisme, *mysterion* signifiait le dessein éternel et divin, puissamment réalisé et manifesté en la personne de Jésus et en sa vie, puis aussi la personne même de Jésus qui, venu pour sauver les hommes, incarne la révélation et la réalisation, ici-bas et en ce temps, de l'éternelle grâce salvifique de Dieu, et enfin les préfigurations et prophéties où le mystère de Jésus agissait par anticipation dans une révélation provisoire et enveloppée d'ombre. Il y a toujours dans cette notion corrélation entre la réalité et l'action de Dieu, d'une part, et un événement terrestre, signe ou, mieux, forme, d'autre part ».³ Enfin, au début du III^e siècle, Origène exploite un élément déjà contenu en saint Paul et saint Jean : la distinction entre la réalisation parfaite du dessein en Jésus et sa réalisation progressive en l'Église (le « déjà » et le « pas encore »).⁴ C'est à ce moment que le mot grec passe en usage dans l'Église latine sous la traduction de « sacramentum ». Au IV^e et V^e siècles, le mot désignait, comme *mysterium*, aussi bien le dessein éternel que les types de l'Ancien Testament et les sacrements chrétiens, spécialement le baptême et l'Eucharistie.⁵ Ce n'est qu'au haut Moyen Âge que *sacramentum* fut réservé

1. Pour plus de détails, cf. *Vocabulaire théologie biblique*, col.664-666.

2. Cf. *Vocabulaire de théologie biblique*, col.667-668 ; aussi ce que nous avons résumé de la pensée paulinienne au début de la 2^e partie de cet article.

3. P. SMULDERS, *L'Église, sacrement de salut*, BARAUNA-CONGAR, I, p.321. Nous avons emprunté à cet article bien d'autres renseignements sur l'usage du mot « mystère » ou « sacrement ».

4. « Définitive en tant qu'elle participe déjà à l'alliance éternelle, la vie de l'Église n'est cependant pas la réalité suprême, mais seulement anticipation et avant-goût. Elle est déjà le ciel, c'est-à-dire état d'amitié et d'union avec Dieu, mais ce n'est encore que le ciel sur la vieille terre et alliance éternelle dans le temps » (P. SMULDERS, *art. cit.*, p.322).

5. Smulders écrit : « À propos de la doctrine du *mysterion/sacramentum*, il ne s'agit donc pas, dans l'Église primitive, en premier lieu de quelques aspects isolés, mais plutôt

aux sept sacrements, tandis que *mysterium* indique plutôt le caractère de la doctrine.

Il apparaît alors que toute définition concise du « sacrement »,¹ même si elle est nécessaire, a besoin d'être développée pour qu'on en saisisse toute la richesse et toutes les implications. C'est d'ailleurs ce que font un saint Augustin ou un saint Thomas, pour ne nommer que ces deux grands noms : si, à un moment donné, ils donnent une définition précise du sacrement, dans le reste de leur œuvre ils en développent parfois un aspect, parfois un autre. Et même si le Concile de Trente a fixé un premier sens pour ce mot, désignant alors les sept sacrements, ce n'est pas en se coupant de la Tradition qu'il l'a fait et il ne nous interdit nullement d'explorer les autres sens et de montrer leurs relations avec le premier.² Car, la notion de « sacrement » est, elle aussi, analogique.

La reprise de l'attribution du vocable « sacrement » à l'Église elle-même est donc assez récente en théologie.³ Il est pourtant utilisé plusieurs fois par les deux grandes Constitutions et une fois par celle sur la Liturgie. Dès le début de *Lumen gentium*, l'Église est désignée

d'une structure générale ou d'une conception qui fait apparaître l'ensemble de l'économie du salut, outre certains points particuliers. Il s'agit de la foi au pouvoir et au dessein salvifique de Dieu, étayée par la vérité qu'il a pris chair. Ainsi, ils sont là parmi nous et pour nous. La foi nous donne le moyen de les constater, d'en reconnaître le sens, de leur donner notre assentiment, de nous abandonner à eux et de les faire nôtres, ou plutôt de nous laisser saisir par eux. Il s'agit de comprendre que dès ici-bas et dans le temps Dieu établit, par l'alliance qu'est son incarnation, une pleine communion avec l'homme qui est corps et esprit, personne et être social, présent, passé et futur. Source de vie et salut acquis, cette participation à la nature de Dieu est déjà réalisée, provisoirement, et symboliquement révélée ici-bas comme don dû à la prévenance divine et à la victorieuse action de la charité éternelle » (*art. cit.*, p.325).

