

INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS
FACULTE DE THEOLOGIE ET DE SCIENCES RELIGIEUSES
(Section de Théologie Biblique et Systématique)

**UNITE DE L'EGLISE ET UNITE DIVINE DANS
L'ECCLESIOLOGIE TRINITAIRE DE VATICAN II**

*« De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti
plebs adunata »*

par Sylvain BRISON

MEMOIRE DE LICENCE CANONIQUE DE THEOLOGIE

[Master de Recherche en Théologie]

Présenté au Jury des Licences canoniques de la Faculté
de Théologie et de Sciences Religieuses
pour l'obtention de la Licence canonique de Théologie

Spécialité : Théologie dogmatique et fondamentale

Directeur : Emmanuel DURAND
Second lecteur : Laurent VILLEMIN

Octobre 2008

*A mes parents, ma famille
et les amis qui m'accompagnent
en Eglise ou ailleurs.
A mes professeurs qui m'ont transmis
le goût de la Vérité.*

« Par le sang que ton Fils a versé,
par le souffle de ton Esprit créateur,
tu as ramené vers toi tes enfants que le péché avait éloignés ;
et ce peuple, unifié par la Trinité sainte, c'est l'Eglise,
gloire de ta Sagesse, Corps du Christ et Temple de l'Esprit ».

Missel Romain, 8^e préface des dimanches.

SOMMAIRE

INTRODUCTION

| | |
|---|----|
| L'expérience liturgique de l'unité | 7 |
| L'Eglise vivante, expérience de la rencontre de Dieu..... | 8 |
| La quête de l'unité : désir humain et grâce divine | 9 |
| Considération théologique de la quête de l'unité | 11 |

PREMIERE PARTIE : ETUDE PATRISTIQUE

| | |
|--|----|
| 1.1. Questions d'herméneutique patristique | 13 |
| 1.2. La théologie de Cyprien sur l'unité de l'Eglise..... | 18 |
| 1.3. Mise en perspective de l'ecclésiologie trinitaire de Cyprien..... | 36 |

DEUXIEME PARTIE : ETUDE DIACHRONIQUE DE L'ELABORATION DE L'ECCLESIOLOGIE TRINITAIRE A VATICAN II

| | |
|---|----|
| 2.1. De quelques prémices théologiques de Vatican II..... | 46 |
| 2.2. Apparition et affleurement de l'ecclésiologie trinitaire au concile Vatican II | 63 |
| 2.3. L'affirmation de l'ecclésiologie trinitaire à Vatican II..... | 79 |

TROISIEME PARTIE : UNITE DE L'EGLISE ET UNITE TRINITAIRE, ESSAI D'EVALUATION CRITIQUE

| | |
|---|-----|
| 3.1. Synthèse des acquis des deux premières parties | 93 |
| 3.2. Postérité théologique et réception du concile | 100 |

CONCLUSION

| | |
|--|-----|
| L'origine trinitaire de l'unité de l'Eglise..... | 110 |
| Esquisse du projet d'une théologie pastorale | 113 |
| Au cœur du dialogue œcuménique : la vie trinitaire | 116 |

TABLES DES SIGLES EMPLOYÉS

Collections

| | |
|-------------|---|
| <i>AAS</i> | <i>Acta Apostolicae Sedis</i> , Rome, 1909 ss. |
| <i>AD</i> | <i>Acta et documenta concilio Vaticano II apparando</i> , Rome. |
| <i>AS</i> | <i>Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II</i> , Rome. |
| <i>ASS</i> | <i>Acta Sanctae Sedis</i> , Rome 1865-1908. |
| <i>CCL</i> | <i>Corpus Christianorum, Series Latina</i> , Turnhout. |
| <i>CSEL</i> | <i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Vienne. |
| <i>DS</i> | <i>Symboles et définitions de la foi catholique</i> (Denzinger), Paris. |
| <i>PG</i> | <i>Patrologia graeca</i> (J. P. Migne), Paris. |
| <i>PL</i> | <i>Patrologia latina</i> (J. P. Migne), Paris. |
| <i>SC</i> | « Sources chrétiennes », Paris, Cerf. |

Œuvres de Cyprien de Carthage

| | |
|-----------------|--|
| <i>Dom. Or.</i> | <i>De Dominica Oratione</i> . Texte latin dans PL 4, 518-544. Traduction française de Michel Réveillaud (Cf. bibliographie). |
| <i>Epist.</i> | <i>Lettres</i> . Texte latin et traduction française par le chanoine Bayard (Cf. Bibliographie) |
| <i>Un.</i> | <i>De Ecclesiae catholicae unitate</i> . Texte latin dans CCL 3, 17-31. Texte latin et traduction française par Michel Poirier (SC 500). |
| <i>Zel.</i> | <i>De zelo et liuore</i> . Texte latin dans CSEL 3 et 3A. Texte latin et traduction française par Michel Poirier (SC 519). |

Documents conciliaires

| | |
|------------|---|
| <i>AGD</i> | Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise, <i>Ad gentes divinius</i> . |
| <i>DEO</i> | Décret sur les Eglises orientales, <i>Orientalum Ecclesiarum</i> . |
| <i>DV</i> | Constitution dogmatique sur la révélation divine, <i>Dei Verbum</i> . |
| <i>GS</i> | Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde, <i>Gaudium et spes</i> . |
| <i>LG</i> | Constitution dogmatique sur l'Eglise, <i>Lumen gentium</i> . |
| <i>UR</i> | Décret sur l'œcuménisme, <i>Unitatis redintegratio</i> . |

Revues

| | |
|--------------|---|
| <i>BLE</i> | <i>Bulletin de Littérature Ecclésiastique</i> , Toulouse. |
| <i>CPE</i> | <i>Connaissance des Pères de l'Eglise</i> , Nouvelle Cité, Paris. |
| <i>DC</i> | <i>Documentation Catholique</i> , Paris. |
| <i>NRT</i> | <i>Nouvelle Revue Théologique</i> , Leuven. |
| <i>RevSR</i> | <i>Revue de Sciences Religieuses</i> , Strasbourg. |
| <i>RSPT</i> | <i>Revue des Sciences philosophiques et Théologiques</i> , Paris. |
| <i>RSR</i> | <i>Recherches de Science Religieuse</i> , Paris. |

INTRODUCTION

Parler d'unité de l'Eglise, c'est instinctivement faire référence à un fait historique, sociologique et religieux que marque un constat d'échec. En effet, lorsque nos contemporains évoquent la « douloureuse » réalité de l'unité de l'Eglise, elle se présente souvent à eux, en fait comme la nécessité de l'unité *des* Eglises. L'histoire du christianisme est lourde de ces événements qui ont conduit à la diversité des Eglises chrétiennes qui existent aujourd'hui (catholique, orthodoxe, luthérienne, calviniste, anglicane etc.). Toutes confessent leur foi au Dieu-Trinité, à la rédemption opérée par le Christ dans sa mort et sa résurrection, toutes croient que l'Eglise de Jésus-Christ est unique, et toutes veulent amener les hommes à la rencontre de Jésus-Christ dans l'unique Eglise pour parvenir au Salut promis. Et pourtant, au-delà de ces points apparemment communs, elles sont divisées. Ainsi, l'unité se pose d'avantage comme une question que comme un simple constat d'évidence.