1. Saint Augustin donne comme définition : « invisibilis gratiae forma visibilis » (*Quaest. in Hept.*, III, c.84 ; *P. L.*, 34, 712 ; *De civ. Dei*, X, c.5 ; *P. L.*, 41, 282) ; la théologie du Moyen Âge en général : *signum efficax gratiae*, ou *signum rei sacrae inquantum est sanctificans homines* (v. g. SAINT THOMAS, *IIIa*, q.60, a.2).

2. Sur les relations entre le Christ, l'Église et les sacrements : cf. J.-L. WITTE, *art. cit.*, p.463 ; O. SEMMELROTH, *L'Église, sacrement de la rédemption*, 1^{re} P., ch.III ; E. SCHILLEBEECKX, *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, ch.II-VII.

3. Voici quelques études récentes sur ce thème : K. RAHNER, *Kirche und Sakramente*, dans *Quaest. disp.* 10, Freiburg, 1960 ; *id.* dans l'article déjà cité, *Écrits*, II, pp.93-99 ; O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt, Knecht, 1953, tr. fr. *L'Église, sacrement de la rédemption*, Paris, édition Saint-Paul, 1962 ; E. H. SCHILLEBEECKX, *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, surtout ch.II ; *id.*, *L'Église et l'humanité, Concilium*, I, pp.57-78 ; H. de LUBAC, *Méditation sur l'Église*, ch.VI ; *id.*, *Catholicisme*, ch.VII ; card. NEWMAN, *Pensées sur l'Église*, Paris, Cerf, 1956, *Unam Sanctam*, 30, pp.139-194 ; E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique*, II, pp.277-299 ; M. J. SCHEEBEN, *Mystères*, pp.540-569 ; Y. CONGAR, *Jalons*, pp.146-154 ; P. SMULDERS, *L'Église, sacrement du salut*, BARAUNA-CONGAR, I, pp.313-338 ; J.-L. WITTE, *L'Église « sacramentum unitatis » du cosmos et du genre humain*, *ibid.*, pp.457-492 ; A. de BOVIS, *L'Église et son mystère*, Paris, Fayard, 1961.

« 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 Ailleurs, l'Église est nommée ou bien « sacrement de l'unité », ² ou bien « sacrement universel de salut » (*L.G.*, 48, 2) : Ces expressions semblent vouloir établir à la fois la solidarité dans le Christ de l'Église et des chrétiens avec le monde (souci particulièrement manifeste en *Gaudium et Spes*) et la distinction de l'Église d'avec le monde, en tant que communauté *sui juris* et surtout *juris Christi*. Comme dit le P. Schillebeeckx : « Il y a des frontières entre l'Église et l'humanité ; ce sont toutefois des frontières flottantes. » ³ Comment cela ?

L'unité de l'humanité, tout en ayant un *substratum* biologique, consiste par-dessus tout en une communion de personnes. ⁴ Or, la Révélation nous apprend que cette communion a pour fin dernière et ultime réalisation la *koinonia* avec la Trinité, *koinonia* qui fonde le « peuple de Dieu ». Mais cette *koinonia* ne se fait pas seulement directement entre Dieu et chaque homme, elle se fait d'abord par « personnes interposées » : tous les envoyés de Dieu, qui ne font que préparer la venue de l'Envoyé par excellence, le Christ. Même Israël, comme peuple, fut élu et reçut mission de préfigurer et de préparer cette réunion de tous les hommes dans le Christ. Mais le Christ, parce qu'il s'est fait l'un de nous en tout point (« sauf le péché »), n'est pas seulement une fin *supra*-terrestre et *supra*-temporelle pour l'humanité : il est sa fin ultime *immanente*, il conduit l'histoire humaine par le dedans.

Cependant, bien que cette *koinonia* avec Dieu soit réalisée en principe et réellement par le Christ, sa manifestation graduelle se construit, à travers l'histoire humaine, de toutes les ratifications personnelles de chaque homme. Le signe de cet écart entre la réalisation principielle et sa manifestation totale, c'est l'Église : c'est par l'acceptation de la grâce dans la foi et par les sacrements qu'est manifestée la ratification de cette réalisation principielle. Car il faut considérer que l'homme étant à la fois corporel et spirituel et, en plus,

1. Il semble bien que la Constitution emploie la préposition « comme » (*veluti*) et explique le mot « sacrement » par les vocables « signe » et « instrument » (cf. aussi 9, 2, *sub f.* : « instrument de rédemption ») pour signifier que « sacrement » est utilisé *analogiquement* suivant qu'il s'agit de l'Église ou des « sept sacrements » au sens où l'entend le Concile de Trente. Pour la même raison, des théologiens préfèrent parler de « proto-sacrement » ou « sacrement-source » (O. SEMMELROTH, *op. cit.*, p.46), « sacrement-racine » (K. RAHNER, *L'appartenance à l'Église, Écrits*, II), « sacrement de l'humanité » (Th. SOIRON, *Der sakramentale Mensch*, pp.4s. ; E. SCHILLEBEECKX, *art. cit.*, *Concilium*, I), « quasi-sacrement du Royaume de Dieu » (B. HÄRING, *Force et Faiblesse de la religion*, p.45).

2. *L.G.*, 9, 3 ; *Const. sur la Liturgie*, 26 ; *G.S.*, 42, 3 ; 45, 1, ne fait que reprendre les expressions de *L.G.*

3. *L'Église et l'humanité, Concilium*, I, p.59.

4. Cf. à ce sujet des réflexions intéressantes dans Julian HUXLEY, *We, Europeans*, tr. fr. *Nous, Européens*, éd. de Minuit, 1957.

être social, la grâce doit être manifestée à ses sens par des « signes », qu'elle ne peut se refermer sur une relation personnelle de chaque homme avec la Trinité, mais doit ouvrir cet homme à ses frères.¹ Jésus, en vertu de sa mort rédemptrice occasionnée par le refus d'Israël, appelle toute l'humanité à la *koinonia*, mais par l'intermédiaire de l'Église, organisme à la fois social et spirituel. Par sa mort-résurrection, Jésus, en lui livrant son Esprit, fait de son Église non seulement son Peuple et son Corps, il en fait aussi et en même temps le *sacrement* de l'humanité, prolongeant son Incarnation.

Pour le P. Schillebeeckx, l'Incarnation et particulièrement le mystère pascal ont créé une situation nouvelle, une relation entre le « Peuple de Dieu » co-extensif à l'humanité et ce Peuple identifié au Corps du Christ qui est l'Église. Toute action du Christ sur les hommes qui, apparemment, ne sont pas membres de son Église est quand même efficace de cette Église. « Il s'ensuit qu'Église et humanité ne peuvent être simplement opposées l'une à l'autre, purement et simplement en tant qu'Église et non-Église. Au surplus, il y a beaucoup de non-Église dans la vie de ceux qui sont d'Église ; il y a beaucoup de l'Église dans la vie de l'humanité dans son ensemble ».² Le P. Schillebeeckx rejoint ainsi le P. Rahner pour une part et il le concède (*art. cit.*, p.71). L'humanité s'achemine inconsciemment et d'une façon « séculière » (mais sous l'influence de l'Esprit : cf. *G.S.*, 14, 2 ; 26, 4 ; 38, 1 ; 39, 3) vers l'Église visible et celle-ci va à sa rencontre par son activité missionnaire.³ Comme exemple d'une orientation du monde vers l'Église, le théologien flamand donne le processus de désacralisation de fonctions autrefois considérées comme un attribut réservé à l'Église : assistance sociale, soin des malades, etc. ... Il souligne bien, cependant, que ce mouvement de marche l'un vers l'autre ne connaîtra jamais son terme ici-bas : les deux cités y demeureront toujours distinctes et telle est la volonté de Dieu. Cependant, c'est par l'Église que le Christ réalise dans le monde son œuvre de « récapitulation ».

* * *

Cette façon du P. Schillebeeckx de présenter l'Église comme « sacrement de l'humanité » offre les avantages de s'exprimer en ter-

1. Sur ce que nous avons résumé ici en deux paragraphes, cf. P. SMULDERS, *art. cit.*, pp.325-329 ; K. RAHNER, *Kirche und Sacramente et Personale und sakramentale Frömmigkeit, Schriften zur Theologie*, II, tr. fr. *Piété personnelle et piété sacramentelle, Écrits II* ; E. SCHILLEBEECKX, *art. cit.*

2. *Art. cit.*, p.67 ; spécialement le texte cité plus haut page 232 ; cardinal JOURNET, *Théologie de l'Église*, pp.323s. ; *L'Église du Verbe incarné*, II, pp.1056s.