Mais la question de l'unité de l'Eglise ne se limite pas aux simples aspects œcuméniques. Pour toute communauté chrétienne, toute Eglise en particulier, et spécialement pour l'Eglise catholique, la question de l'unité touche avant tout à sa propre constitution comme Eglise, à sa propre manière de vivre son mystère. La double réalité de l'Eglise universelle et des Eglises particulières est un mode singulier de vie dans l'unité. Elle implique une ecclésiologie (et une théologie en générale) qui puisse rendre compte et expliquer cette nécessité. On connaît bien les difficultés qui jalonnent la vie interne de l'Eglise autour de ces questions. Ces remarques sont d'autant plus exacerbées qu'une certaine lecture idéalisante des communautés des premiers siècles est assez en vogue chez certains chrétiens aujourd'hui. Ainsi, à titre d'exemple paradigmatique, la caractérisation de la vie des premiers chrétiens dans les *Actes* peut laisser croire à une vie paisible et totalement unifiée :

« Ils se montraient assidus à l'enseignement des apôtres, fidèles à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières. (...) Tous les croyants ensemble mettaient tout en commun; ils vendaient leurs propriétés et leurs biens et en partageaient le prix entre tous selon les besoins de chacun. Jour après jour, d'un seul cœur, ils fréquentaient assidûment le Temple et rompaient le pain dans

leurs maisons, prenant leur nourriture avec allégresse et simplicité de cœur. Ils louaient Dieu et avaient la faveur de tout le peuple. Et chaque jour, le Seigneur adjoignait à la communauté ceux qui seraient sauvés » (Ac 2, 42.44-47).

Il est indéniable que le texte des *Actes* doit être soumis à une exégèse et à une lecture dans la Tradition qui évitent toute interprétation fondamentaliste. Il n'en reste pas moins que beaucoup perçoivent cette présentation idyllique de l'Eglise primitive comme une réalité révolue qui ne fait que souligner douloureusement la situation actuelle *ad intra* et *ad extra* de l'Eglise. Pourtant cette courte péricope des *Actes des Apôtres* peut nous dire quelque chose de la question de l'unité dans l'Eglise. Elle engage au moins trois niveaux de vie¹ : l'assiduité à la prière et à l'enseignement des apôtres marque une unité doctrinale (ou de foi), la « communion fraternelle » atteste d'une nécessaire unité sociale, et, la fidélité à la « fraction du pain et aux prières » souligne l'unité liturgique.

Ces trois éléments, et particulièrement le dernier, mettent en évidence un troisième niveau de la question de l'unité de l'Eglise : celle de la communauté locale où la dimension personnelle des croyants joue un rôle décisif. L'unité de l'Eglise est aussi une question de vie spirituelle autant que de théologie dogmatique. C'est dans la vie de la communauté qu'elle se réalise. Dans la prière communautaire, et spécialement dans la célébration eucharistique qui rassemble le peuple autour de son pasteur, se joue, se réalise et se donne l'unité de tout le Corps. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard, nous y reviendrons, si la question de l'origine divine de l'unité de l'Eglise, qui est la question centrale de cette étude, apparaît pour la première fois de manière si prononcée chez saint Cyprien dans le commentaire de la prière du Seigneur.

Dans ce premier niveau, celui de la communauté chrétienne, tout croyant fait l'expérience de cette unité à la fois donnée et encore à réaliser ; il fait l'expérience de la sainteté de l'Eglise et de ses propres péchés qui marquent l'humanité de sa constitution. Et c'est précisément par cette expérience fondamentale qu'est la liturgie, qui nous met en communion les uns avec les autres et avec Dieu que nous voudrions aborder la question qui nous préoccupe : quelle est l'origine de cette caractéristique fondamentale de l'Eglise qu'est l'unité ?

¹ Cf. Jean-Guy PAGE, *Qui est l'Eglise ?*, Volume 2 : « L'Eglise, corps du Christ et communion », Editions Bellarmin, Montréal (Québec), 1979, p. 130-139.

L'expérience liturgique de l'unité

Dans la liturgie de l'Eglise, peu de thèmes reviennent aussi fréquemment que la prière pour l'unité. Le symbole de Nicée-Constantinople que les catholiques proclament tous les dimanches fait de l'unité une des caractéristiques essentielles – voir la première – de l'Eglise : « Je crois en l'Eglise, *une*, sainte, catholique et apostolique ». L'intercession pour l'unité, qui prolonge celle du Christ lui-même (cf. Jn 17), est une des formes les plus anciennes dans la prière de l'Eglise. Aujourd'hui encore, au cours de chaque eucharistie, elle s'élève de la bouche du prêtre, qui, au nom du peuple chrétien, demande à son Seigneur de rassembler son Eglise dans l'unité. L'ensemble même des rites préparatoires à la communion, depuis la prière du « Notre Père » à la fraction du pain, sans oublier l'échange du baiser de paix, témoigne abondamment de cette nécessité et de ce désir de l'unité. Dans le *Poème de la Sainte Liturgie* Maurice Zundel relit tous ces gestes et ces paroles dans cette optique : « Dans ces rites s'exprime le mieux la passion de l'unité de cette Eglise qu'Ignace d'Antioche appelait la “présidente de la charité” »². L'eucharistie est ainsi le signe sacramentel de l'unité de la communauté dans le Christ. De nombreux textes liturgiques gardent cette exigence de la prière pour l'unité. La 8^e préface des dimanches du missel romain promulgué par Paul VI s'en souvient lorsqu'elle chante :

« Vraiment, il est juste et bon de te rendre gloire,
de t'offrir notre action de grâce, toujours et en tout lieu
à toi, Père très saint, Dieu éternel et tout-puissant.
Par le sang que ton Fils a versé, par le souffle de ton Esprit créateur,
tu as ramené vers toi tes enfants que le péché avait éloignés ;
et ce peuple, unifié par la Trinité sainte,
c'est l'Eglise, gloire de ta Sagesse, Corps du Christ et Temple de l'Esprit ».

Cette préface établit un lien direct entre l'institution de l'Eglise et le dessein salvifique du Père, accompli par le Fils dans sa mort et sa résurrection, et le don de l'Esprit-Saint. Ce peuple sauvé par l'action du Dieu Trinité est unifié par lui. Cette expérience propre du Salut, vécue d'une façon si particulière dans la célébration eucharistique se trouve à l'origine du présent travail.

² Maurice ZUNDEL, *Le Poème de la Sainte Liturgie*, Desclée, Paris, 1998 (Nouvelle édition), p. 175.

L'Eglise vivante, expérience de la rencontre de Dieu.

L'Eglise, bien avant d'être l'objet d'un discours dogmatique, se propose avant tout comme une communauté vivante où chaque homme est invité à prendre sa place. Le concile Vatican II a remis en lumière la présentation de l'Eglise comme *mystère*. Participante de l'économie du Salut, elle est, selon la belle expression de la constitution dogmatique *Lumen gentium*, « le signe et l'instrument de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain » (LG 1). Cette réalité proprement « sacramentelle » de l'Eglise est le point d'articulation de tout discours ecclésiologique : elle est à la fois une propriété fondamentale de sa nature et la réalité eschatologique qui l'oriente vers sa fin. Dans un monde où de multiples voies vers l'unité se cherchent et se construisent, il apparaît urgent et primordial de comprendre toujours mieux cette réalité intrinsèque de l'Eglise qu'est l'unité : principe et fin de l'humanité en Dieu.

Cet aspect n'est pas récent et la question de l'élection d'un peuple par Dieu remonte aux origines même de la naissance du peuple d'Israël, sinon de la création. Le projet de Dieu de réunir toute l'humanité en un seul peuple, sous un seul chef, le Christ, se déploie d'un bout à l'autre de l'Ecriture. Dès les premiers temps du christianisme, la question de l'unité de l'*Ecclesia* a préoccupé les pasteurs et les croyants. Tout d'abord parce qu'elle était menacée, mais aussi parce que l'expérience du Salut offert à l'humanité mettait en évidence l'enjeu proprement spirituel et humain de cette réalité. Toute l'histoire de l'Eglise est traversée par cette douloureuse question de l'unité du Corps, surtout à cause des grandes ruptures qui conduisirent aux différentes confessions chrétiennes que nous connaissons aujourd'hui. Le renouveau des recherches patristiques, liturgiques, bibliques et théologiques du début du siècle dernier ont permis aux chrétiens de redécouvrir sous un jour nouveau la dynamique de la vie ecclésiale et la question essentielle de l'unité ; l'essor et la libéralisation du mouvement œcuménique en sont un bon témoignage. Aujourd'hui, la recherche de la réalisation de l'unité – et non plus simplement de l'unité jadis perdue – est un des enjeux majeurs pour les Eglises chrétiennes comme le rappelait le pape Benoît XVI lors de son élection³.

Mais le mystère de l'unité de l'Eglise ne se résume pas à la volonté des hommes de dépasser leurs divisions : bien au contraire il en va tout autrement. La grande tradition de l'Eglise depuis les Pères jusqu'à nos jours a compris l'unité à la fois comme un don de Dieu et une tension eschatologique. Lorsque, par la constitution dogmatique sur l'Eglise, le concile

³ Cf. BENOÎT XVI, « Premier message du pape Benoît XVI au terme de la concélébration eucharistique avec les cardinaux électeurs dans la chapelle Sixtine », 20 avril 2005, n°5.

Vatican II a promulgué pour la première fois dans un acte magistériel un document sur la nature de l'Eglise, il a délibérément situé cette dernière dans un rapport étroit au mystère Trinitaire, faisant, par la citation d'une phrase de Cyprien de Carthage, de l'unité trinitaire le principe de l'unité ecclésiale : « *de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata* »⁴.

La quête de l'unité : désir humain et grâce divine

Depuis la naissance de l'humanité, les hommes ont toujours cherché, par quelque moyen que ce soit, à vivre *ensemble*. Ce désir de communauté trouve ses racines dans ce qui fonde proprement la nature humaine. L'expérience juive, puis chrétienne, trouvera cette réalité dans le récit de la fondation du monde : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul » (Gn 2,18). Cette réalité a été envisagée dès les premières tentatives philosophiques de caractérisation de la vie humaine. Ainsi, pour les Grecs, la cité était le cadre dans lequel s'épanouissait et se manifestait cette aspiration humaine à l'unité. Les structures et le fonctionnement qu'elle conditionnait (social, politique, religieux...) n'avaient d'autre but que de participer à cette unification. Si l'idéal de la cité a perduré dans l'inconscient de notre société occidentale, c'est quelle exprime d'une manière concrète ce désir de *communion* des hommes entre eux. Emprunt de ces réalités humaines, la cité des hommes est un *devenir permanent*, qui a toujours besoin de s'actualiser dans l'agir politique, compris comme « l'art du possible » selon la définition d'Aristote⁵.

On pourra se demander si une telle caractérisation peut être transposée à la communauté de l'Eglise. Dans un certains sens, il y a une ressemblance fondamentale. L'Eglise, en tant que communauté humaine ne saurait se soustraire à cette réalité. Mais il y a une différence essentielle : l'Eglise n'est pas que la communion des hommes entre eux, elle est la communion des hommes avec Dieu et par lui, entre eux. Cette remarque a une conséquence décisive pour la vie de l'Eglise :

« Si [l'Eglise] est une communion entre Dieu et les hommes, alors, *de la part de Dieu tout est donné, l'unité est donnée*. Dans le devenir de la cité des hommes, rien n'est jamais définitif, de la part d'aucun des partenaires. Dans le devenir de l'Eglise, même si les hommes ne sont jamais à la hauteur de la communion que

⁴ LG 4 ; *Dom. Or.* 23.

⁵ Sur cette conception humaine du désir de l'unité et de sa réalisation dans la cité des hommes, voir, Daniel BOURGEOIS, *La pastorale de l'Eglise*, coll. « AMATECA » tome XI, Cerf - Editions Saint-Paul, Paris - Luxembourg, 1999, p. 658-664.

Dieu leur propose, la promesse et l'engagement de Dieu sont éternels et irréversibles. Voilà qui scelle un type de société tout à fait singulier : l'un des partenaires, Dieu lui-même est à l'origine de tout le "contrat social" d'alliance ; il est celui qui fonde et réalise l'alliance par la mort et la résurrection du Christ ; il est celui qui donne aux partenaires humains si différents et faillibles dans leur liberté, de répondre par grâce et malgré leur péché à cette alliance et à cette communion (don de l'Esprit) ; il est celui qui guide et maintient dans l'unité la pluralité des partenaires et des structures de communions entre les fidèles »⁶.

De la part de Dieu tout est donné : le projet, les moyens et la fin. L'Eglise est proprement une réalité théologique qui atteste de la réalité du Salut offert à l'humanité. D'une manière très générale, il y a Eglise partout où un groupe d'hommes rencontre le Christ et, par lui, le mystère du Dieu Trinité. D'une manière particulière, cette perspective invite à prendre en considération le dessein de Dieu de voir rassemblée l'unique Eglise du Christ dans l'unité divine. Ainsi se profile un double aspect que cette étude devra prendre en considération : l'unité est déjà totalement donnée dans la nature même de l'Eglise et pourtant cette dernière doit s'efforcer, avec l'aide de Dieu, de la vivre et de la réaliser.

Cette particularité de l'unité de l'Eglise se caractérise, du moins très facilement aujourd'hui, par le concept de « communion ». C'est effectivement le caractère central et essentiel de l'Eglise par rapport à tout autre groupe humain. Comme le disait déjà en 1962, Jérôme Hamer : « La forme propre de l'unité de l'Eglise est la communion. Tout groupe social a sa forme particulière d'unité... La "communion" (...) est le nom structural de l'unité catholique. Elle est le lien de l'Eglise »⁷. Cette communion dans l'unité de l'Eglise vient du fait que la vie une et unifiante du Père, du Fils et du Saint-Esprit (cette *koinonia* première), anime l'Eglise.

C'est de cette manière que le concile Vatican II a voulu prendre en considération le mystère de l'Eglise, rompant en quelque sorte avec les théologies des manuels qui avaient dominés tout le XIX^e et de début du XX^e siècle, et renouant avec la perception première des Pères de l'Eglise.

⁶ *Ibid.* p. 663.

⁷ Jérôme HAMER, *L'Eglise est une communion*, coll. « Unam Sanctam » 40, Cerf, Paris, 1962, p. 227.

Considération théologique de la quête de l'unité

L'objectif du présent travail est donc de rendre compte *théologiquement* de la réalité de l'origine divine de l'unité de l'Eglise et de ses implications pour la vie de l'Eglise. Tout questionnement théologique consiste, en définitive, à savoir comment, *ici et maintenant*, la vérité du Salut de Dieu est manifestée dans des circonstances particulières et une situation déterminée. C'est pourquoi, pour mener à bien l'entreprise fixée, nous proposons de procéder en trois phases successives afin de cerner, dans leurs contextes respectifs, les différentes formulations des rapports entre unité divine et unité de l'Eglise.

Dans une première section, nous considérerons la manière dont l'affirmation apparaît chez Cyprien de Carthage. C'est sa formulation qui sera citée dans le texte final de la constitution sur l'Eglise à Vatican II. Nous chercherons à comprendre comment se forme chez cet évêque du troisième siècle la pensée de l'origine divine de l'unité de l'Eglise. Il est le premier pasteur et théologien à formuler de manière systématique les liens qui unissent l'*Ecclesia* à la Trinité. Cet examen sera aussi l'occasion de poser un certain nombre de principes méthodologiques et herméneutiques.

Dans une deuxième partie, nous tenterons de cerner le processus complexe de l'apparition de l'ecclésiologie trinitaire à Vatican II. C'est une des caractéristiques propres de ce concile d'avoir voulu donner une description de l'Eglise telle qu'elle est. Ce faisant, il a remis en valeur une conception trinitaire de son mystère. Cette perspective est le cadre dans laquelle se développera l'affirmation de l'origine divine de l'unité de l'Eglise. L'étude diachronique, puis synchronique permettra d'en dégager les principaux aspects et les conséquences qui en découlent.

Enfin, dans une troisième section, nous tenterons de donner une lecture critique de l'affirmation conciliaire en la remettant en perspective avec l'affirmation cyprianique. Nous verrons également dans quelle mesure la réception du concile retravaillera ces thèmes. Nous tenterons alors d'évaluer théologiquement la portée des élaborations théologiques et systématiques qui en découlent comme, par exemple, « l'ecclésiologie de communion ».