3. Ce sont des pensées souvent exprimées par *L.G.* et *G.S.* Elles forment aussi sensiblement le thème du livre de H. Cox, *The secular city*, New-York, Macmillan, 1966. Bien qu'il comporte des points de vue très suggestifs, ce livre n'en appelle pas moins certaines réserves du point de vue de la théologie catholique.

mes personnalistes de rencontre et d'être en grande continuité avec les notions de « Peuple » et de « Corps » ; cependant l'application que les PP. Rahner et Semmelroth¹ font à l'Église de la terminologie scolastique sur les sacrements nous semble permettre de préciser davantage la fonction de l'Église à l'égard du monde. Les divers éléments de toute réalité sacramentelle ont été exprimés par la théologie des grands scolastiques en termes qui peuvent faire grande lumière si nous, modernes, ne nous laissons pas bloquer par la formulation un peu « chosiste ». Ces théologiens ont d'abord parlé, pour les sept sacrements, de *sacramentum tantum*, de *res et sacramentum* et de *res tantum*. De plus, à propos de *sacramentum tantum*, ils ont aussi employé les expressions *materia* et *forma*. Ils ont enfin insisté sur le fait que les sacrements de la Nouvelle Loi sont à la fois « signe » et « cause » de la grâce. Cette terminologie a même été parfois assumée par certains textes du Magistère.²

Lorsqu'on parle de *sacramentum tantum*, on désigne le « signe », le « symbole », choisi par le Christ³ pour exprimer et communiquer tel effet de sa grâce. Ce « signe » est toujours composé d'une « matière », élément le plus sensible (v. g. l'eau pour le Baptême), et d'une « forme » ou « parole », élément plus spirituel. La « matière » a une signification et un effet premiers d'ordre naturel sur lesquels se greffent, sans les détruire mais en les élevant, une signification et un effet seconds d'ordre surnaturel. Ce second effet et cette signification sont conférés à la matière par la vertu de la « parole » à cause de l'institution par le Christ. Cet effet d'ordre surnaturel signifié et produit par le « sacrement » est double : comme effet final, il est la « grâce », la participation à la vie de la Trinité,⁴ appelée *res* ; mais, entre le « sacrement » (pur signe efficace, au moins de soi) et la « grâce », se situe une autre réalité, le *res et sacramentum*. Elle est un premier effet du sacrement (donc une *res*) tout en étant un signe et un gage du second effet (et en ce sens un *sacramentum*).

Cette réalité intermédiaire entre le *sacramentum tantum* et la *res tantum* existe pour tous les sacrements selon la tradition théologi-

1. Dans les ouvrages déjà cités. Le P. Schillebeeckx, dans son livre *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, montre comment les divers aspects des sacrements dépeints par les expressions qui suivent mettent le chrétien en rapport avec le Christ et l'Église.

2. Pour les expressions *materia* et *forma*, cf. v. g. *Concile de Florence, Décret pour les Arméniens*, D. S., 1312-1326 ; pour les expressions *sacramentum tantum*, *res et sacramentum* et *res tantum* ou leur équivalent, cf. à titre d'exemple Ep. Innocent III *Cum Marthae circa*, D. S., 783 ; enfin pour l'expression *signum efficax gratiae* ou son équivalent, cf. *Concile de Trente*, D. S., 1602 et 1606.

3. Le Christ a déterminé au moins génériquement, i. e. quant à la « signification », la matière et la forme de chaque sacrement. Il a même précisé spécifiquement la matière et la forme de certains sacrements, au moins le Baptême et l'Eucharistie.

4. Chaque sacrement donne ou augmente la « grâce habituelle », mais sous une *modalité* propre : v. g. le baptême donne la grâce *en tant* que commencement de la vie chrétienne, la confirmation en tant qu'affermissement adulte, etc. ...

que, bien qu'elle soit plus facile à définir dans le cas des trois sacrements qui impriment un « caractère » et dans l'Eucharistie. Dans l'Eucharistie, le « sacrement », c'est le pain et le vin d'une part (matière) et les paroles consécatoires d'autre part (forme) ; la *res*, c'est l'affermissement de la *koinonia* avec la Trinité dans l'Église (*unitas Ecclesiae*) ; le *res et sacramentum*, c'est le Christ eucharistié, son corps et son sang sous les *species* du pain et du vin. Dans les sacrements imprimant un « caractère », ce dernier constitue le *res et sacramentum* : il est à la fois participation, à divers degrés spécifiquement différents, au sacerdoce du Christ et lien d'appartenance à l'Église.