Au terme de ces trois phases de réflexion, nous tenterons en conclusion de cette étude de donner une synthèse des caractéristiques théologiques de la question, d'envisager les conséquences pour les questions contemporaines et d'esquisser les contours d'une « théologie pastorale » qui pourrait prendre en compte l'étude et l'analyse de la vie de l'Eglise dans la logique de l'ecclésiologie trinitaire.

PREMIERE PARTIE : ETUDE PATRISTIQUE

L'Eglise et la Trinité ont toujours été pensées comme des « mystères », des réalités profondes qui nous ont été annoncées par voie de Révélation. Les liens entre les deux ont toujours été présents dans la pensée des croyants. Leur proximité dans les évangiles, et particulièrement dans la prière sacerdotale de Jésus dans la tradition johannique⁸, a très tôt conduit les chrétiens à considérer les relations étroites entre ces deux mystères. Les premiers Pères de l'Eglise ont développé cette thématique de l'unité divine et ecclésiale. On notera en particulier chez Irénée de Lyon, Clément d'Alexandrie et Tertullien des allusions très nettes à ce développement théologique. Mais c'est chez Cyprien de Carthage que l'adage, cité par la constitution *Lumen Gentium* trouve son expression la plus achevée. Durant son épiscopat, l'évêque de Carthage est entre autre préoccupé par l'unité de l'Eglise (pour différentes raisons, nous le verrons). C'est ainsi que, réfléchissant à cette délicate question, il en viendra à lier la question de l'unité ecclésiale à celle de la Trinité.

Pour mieux comprendre l'utilisation de l'adage cyprienique par le Concile Vatican II, nous nous proposons de le resituer dans un premier temps dans le contexte patristique où il s'élabore. Avant de considérer en détail les sources textuelles, nous poserons, en guise d'introduction, quelques règles de recherche et d'herméneutique patristique. En effet, comment pourrions-nous assimiler d'emblée la pensée des Pères et celle du Concile alors que deux millénaires les séparent, que les conceptualisations, les conceptions de la discipline théologique et la manière de l'exprimer ont nécessairement évolué ?

Nous aborderons ensuite la question théologique qui nous préoccupe à partir de la pensée de Cyprien. Nous tâcherons d'abord de présenter brièvement l'état de la question

⁸ Cf. par exemple Jn 17, 20-21 où le Christ prie pour que l'unité de ceux qui croient soit comme l'unité qui unit le Père et le Fils : « Je ne prie pas pour eux seulement, mais aussi pour ceux qui, grâce à leur parole, croiront en moi, afin que tous soient un. Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé ».

avant ses propres écrits. Puis nous situerons la citation utilisée par *Lumen gentium* dans le contexte du traité duquel elle est tirée.

Enfin nous essaierons de la mettre en perspective avec d'autres écrits de Cyprien qui, s'ils ne comportent pas la formulation de manière identique, n'en développent pas moins quelques aspects essentiels. Ce sera pour nous l'occasion de ressaisir l'essentiel de la pensée de l'évêque de Carthage sur l'unité de l'Eglise et ses liens avec le Dieu Trinité avant de considérer son réemploi par les pères conciliaires à Vatican II dans la seconde section.

1.1. Questions d'herméneutique patristique

Avant d'aborder les textes des premiers siècles du christianisme, il convient de se référer à quelques principes de lecture, d'interprétation et d'utilisation de ces documents. En effet, le contexte rédactionnel, théologique et historique n'est plus tout à fait le même pour le lecteur d'aujourd'hui. Les progrès de la recherche dans les sciences humaines, depuis l'histoire jusqu'à l'herméneutique, en passant par la patrologie, ont suggéré des déplacements dans les modes de lecture. Aussi, il nous semble indispensable de situer quelques points de repères utiles avant d'entreprendre la lecture critique des textes qui nous intéressent. Nous procéderons en deux temps. Tout d'abord, nous aborderons la question de la situation d'une herméneutique patristique en tâchant d'en dégager quelques principes de fonctionnement qui devront guider la réflexion. Ensuite, dans un second temps, nous tenterons de poser un certain nombre de remarques quant au statut de l'ecclésiologie des Pères et en particulier sur les différences et les relations qui existent entre cette conception et l'usage qu'en font les pères conciliaires à Vatican II.

1.1.1. Propositions pour une herméneutique patristique

Un double processus d'interprétation

Paul Ricœur notait dans un article sur l'herméneutique biblique :

« Avant tout, le discours religieux n'est pas lui-même un mode de discours *unidimensionnel*. Il comporte une *tension* entre "image" et "sens" qui demande

une *interprétation*. Nulle part, le discours religieux n'est dépourvu d'un effort minimal d'interprétation. *Kerygma et hermeneia* vont main dans la main »⁹.

Cette affirmation caractérise, dans la pensée de son auteur, l'herméneutique biblique ; c'est-à-dire, pour le formuler autrement, l'interprétation du texte sacré. Toute herméneutique suppose un antécédent et un support : le texte. Le texte biblique n'échappe pas au processus herméneutique en vertu d'un statut particulier. Dans sa textualité, il se donne au lecteur dans une certaine autonomie ; c'est alors que se joue la dynamique du cercle herméneutique dans laquelle le lecteur est entraîné. Cette démarche est déjà réalisée à un premier niveau par les Pères de l'Église en tant qu'ils sont tout à la fois, lecteurs, interprètes et commentateurs de l'Écriture. La plupart des écrits patristiques qui nous intéressent – et le *De Dominica oratione* de Cyprien en premier lieu – reposent sur une lecture et une interprétation de la Bible.

Pourtant, le processus herméneutique ne s'en tient pas à ce premier degré. En effet, le lecteur du XXI^e siècle se situe aussi face à un texte : celui produit par l'auteur des premiers siècles. Là aussi se met en place, comme à un second niveau, un procès herméneutique. Car en effet, notre propre situation de lecteur ne correspond plus à celle de ceux des premiers siècles et il nous faut accepter ce jeu de sens entre nous et le texte religieux ou théologique.

Autonomie du texte : se comprendre devant lui.

Nous avons dit que le texte, de par sa textualité, se donnait une certaine *autonomie*. Cette affirmation conditionne le processus de lecture et d'interprétation. Dans « l'herméneutique de la distanciation »¹⁰, Paul Ricœur établit cinq « distanciations » opérées par le texte : la distanciation du dire dans le dit (effectuation du langage comme discours), la distanciation du discours dans l'œuvre (effectuation du discours comme œuvre structurée), la distanciation entre parole et écriture (effectuation dans l'autonomie du texte par rapport à l'auteur), la distanciation opérée par le « monde du texte », et la distanciation résultant du statut du texte comme « médiation de la compréhension de soi ». Le développement de cette problématique conduit Ricœur à poser la distanciation non pas comme méthode herméneutique mais « comme constitutive au phénomène du texte »¹¹. Dans le passage de la

⁹ Paul RICŒUR, *L'herméneutique biblique*, Cerf, Paris, 2001, p. 153.

¹⁰ Paul RICŒUR, « L'herméneutique de la distanciation » in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris, 1986, p. 101-117.

¹¹ Paul RICŒUR, *op. cit.*, p. 112 : « Cette autonomie du texte a une première conséquence herméneutique importante : la distanciation n'est pas le produit de la méthodologie et, à ce titre, quelque chose de surajouté et de parasitaire : elle est constitutive du phénomène du texte comme écriture ».

parole à l'écriture, l'autonomie du texte par rapport à l'intention de l'auteur est acquise. Le texte produit son propre « monde » qui fait éclater celui de l'auteur. Dès lors, le lecteur ne pourra plus avoir accès directement à l'idée originelle de l'auteur. Cette décontextualisation opérée par l'acte de lire doit conduire à renoncer à rechercher – comme le faisait l'herméneutique romantique de Dilthey – une vérité du texte dans « ce que l'auteur a voulu dire ». La pointe de l'étude de Ricœur est de situer la compréhension du texte dans la propre compréhension de soi devant le texte¹². La conséquence pour l'herméneutique est importante car elle implique de reporter au cœur même de la compréhension de soi la dialectique de l'objectivation et de la compréhension du texte, de son sens et de ses références.

Qu'est ce que cela implique pour notre propre étude ? Ce passage par l'analyse de Paul Ricœur était nécessaire pour rendre compte de la double distanciation qui s'opère entre nous et les textes des Pères. La première semblait évidente : le long temps qui sépare nos époques, les différences culturelles et sociologiques impliquaient une certaine prise de distance qui justifie le long passage de l'examen historique des textes. La seconde tient à ce que nous venons d'exposer avec Ricœur : notre lecture des textes établit une règle de base : nous n'entrons dans une juste interprétation des textes qu'avec notre propre compréhension de soi. Il ne faudra jamais perdre de vue cet horizon limite¹³.

1.1.2. Quelques points de repère en ecclésiologie

Le cadre herméneutique étant posé, il convient maintenant de définir quelques points d'attention qui touchent plus précisément à la discipline de l'ecclésiologie. Cette étape est indispensable car le risque est grand de rapatrier notre conception moderne de la science théologique (et particulièrement de l'ecclésiologie) dans la pensée des pasteurs des premiers siècles du christianisme.

*Les Pères de l'Eglise et la constitution *Lumen gentium*.*

Cette exigence de méthode est rendue plus que nécessaire par notre essai de lecture de la constitution *Lumen gentium*. En effet, un examen rapide de ce texte conciliaire permet

¹² A ce sujet, voir Paul RICŒUR, *op. cit.*, p. 115-117.

¹³ Cette dynamique herméneutique est valable pour de multiples démarches. La Commission Biblique Pontificale, dans son document de 1993, *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise* (Editions du Cerf, p. 66), fait référence à cette autonomie du texte et à la pensée de Ricœur en ce domaine. Dans les bases d'une herméneutique magistérielle, Bernard Sesboüé évoque lui-aussi cet horizon herméneutique (cf. B. SESBOÛÉ, *Hors de l'Eglise pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Desclée de Brouwer, Paris, 2004, p. 344).

de remarquer le nombre assez considérable de références patristiques. Dans une acception large, Mgr Michel Pellegrino, archevêque de Turin en 1965, en relève 184¹⁴. Dans un comput plus restrictif (en laissant de côté les textes liturgiques et canoniques), Henri de Lubac en compte encore 134¹⁵. Une telle profusion semble montrer que les Pères tiennent une place importante dans la pensée conciliaire. Bien entendu, toutes les citations ne se valent pas, n'ont pas les mêmes caractéristiques, et ne sont pas employées de la même façon. On pourra questionner le texte pour savoir si les sources mises en avant touchent à des points de détail ou à des affirmations théologiques majeures ; ou encore si elles ont une valeur argumentative ou seulement illustrative. Quoi qu'il en soit, le lecteur de la constitution devra être attentif sur la différence des modes de discours et les déplacements théologiques opérés par cette relecture.

Il ne faudra pas oublier, en premier lieu, que la systématisation de l'ecclésiologie est quelque chose de récent dans l'histoire de la théologie. Et si cette science, relativement jeune, plonge ses racines dans la Tradition de l'Eglise, elle ne s'érigera en discipline quasi-autonome qu'à la fin du XIV^e siècle avant de trouver un nouveau développement au XIX^e et au XX^e siècle¹⁶. Un des meilleurs exemples pour illustrer ce propos est la constitution de Vatican II sur l'Eglise elle-même. C'est la première fois qu'un concile tente de donner, sinon une définition achevée, au moins une description organisée de l'Eglise. Et si *Lumen gentium* ne se veut pas un traité complet, le texte en présente de nombreuses analogies de structure. Or rien de tel n'existe à l'âge des Pères. Ni les écrivains ecclésiastiques, ni les conciles précédents, n'ont jugé utile de donner une formulation dogmatique à l'idée que l'Eglise se faisait d'elle-même. Comme le souligne avec pertinence le Père de Lubac : « Nous ne pouvons donc pas nous attendre à un parallélisme parfait entre l'exposé de Vatican II et les exposés contenus dans les œuvres de Pères »¹⁷.

¹⁴ Michel PELLEGRINO, « L'étude des Pères de l'Eglise dans la perspective conciliaire », *Irénikon* 4 (1965), p. 454.

¹⁵ Henri de LUBAC, « La constitution *Lumen gentium* et les Pères » in *Paradoxe et mystère de l'Eglise*, Aubier-Montaigne, Paris, 1967, p. 61.

¹⁶ De l'époque apostolique jusqu'aux grands scholastiques inclus, il n'existe pas à proprement parler de traité *De ecclesia*. La *Somme de Théologie* de Thomas d'Aquin, structurée en trois parties (Dieu – le Christ – les sacrements) en est une bonne illustration. Ceci ne veut pas dire qu'il n'y a pas de pensée de l'Eglise mais qu'elle ne fait pas l'objet d'un traité séparé. Il faudra attendre le XIV^e siècle et les tensions politiques entre le pouvoir temporel et la papauté pour voir apparaître les premiers traités. A ce sujet, voir Benoît-Dominique de LA SOUJEOLE, *Introduction au mystère de l'Eglise*, Parole et Silence, Paris, 2006, p. 22 ; et Yves CONGAR, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, coll. « Histoire des dogmes », Cerf, Paris, 1970, p. 270-271.

¹⁷ Henri de LUBAC, *op. cit.*, p. 63.

L'ecclésiologie dans la théologie des Pères de l'Eglise

Essayons maintenant de placer quelques jalons pour situer la pensée de l'Eglise à l'époque patristique. La première remarque qu'il convient de faire, et que tout lecteur constate en parcourant les différents écrits des Pères, est que leur doctrine concernant l'Eglise n'est pas monolithique. Ceci est en grande partie dû au contexte du développement de la théologie à l'époque. L'Eglise développe peu à peu l'intelligence de ce qu'elle croit afin de répondre aux déviances qui apparaissent (schismes et hérésies). L'essentiel de l'affirmation tourne autour de sa foi et de l'unité de sa foi. De ce fait, l'Eglise sera considérée particulièrement sous cet angle d'approche.

De plus, si on ne trouve pas de traité systématique et séparé de l'Eglise dans leurs écrits, c'est que chez les Pères, l'Eglise est partout ! Elle est le lieu et la fin de toute la vie chrétienne. Ce principe conduit souvent les Pères à parler de l'Eglise comme *mystère*. Cette conception est subtile et doit être justement comprise pour saisir la portée des textes patristiques. Henri de Lubac explicite ce point d'une manière éclairante :

« Ce mystère de l'Eglise n'est pas celui de quelque idéal ou de quelque réalité invisible, purement spirituelle, sans structure saisissable, mais celui d'une communion qui, tout au moins par un de ses aspects constitutifs, est une société visible, historique, organisée, douée d'un pouvoir de gouvernement »¹⁸.

Cette remarque judicieuse nous interdit donc de comprendre « l'Eglise spirituelle » des Pères comme une réalité éthérée ou encore comme une simple dimension eschatologique. Il n'y a pas de séparation entre la réalité de la vie présente et l'Eglise telle que Dieu la veut. Cette tension est primordiale pour une juste compréhension du mystère.

Une dernière remarque mérite d'être formulée avant d'entrer dans l'examen particulier de certains textes. Nous l'avons dit, lorsque nous entrons dans les écrits personnels des Pères, nous constatons une grande diversité d'expression sur la nature de l'Eglise. Deux constantes se dégagent pourtant : l'une plus christologique, l'autre plus trinitaire. La première est que les Pères sont à l'origine de la grande théologie de l'Eglise comme corps du Christ. L'explicitation des écrits pauliniens et les développements des liens entre Eucharistie et Eglise en sont les bases¹⁹. Ceci est en cohérence avec notre précédente affirmation sur l'aspect central de la foi : la foi de l'Eglise est avant tout la connaissance de Jésus, le Christ. La seconde constante est la mise en relation du mystère trinitaire et du mystère ecclésial²⁰.