C'est justement ici que les notions scolastiques auxquelles nous nous sommes arrêtés découvrent leur valeur profonde. Cette notion de *res et sacramentum* entre autres fait apparaître une réalité, visible pour une part et invisible pour une autre, par-dessus laquelle nous pourrions aisément passer. Il s'agit de l'aspect *social* de la grâce. Non seulement, parce que nous sommes à la fois corps et âme, la grâce doit nous être symbolisée et donnée à travers un signe sensible, mais, parce que nous sommes des êtres sociables, elle doit nous être octroyée au sein et par l'intermédiaire d'une société à la fois visible et spirituelle : l'Église. Ceci est particulièrement manifesté et opéré par le « caractère sacramental » et, d'une façon plus générale, par le *res et sacramentum* de tout sacrement.

Nous pouvons, en respectant les limites de l'analogie, utiliser pour l'Église les termes spécifiques que la théologie scolastique utilise pour les sept sacrements. Et ceci nous permet spécialement de mieux expliquer les rapports de l'Église et du monde. L'Église est d'abord *sacramentum tantum*, c'est-à-dire « signe » dont la « matière » est l'humanité et, avec elle, le monde où elle vit ;¹ sa « forme », ce sont les trois fonctions ecclésiales d'enseignement, de sanctification et de gouvernement qui viennent donner (causalité instrumentale) une signification et une valeur surnaturelles au sens social de l'homme. Nous retrouvons ici le lien entre la valeur et la signification profanes des réalités humaines et naturelles, d'une part, et la valeur et la signification nouvelles de la grâce qui se greffent sur elles, d'autre part. Ceci est exprimé dès le début de *Lumen gentium* (par.1) : « L'Église est dans le Christ comme un sacrement, ou un signe et un instrument de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain... », voilà pour la signification et la valeur surnaturelles (*koinonia*) ; « ... afin que les hommes, unis aujourd'hui plus étroitement par des liens sociaux, techniques, culturels, parviennent aussi à une pleine unité dans le Christ », voilà pour le fondement naturel sur lequel

1. Plus précisément, il s'agit de tous les éléments humains et naturels qui se trouvent dans l'Église et qui, élevés par la grâce divine, deviennent capables de produire des effets surnaturels, de donner un sens surnaturel à ce qui avait déjà un sens naturel ouvert sur le divin.

s'établit la nouvelle valeur d'unité que l'Église signifie et apporte. Pie XII avait déjà dit, plus concisément : « L'Église est le principe vital de la société humaine ». ¹ Telle est l'Église comme *sacramentum tantum*.

Mais l'Église peut aussi être considérée comme *res tantum* et comme *res et sacramentum*. L'Église comme *res tantum*, c'est la grâce, la participation à la *koinonia* trinitaire, mais dans la famille des fils du Père réunis par l'Esprit dans le Christ : voilà ce que l'Église produit et est définitivement. Dans ce cas, on pourrait même et peut-être plus exactement parler de l'Église comme *res et sacramentum*. Car, écrit K. Rahner, « (l'Église) est une réalité incarnée qui, à ce titre, est clairement déterminée et peut être fixée juridiquement ; qui produit effectivement la grâce du Christ qu'elle rend présente dans le *hic et nunc* historique, et qui cependant reste essentiellement différente de cette grâce divine. Car celle-ci reste toujours le mystère souverain de la liberté divine et elle ne peut jamais être asservie par l'homme. » Il continue :

Et corrélativement, il y a, comme pour les sacrements, non par un emploi peu attentif des concepts ou une inexactitude de la terminologie, mais en vertu de la nature même de la chose, un *double concept de l'Église* : l'Église comme présence incarnée du Christ et de sa grâce avec le Christ et sa grâce, et l'Église en tant qu'elle doit être essentiellement *distinguée* de cette grâce et de la relation intérieure avec Dieu, et qu'elle est et reste pourtant, même alors, une réalité chrétienne valide ; l'Église comme concept parallèle au sacrement en tant que signe *et* grâce, et l'Église comme concept parallèle au sacrement en tant que signe sacramentel valide, même dans la mesure où celui-ci peut être pensé, et même exister, sans production de la grâce. ²