¹⁸ Henri de LUBAC, *op. cit.*, p. 66-67.

¹⁹ Cf. Benoît-Dominique de LA SOUJEOLE, *Introduction au mystère de l'Eglise*, p. 32-33.

²⁰ Nous le verrons plus en détail dans le paragraphe suivant. Cf. *infra* numéro 1.2.1. p. 18.

Notons dès à présent que la place et les mentions de l'Esprit Saint sont importantes dans la théologie des Pères. Cette dimension essentielle (du fait de la place de l'Esprit Saint dans la Trinité et de son action dans l'Eglise) sera quelque peu mise de côté par la théologie occidentale postérieure, à tel point que Mgr Ignace Ziadé, archevêque maronite de Beyrouth, a pu déclarer au Concile que la théologie latine a quelque peu oublié que « le temps de l'Eglise, dans l'histoire du salut, est appelé par les Pères l'Economie de l'Esprit »²¹.

Ces quelques remarques sont loin d'être exhaustives, nous en convenons volontiers. Mais il nous semblait essentiel de les évoquer en préambule à l'étude des textes patristiques que nous nous proposons de donner. A présent, voyons comment se situe la question de l'unité de l'Eglise chez Cyprien de Carthage.

1.2. La théologie de Cyprien sur l'unité de l'Eglise.

1.2.1. *Ecclesia de Trinitate* dans la théologie précédant Cyprien

Nous l'avons dit en introduction à cette section, l'organicité du mystère chrétien a très vite conduit les théologiens et les pasteurs à considérer les liens étroits entre Eglise et Trinité. Pourtant, avant Cyprien, il ne semble pas que ces relations aient fait l'objet de développements systématiques. Bien entendu, plusieurs allusions ou déploiements peuvent être trouvés dans les différents documents qui sont à notre disposition. Il serait trop long d'en faire ici une recension exhaustive. Nous nous contenterons d'examiner les différentes propositions qu'Henri de Lubac met brièvement en exergue lorsqu'il veut introduire la notion de *Ecclesia de Trinitate*²². Cette courte enquête nous permettra de voir chez les théologiens majeurs de la première période patristique, les premières affirmations d'une ecclésiologie trinitaire.

²¹ Intervention à la deuxième session du Concile Vatican II sur l'œuvre de l'Esprit. Cité par Henri de LUBAC, *op. cit.*, p. 69.

²² Henri de LUBAC, « *Ecclesia de Trinitate* » in *Les Eglises particulières dans l'Eglise universelle*, coll. « Intelligence de la foi », Aubier-Montaigne, Paris, 1971, p. 193-196.

Irénée de Lyon

Une des premières affirmations sur la nature trinitaire de l'Eglise se trouve chez Irénée de Lyon. Cet auteur est remarquable pour nous car, comme le signale Paul Tihon²³, il est le premier auteur chrétien chez qui l'on trouve des éléments d'ecclésiologie articulés entre eux. Dans son traité contre les hérésies, l'évêque de Lyon aborde la nature de l'Eglise en la situant par rapport aux personnes divines :

« Car, au dessus de toute chose, il y a le Père, et c'est lui la tête du Christ ; à travers toute chose, il y a le Verbe, et c'est lui qui est la tête de l'Eglise ; en nous tous, il y a l'Esprit, et c'est lui l'eau vive octroyée par le Seigneur à ceux qui croient en lui avec rectitude, qui l'aiment et qui savent qu'il n'y a qu'un seul Dieu Père, qui est au dessus de toute chose, à travers toutes choses et en nous tous »²⁴.

Dans ce passage, en paraphrasant l'Ecriture²⁵, Irénée présente l'Eglise comme un corps dont le Verbe est la tête, de la même façon que le Père est la tête du Christ. Et l'Esprit, venant du Père et donné par le Fils, réside en chacun des fidèles qui forment l'Eglise. Le contexte immédiat de la citation est une discussion sur les relations entre création et Trinité, au plan visible et au plan invisible. La création est comprise dans une perspective trinitaire comme chemin de l'homme vers Dieu. C'est sur ce soubassement qu'apparaît la présentation ecclésiale d'Irénée. Remarquons que si les liens entre les différentes personnes trinitaires et l'Eglise sont décrits sur un mode analogique²⁶, ils ne sont pas présentés de manière systématique. De ceci, nous pouvons retenir qu'Irénée conçoit bien l'Eglise en relation avec le mystère trinitaire même s'il n'éprouve pas le besoin de développer plus avant cette notion²⁷.

²³ Cf. Paul TIHON, « Le sens de l'Eglise à l'âge des Pères » in Bernard SESBOUË (dir), *L'histoire des Dogmes. 3. Les signes du Salut*, Desclée, Paris, 1995, p. 370.

²⁴ IRENEE DE LYON, *Adversus Haereses*, V,18,2 (SC 153, p. 240-241).

²⁵ On reconnaîtra dans l'extrait des citations assez explicites de 1 Co 11, 3 (Le chef (κεφαλή) du Christ, c'est Dieu) ; Eph 5,23 (Le Christ est le chef (κεφαλή) de l'Eglise) ; Col 1, 18 (Il est aussi la tête du Corps, de l'Eglise), Jn 7,39 (Esprit promis comparé aux fleuves d'eau vive) ; et Eph 4, 6 (Le Père au dessus de tous et en tous).

²⁶ Nous employons le terme analogique dans le sens où Irénée semble bien établir une comparaison logique entre les deux réalités afin de les décrire. Le texte n'est pas construit comme une présentation systématique et analytique des relations des personnes trinitaires avec l'Eglise.

²⁷ Sur l'unité de l'Eglise et ses liens avec les personnes divines, en particulier l'Esprit Saint, voir Ysabel de ANDIA, « Irénée, théologien de l'unité », *NRT* 109 (1987), p. 44-48.

Clément d'Alexandrie

Peu après Irénée, Clément d'Alexandrie est pour nous un témoin appréciable. En effet, même s'il semble se préoccuper plus de l'image céleste de l'Eglise, il la présente dans son unicité et souligne l'importance de son unité :

« Alors que les sectes de l'hérésie sont multiples, il est manifeste qu'il n'y a qu'une seule Eglise véritable, à l'intérieur de laquelle sont unis ceux qui sont attirés vers l'unique Seigneur. En elle nous contemplons comme dans son image la nature de l'unité divine »²⁸.

Plusieurs thématiques sont présentes dans ce passage des *Stromates*. Tout d'abord, la tournure passive de la première phrase laisse apparaître l'idée d'un appel (divin ?) des croyants comme fondement de l'unité de l'Eglise. De plus, la seconde phrase situe clairement l'unité divine et l'unité ecclésiale dans un rapport d'image, comme si l'unité de l'Eglise reflétait l'unité de la Trinité. Pourtant, cette affirmation ne trouve pas de systématisation chez Clément qui ne donne jamais de l'Eglise une image développée.

On trouve d'autres passages évoquant cette idée mais seulement sous l'aspect de simples remarques. La plus souvent citée est cette déclaration lyrique :

« Quel étonnant mystère ! Il y a un seul Père de l'univers, un seul Logos de l'univers, et aussi un seul Esprit Saint, partout identique ; il y a aussi une seule vierge devenue mère, et j'aime l'appeler Eglise (...). Elle est en même temps vierge et mère, intacte en tant que vierge, pleine d'amour en tant que mère ; elle attire à elle ses petits enfants et les allaite d'un lait sacré, le Logos des nourrissons »²⁹.

Ici, Clément note que l'unicité de l'Eglise est à considérer en perspective de l'unicité de la Trinité. Elle est en outre la mère qui donne le *Logos* à ses enfants, indiquant par là une relation particulière en vue de l'unité.

Tertullien

Il faudra attendre Tertullien pour voir apparaître un peu plus d'explications sur le thème que nous étudions. Cela ne veut pas dire que ses textes soient toujours clairs, mais ils ont le mérite d'associer l'Eglise aux personnes divines en caractérisant les liens qui les

²⁸ CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, 7,17 (PG, 9, 552 AB). Cité et traduit dans H. de LUBAC, *op. cit.*, p. 194.

²⁹ CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Pédagogue*, III, XII, 98, 1 (SC 158, p. 185).

unissent. Si l'on exclut la période montaniste de Tertullien où il exaltera une « Eglise de l'Esprit », deux textes méritent d'être rapportés ici. Le premier est tiré du traité sur la prière :

« L'appellation de Père exprime la vénération et la puissance. En même temps le Fils est invoqué dans le Père (...) Mais la mère Eglise n'est pas oubliée non plus. Dans le Père et le Fils on reconnaît la Mère, par qui le nom du Père comme celui du Fils est garanti »³⁰.

Ici l'Eglise est présentée comme étant, en quelque sorte, l'instance d'authentification de la foi au Dieu Trinité. Notons que la présence de cette relation particulière est établie dans le traité sur la prière. Nous verrons que ce dernier semble avoir inspiré le traité de Cyprien sur *la prière du Seigneur*. Cela ne doit pas surprendre puisque la prière exprime, dans la communauté des croyants, la foi de l'Eglise.

Le deuxième texte remarquable se trouve dans le traité sur le baptême. L'Eglise y est présentée comme une mère qui engendre les croyants dans le bain de la nouvelle naissance. C'est elle qui soutient la prière de ses enfants adressée au Père. Cette thématique est développée en particulier pour assurer l'unité de l'Eglise contre les hérésies. Pour Tertullien, le fondement de cette unité reflète l'unité divine :

« Et cette triade de noms divins suffit pour fonder notre espérance. Et puisque le témoignage de la foi comme la garantie du salut ont pour caution les Trois Personnes, nécessairement la mention de l'Eglise s'y trouve ajoutée. Car là où sont les Trois, Père, Fils et Esprit-Saint, là aussi se trouve l'Eglise »³¹.

L'Eglise permet d'entrer en communion avec la Trinité : elle est en quelque sorte « l'instrument de la divinité », au sens où elle est le moyen par excellence de l'union des hommes avec Dieu³². Tertullien ne semble pas établir un lien intrinsèque entre l'unité divine et l'unité trinitaire mais on peut dire qu'il voit dans l'Eglise, le lieu d'habitation³³ de la Trinité dont une des principales caractéristiques est l'unité.

³⁰ TERTULLIEN, *De oratione*, 2. Cité et traduit dans H. de LUBAC, *op. cit.*, p. 194.

³¹ TERTULLIEN, *De baptismo*, 20,5 (SC 35, p. 96).

³² Pour les patrologues, l'expression « instrument de la divinité » se réfère en général à l'humanité du Christ, l'incarnation étant la réalisation du Salut. Toute proportion gardée, l'expression peut être employée ici pour désigner le rôle de l'Eglise puisque, pour Tertullien, la réalité de la chair du Christ et l'image paulinienne du corps entraînent une identification entre le Christ et l'Eglise. A ce propos, voir en particulier : Paul THION, « L'Eglise et la Trinité : Tertullien » in Bernard SESBOÛE (dir), *L'histoire des Dogmes. 3. Les signes du Salut*, p. 377.

³³ On pourrait rapprocher l'affirmation du *De baptismo*, de celle formulée dans le *De pudicitia* (21,16 – SC 394 p. 275) : « L'Eglise, au sens propre et éminent du terme, c'est l'Esprit lui-même, dans lequel est la trinité de l'unique divinité, le Père, le Fils et l'Esprit-Saint. C'est lui qui unit l'Eglise, qui, d'après le Seigneur, consiste en trois personnes ».

Cette ultime remarque nous conduit à préciser l'emploi du terme *unitas* chez Tertullien. Pour le fondateur du langage théologique latin, le terme est essentiellement attribué à la Trinité. René Braun note que Tertullien « a affecté *unitas* à l'unité interne et organique, en liaison avec le verbe *unire*, et qu'il s'en est servi avec cette valeur pour traiter du problème trinitaire »³⁴, utilisant *unio* et *unus* pour parler de l'unité numérique ou de l'unicité. En ce sens, nous pouvons dire avec Paul Mattéi qu'*unitas* « n'a pas chez Tertullien d'emploi ecclésiologique »³⁵. Notons simplement que lorsque, à plusieurs reprises, l'auteur parle d'*unitas* pour désigner l'unité de l'Eglise, cet emploi marque uniquement l'unité face au schisme, à l'hérésie ou tout ce qui fragmente l'Eglise (en ce sens il est exactement l'opposé de *scisma*)³⁶. Lorsqu'on sait l'influence que Tertullien aura sur Cyprien de Carthage, cette remarque trouve sa justification, car chez ce dernier, on observera un déplacement de l'emploi du terme de la Trinité vers l'Eglise.

1.2.2. Le traité *De Dominica oratione*

Cyprien en son temps

La vie du « second théologien africain », selon l'expression de Johannes Quasten, nous est bien connue par plusieurs sources³⁷. Un grand nombre de manuscrits rapportent son martyr, les *Acta proconsularia Cypriani*, ainsi qu'une *Vita Cypriani*³⁸ attribuée à Pontius, diacre de Cyprien, qui partagea la vie de l'évêque depuis son exil jusqu'à sa mort en 258³⁹. Jérôme en parle aussi abondamment dans son *De viris illustribus*. Nous nous ne donnerons ici que les principales indications nécessaires à une bonne compréhension des textes que nous considérerons. Pour plus de renseignements nous renvoyons aux excellentes introductions situées dans les éditions critiques des œuvres de Cyprien³⁷.

³⁴ René BRAUN, *Deus christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Etudes Augustiniennes, Paris, 1977, p. 69.

³⁵ Cf. Paul MATTEI, « Notes complémentaires sur quelques termes et notions clés de l'ecclésiologie de Cyprien » in CYPRIEN DE CARTHAGE, *L'unité de l'Eglise*, « Sources chrétiennes » 500, Cerf, Paris, 2006, p. 267.

³⁶ Cf. René BRAUN, *op. cit.*, p. 146 et Hélène PETRE, *Caritas*, Louvain, 1948, p. 334.

³⁷ Pour un exposé détaillé de sa vie et la critique des documents biographiques, on se rapportera avec intérêt à la présentation qu'en donne Johannes Quasten (*Initiation aux Pères de l'Eglise*, Tome II, Cerf, Paris, 1956, p. 403-452), ainsi qu'aux introductions des traductions de référence des traités de Cyprien par Michel Réveillaud (in CYPRIEN DE CARTHAGE, *L'oraison dominicale*, Presses Universitaires de France, Paris, 1964, p. 1-73) et par Paolo Siniscalco et Paul Mattéi (in CYPRIEN DE CARTHAGE, *L'unité de l'Eglise*, coll. « Sources chrétiennes » 500, Cerf, Paris, 2006, p. 9-21).

³⁸ Cf. PONTIUS, *Vita Cypriani*. On trouvera une traduction française dans *Trois vies, Cyprien, Ambroise, Augustin par trois témoins*, coll. « Les Pères dans la foi » 56, Migne, Paris, 1994, p. 21-51.

³⁹ Cette *Vita* se présente avant tout comme un panégyrique, ce qui lui confère peu de valeur historique. Ce qui implique qu'elle ne pourra être tenue comme source absolument fiable, notamment en ce qui concerne la datation des œuvres de Cyprien.

Caecilius Cyprianus est né en Afrique, probablement entre 200 et 210. Après une formation classique de rhéteur, où il montre un certain talent, il se convertit et reçoit le baptême dans l’Eglise de Carthage (en 245) dont il deviendra, peu de temps après, prêtre puis évêque (vers la fin de l’année 248 ou au début de 249). A cette époque l’Eglise d’Afrique prospère. La dernière persécution contre les chrétiens avait eu lieu sous Septime Sévère (193-211). Pendant cette trentaine d’années où la trêve semble se transformer en paix durable, l’Eglise d’Afrique voit son nombre de catéchumènes et de néophytes augmenter rapidement. Alors qu’au temps de Tertullien, on ne connaissait en dehors de Carthage que quatre ou cinq communautés, au milieu du III^e siècle, d’après la correspondance de Cyprien et le nombre d’évêques présents aux conciles de l’époque, il faut compter une centaine d’Eglises locales pour l’ensemble des provinces africaines⁴⁰.