Et alors, par cet autre chemin, nous revenons au même point que le P. Schillebeeckx. Le plan de la Trinité, c'est de créer l'homme afin de le faire participer à sa *koinonia*. Cela se fera par l'Esprit, lien personnel d'amour entre le Père et le Fils, mais dans le Fils fait homme pour « récapituler » en Lui tous les hommes et toutes les choses, à plus forte raison après le péché. Sa mission terrestre accomplie, le Christ-Homme entre totalement et comme « Seigneur » dans la « gloire » de Dieu, mais continue, par l'Église, son œuvre auprès des hommes. Jusqu'à la fin des temps, l'Église est le nécessaire intermédiaire entre

1. *Allocution au Consistoire*, 20 février 1946, A. A. S., 38, p.149.

2. *Écrits théologiques*, II, p.96. En note (1), l'auteur explicite sa pensée : « On pourrait dire aussi : l'Église comme *res et sacramentum* (ou même comme *res sacramenti*) et l'Église comme *sacramentum (tantum)*. L'histoire du concept d'Église est en grande partie celle du passage, ou du déplacement d'accent, du premier concept d'Église au second. Chez saint Thomas, par exemple, le premier concept domine encore nettement : l'Église est pour lui l'humanité reliée au Christ dans la grâce et dans la foi. Avant saint Thomas, il en était tout à fait ainsi. Le caractère sacramentel et juridiquement saisissable de cette Église n'était, bien entendu, pas nié ; mais ce qui faisait de ce caractère une Église, c'était avant tout l'Esprit. »

Lui et tous les hommes, le « Sacrement du Christ » comme il fut « le sacrement de Dieu ».

CONCLUSION

Cette notion de « sacrement » appliquée à l'Église parfait l'explication que nous pouvons donner de la fonction de l'Église à l'égard des hommes. Après notre enquête, nous pourrions ainsi synthétiser notre découverte. La famille, la société des fils de Dieu, de ceux qui participent à sa vie trinitaire, forme un « Peuple », mais ce Peuple n'est pas purement spirituel et invisible ; il est aussi visible et organisé hiérarchiquement, il est l'Église catholique. Cependant, quoique fortement liés l'un à l'autre comme l'âme et le corps, l'élément invisible, plus spirituel, et l'élément visible de l'Église demeurent ici-bas inadéquats.

C'est ici que la notion de « Corps mystique du Christ » apporte plus de lumière que celle de « Peuple ». Par « Corps du Christ » on désigne surtout, quoique non exclusivement ou en totale séparation de l'élément visible, ce qu'il y a de plus spirituel en l'Église catholique, l'union mystérieuse du Christ et de son Église en l'Esprit d'amour, union figurée par celle de l'homme et de la femme dans le mariage (Ép 5 21s.).¹ Mais cette union, si spirituelle qu'elle soit, ne peut se faire et ne se fera jamais, même dans le Royaume, sans qu'interviennent des éléments sensibles, visibles : telle est l'économie du dessein divin. Il existe des relations existentiellement indestructibles entre la nature et la grâce, relations qui atteignent principalement leur maximum d'harmonisation en l'Homme-Dieu. Désormais, toute grâce est non seulement incarnée (comme *res*), mais ne nous parvient que sous des « signes » et par des moyens incarnés.

C'est là que la notion de « sacrement » appliquée à l'Église complète celle de « Corps ». Elle nous permet de mieux expliquer comment l'Église, constituée à la fois d'un élément visible et d'un élément invisible, est « l'instrument » dont le Christ se sert *toujours* pour signifier et accorder sa grâce aux hommes. Mais on doit immédiatement distinguer les divers degrés de perception par les hommes de cette action sacramentelle de l'Église. Ceux qui, selon les termes de Vatican II, « appartiennent pleinement à l'Église » perçoivent, et encore là selon une variété quasi infinie de degrés ou de nuances, et le « signe » et la « chose signifiée » (ou, plus exactement, le *res et sacramentum*). Ceux qui « appartiennent, mais non pleinement, à l'Église » perçoivent, à divers degrés, le « signe » et le *res et sacramentum*, mais, par leur volonté propre, refusent la « chose ».

Quant à ceux qui « sont unis à l'Église », il faut faire des distinctions importantes. Ceux qui le sont par le « caractère » du sacrement de baptême (donc les Orthodoxes et beaucoup de protestants)

1. Déjà dans l'A. T., Dieu considère son peuple comme sa « fiancée » et son « épouse ».

reçoivent plus ou moins imparfaitement l'influence du « signe » (n'acceptant ou n'ayant pas tous les éléments visibles de l'Église), mais ils jouissent d'une participation bien spéciale au *res et sacramentum* qu'est le sacerdoce du Christ continué en Église et ils peuvent recevoir plus amplement que certains catholiques, à cause de meilleures dispositions subjectives, la *res*, la charité. Il faut noter la place privilégiée de ceux qui, tout en étant quelque peu coupés du « signe », possèdent ce *summum* du *res et sacramentum* qu'est l'Eucharistie. Ceux qui n'ont pas le caractère baptismal ne sont cependant pas sans recevoir, sous des formes plus ou moins perçues, l'influx sensible du « signe sacramental » qu'est l'Église par sa doctrine, ses sacrements, ses lois, et surtout l'influx spirituel de la charité. De plus, s'ils ne jouissent pas de la participation spéciale, sous l'angle sacerdotal, au *res et sacramentum* qu'est le caractère baptismal, ils ne sont pas sans lien avec le Christ par le baptême *in voto implicito* et par la grâce qu'il procure.¹

Ceux qui, volontairement ou non (et là aussi selon une infinité de degrés), semblent extérieurement étrangers à tout influx sensible de l'Église,² intérieurement, implicitement, ne le sont pas. Il y a au moins la prière et spécialement le culte eucharistique de l'Église qui les atteint sans qu'ils en soient conscients. L'Église demeure pour eux le canal de la grâce qui leur est donnée. Et s'ils acceptent cette grâce, ils « sont unis » à la *res* et même au *res et sacramentum* qu'est l'Église du Christ, son « Corps », « sacrement universel de salut » et « instrument » par lequel le Verbe incarné continue l'exercice de sa royauté et de sa mission.

1. Il faudrait éclairer davantage le point de la nécessité d'une foi *supernaturelle* pour le salut. Il est certain qu'une telle foi est nécessaire, mais il est de plus en plus admis qu'elle est incluse dans la foi, même implicite, à l'existence de Dieu et à sa Providence rémunératrice (cf. He 11 6 : c'est à ce seul texte que renvoie la *Lettre du Saint-Office au cardinal Cushing*, D. S., 3872 ; F. C., 508). Cette foi inclut l'adhésion à tous les moyens de salut voulus par Dieu et, en premier lieu, au Christ médiateur (cf. CAPÉLAN, *Le salut des infidèles*, II, p. 82 ; *id.*, *L'appel des non chrétiens au salut*, pp. 58s.). Ceci semble bien être la pensée de Vatican II, à condition qu'on ne voit pas là une prime à l'indifférentisme face aux diverses religions et même face à l'athéisme plus ou moins coupable. Depuis les textes célèbres de Pie IX, repris par Léon XIII et Pie X, en passant par *Mystici Corporis* et la *Lettre au cardinal Cushing*, jusqu'à *L. G.*, *D. O.*, et *D. R. N. C.*, la pensée de l'Église demeure ferme : d'une part, affirmer la possibilité du salut en dehors d'une appartenance *visible* à l'Église (ce qui n'est pas la même chose qu'une appartenance à l'*Église visible*) ; d'autre part, signaler les imperfections et les faiblesses de cette possibilité ou, plutôt, la perfection et la force de l'appartenance pleine à l'Église. Ce qui conserve à la « mission » sa nécessité et son élan. Sur les fondements et les avantages du passage de l'implicite à l'explicite, cf. card. JOURNET, *Théologie de l'Église*, pp. 77, 88s., 93 et 98. Par dessus tout, il faut insister sur la *charité*, comme le font les documents que nous venons de mentionner de même que l'Écriture. Cf. aussi Y. CONGAR, *Sainte Église*, Paris, Cerf, 1963, pp. 439-440 ; J. THOMAS, *L'apostolat de l'Église*, Paris, Centurion, 1966, pp. 128s.

2. Nous disons « semblent », parce qu'il faudrait voir si certaines valeurs apparemment naturelles et profanes ne leur ont pas été véhiculées par l'intermédiaire de l'Église : v. g. le respect de la personne humaine, etc. . . .

L'Église et le monde tendent vers Dieu, l'une consciemment, l'autre inconsciemment ; l'une en possession de tous les moyens bien que ses membres puissent mal les utiliser, l'autre travaillé par l'Esprit mais moins bien préparé à entendre ses appels. Mais jamais, ni visiblement, ni invisiblement, le Christ et l'Esprit n'agissent sans l'Église, parce qu'en définitive, elle doit un jour assumer le monde sans l'absorber pour l'assimiler avec elle au Royaume. En attendant, ces trois réalités, Règne, Église et monde, demeurent distinctes, le Règne étant réalisé parfaitement dans le Christ seul, mais tendant à s'identifier l'Église et œuvrant par elle dans le monde pour l'attirer à la même identification.¹

Le Règne est à l'œuvre à la fois dans le monde et dans l'Église, mais à des paliers spécifiquement différents. Le premier doit préparer une matière, un sujet, de plus en plus apte à accueillir les réalités surnaturelles ; la seconde dispense ces réalités par le moyen de médiations sensibles, sacramentelles. Or, dans les deux, le Règne opère suivant une direction d'évolution et de progrès qui n'exclut pas une certaine discontinuité, les contradictions et les reprises. Le sens général et profond est celui d'un progrès, mais il n'est pas nécessairement perceptible immédiatement : il ne l'est que par une observation portant sur de longues périodes de l'histoire et encore, il ne l'est que dans le clair-obscur de la foi, ce qui signifie qu'il ne le sera intégralement que dans l'eschatologie consommée.

Les théologiens découvrent de mieux en mieux ce sens complexe du progrès dans l'Église² et Vatican II a adopté cette façon de voir.³ Les scientifiques et les philosophes (entendons par là tous ceux qui œuvrent dans le champ des sciences naturelles, physiques et humaines) font de même à l'égard du progrès dans le monde.⁴ Les deux groupes viennent à se rencontrer, mais par des voies différentes ou, plutôt, en œuvrant surtout sur les plans qui leur sont propres. Fondamentale-

1. « Le Royaume de Dieu agit là même où l'Église visible... n'est pas présente extérieurement. Partout où deux ou trois sont assemblés au nom de Jésus, là est le Christ et la Royauté de Dieu commence à se traduire en une communauté. En vérité, là aussi déjà le mystère de l'Église opère, même si c'est invisiblement. Oui, partout où un homme cherche en Dieu son salut et s'efforce sincèrement de se donner à Dieu et de lui consacrer son activité, là déjà la Royauté du Christ est à l'œuvre, même si son nom et celui de l'Église ne sont ni connus ni nommés. » (B. HÄRING, *Macht und Ohnmacht der Religion*, Salzburg, O. Müller Verlag, 1956 ; tr. fr. *Force et faiblesse de la religion*, Paris, Desclée, 1964, p.45.)

2. V. g. card. JOURNET, *Les âges de l'Église dans L'Église du Verbe incarné*, II, pp.278-339 ; *id.* dans *Théologie de l'Église*, pp.25-37 et *Introduction à la théologie*, Paris, D. de Br., 1947, pp.226-248 ; J. MOURoux, *Le mystère du temps*, III^e Partie ; Y. CONGAR, *Jalons*, ch.III ; *id.*, *Le mystère du temple* (continuité et progrès d'Israël à l'Église).

3. *L.G.*, 1 ; 5, 2, *sub f.* ; 7, 5-7 ; 8, 3, *sub f.* et 4 ; 9 ; 13, 2 ; ch.VII ; *G.S.*, 1 ; 3, 1, début ; 4, 1 ; chap. prélim., *passim* ; 11 ; 26, 4 ; 34, 1 ; 39 ; 40, 2-3 ; 45.

4. Cf. W. HEISENBERG, *La nature dans la physique contemporaine*, tr. fr. d'une étude parue originellement dans la *Rowohlt's Deutsche Enzyklopädie* (1962), Paris, Gallimard, N.R.F., coll. *Idées*, pp.34-36.

ment, Teilhard avait raison d'être optimiste et de parler d'un progrès universel de la création, mais sa vision était prophétique : il faut qu'elle subisse un examen critique serré tant de la part des théologiens que de celle des scientifiques et des philosophes. Et n'oublions jamais que si les deux plans de la nature et de la grâce sont ordonnés l'un à l'autre et doivent s'harmoniser de plus en plus, ils sont et demeureront éternellement distincts.

Jean-Guy PAGÉ.