Paradoxalement, ce temps d’expansion du christianisme correspond à un temps de crise pour l’empire romain. Le mouvement des peuples en Europe centrale et orientale, la pression perse en Syrie, la succession des empereurs romains assassinés et promus par l’armée, ne font qu’intensifier une crise politique et institutionnelle qui se transformera en une crise économique⁴¹. Même si Carthage ne subit directement ni les problèmes de la migration des « barbares », ni les guerres de frontières, l’Afrique proconsulaire est sujette à de violentes rébellions.

En 249, peu de temps après l’élection de Cyprien sur le siège de Carthage, l’armée romaine proclame empereur Cneius Messius Decius. Vers la fin de 249, Dèce impose à tous les habitants de l’Empire de sacrifier aux dieux par un édit dont, si nous ne connaissons pas la teneur exacte, nous pouvons supposer qu’il intervient pour réaffirmer l’unité de l’empire qui, comme nous l’avons dit, semble être gravement menacée. Cyprien se mit en lieu sûr (pendant environ quinze mois) tout en restant en contact régulier avec son peuple et son clergé par une abondante correspondance ; mais sa retraite ne fut pas unanimement acceptée. Il justifia les motifs de sa décision dans une lettre adressée au clergé de Rome, en mettant en avant le souci de préserver la paix de la communauté et de ne pas voir le troupeau errer sans pasteur⁴².

Déjà pendant son exil, puis à son retour, Cyprien dut faire face aux problèmes des renégats et des *lapsi*. Il se trouvera confronté également à une vive opposition de cinq prêtres, dont Novat à leur tête, contre son autorité. Ces tensions, déjà présentes au moment de son

⁴⁰ A ce sujet voir Michel REVEILLAUD, *op. cit.*, p. 2-3 et Paolo SINISCALCO, « Introduction » dans *L’unité de l’Eglise*, SC 500, p. 18-21.

⁴¹ Cf. Paolo SINISCALCO *op. cit.*, p. 10-14.

⁴² CYPRIEN DE CARTHAGE, *Epist.* 20. Une traduction française de la correspondance de Cyprien a été établie par le chanoine Bayard en 1925 ; c’est à cette édition que nous renvoyons. (Cf. SAINT CYPRIEN, *Correspondance*, Tome 1, Société d’édition des Belles Lettres, Paris, 1925, p. 53-55).

élection, ne feront que s'accroître à cause de l'exil choisi par l'évêque. Dans une lettre à Corneille⁴³, Cyprien décrit un Novat dans des traits durs et sans concession, cherchant la discorde. C'est lui qui, sans l'avis de l'évêque, et sans même l'en informer, a fait du laïc Félicissime un diacre, en cherchant à liguier une partie du peuple contre son pasteur légitime. Un schisme se produit, et Cyprien excommunie les rebelles. Sa décision est approuvée par le concile de 251. Cette épreuve trouvera un dramatique écho quelque temps plus tard, lorsque Novatien se fera consacrer évêque contre Corneille à Rome⁴⁴. C'est durant cette difficile période où l'unité de l'Eglise est fragilisée, tant au niveau local, qu'au niveau de l'ensemble de la chrétienté, que Cyprien va entreprendre la rédaction de trois traités desquels se dégage une visée commune : la nécessaire préservation de l'unité ecclésiale. De fait, le *De lapsis*, le *De Dominica oratione* et le *De Ecclesiae catholicae unitate* comportent tous, à leur mesure propre, cette caractéristique fondamentale.

Cette rapide mise en perspective de la vie de Cyprien montre combien le pasteur est soucieux de la vie de son peuple. Les circonstances expliquent en grande partie l'attention grandissante de l'auteur sur la grave question de l'unité. Nous laisserons de côté le problème spécifique des *lapsi* repentants pour nous concentrer en premier lieu sur le traité sur l'*Oraison dominicale* duquel est tirée la phrase : « *De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata* »⁴⁵. Ensuite, nous verrons dans quelle mesure cette affirmation se retrouve dans le *De Ecclesiae catholicae unitate* et comment nous pouvons caractériser la pensée de Cyprien sur ce sujet.

Essai de datation du traité sur l'oraison dominicale

L'édition critique du texte du *De Dominica oratione*, ainsi que sa traduction, ont été établies par Michel Réveillaud en 1964⁴⁶. C'est à partir de cet ouvrage que nous travaillons et que nous exposerons les principales données du traité.

Sa datation précise pose quelques difficultés – comme pour la plupart des textes cypriens. La plus ancienne indication sur les écrits de l'évêque de Carthage est la liste établie par le diacre Pontius dans sa *Vita Cypriani*⁴⁷. D'une manière rhétorique, il fait allusion, dans l'ordre : au *De habitu virginum*, au *De lapsis*, au *De Ecclesiae catholicae unitate*, puis au *De Dominica oratione* et enfin à l'*Ad Demetrianum*. Le témoignage de

⁴³ Cf. *Epist 52* (Editions de Belles Lettres, p. 125-128).

⁴⁴ Cf. Paolo SINISCALCO, *op. cit.*, p. 29-32.

⁴⁵ *Dom. Or.* 23.

⁴⁶ CYPRIEN DE CARTHAGE, *L'oraison dominicale*, Presses Universitaires de France, Paris, 1964, 213 p.

⁴⁷ Cf. PONTIUS, « Vie de Cyprien » in *Trois vies*, p. 30-31.

Pontius a souvent été le seul à être pris en compte pour la datation des écrits, partant du principe qu'il en donne une liste chronologique. C'est, par exemple, ce que fait Quasten en situant le traité sur l'unité de l'Eglise en mai 251 et, de ce fait, le traité sur la prière du Seigneur vers la fin 251 ou, au plus tard, au début de l'an 252. A ce propos, les études récentes tendent à reporter la fin de la rédaction du *De unitate* au mois de juillet 251⁴⁸ ; mais cette remarque ne bouleverse pas trop cette première datation.

Cependant Michel Réveillaud s'oppose à une telle chronologie. En effet, rien ne prouve que l'ordre énoncé par Pontius soit chronologique. D'autre part, en resituant le contenu de l'ouvrage dans le contexte agité de l'époque, Réveillaud pense pouvoir affirmer que le traité sur la prière est à situer antérieurement à celui sur l'unité de l'Eglise. Ce dernier fait visiblement référence à la crise provoquée par Novatien dans son opposition au pape Corneille. Or, il semble que, lorsque Cyprien parle des crises et des risques de divisions dans son *De Dominica oratione*, il parle uniquement au plan de l'Eglise locale, faisant implicitement référence aux actions entreprises par Novat et Félicissime. Voici les conclusions que tire Michel Réveillaud de son examen minutieux du texte :

« Nous croyons que les indices chronologiques fournis par l'étude interne du *De Dominica oratione* sont nets et suffisants, et nous permettent de dater le traité avec une précision certaine. La manière dont est traité le thème de l'unité nous contraint de remonter avant la naissance du schisme de Novatien ; donc avant le printemps 251. D'autre part, il n'est pas question du pardon qu'on peut donner aux *lapsi*. Mais la persécution a commencé. (...) Mais la vie de l'Eglise n'est pas encore dans la tempête. Les cultes ont lieu, l'eucharistie est célébrée quotidiennement. (...) La situation historique correspond exactement à celle qu'ont connue les Eglises d'Afrique au cours de la première partie de la persécution de Dèce. L'allusion aux *tormenta* nous situe dans la seconde partie du mois d'avril, en un temps où quelques confesseurs sont déjà devenus martyrs. Mais il ne faudrait pas descendre plus bas, puisque, les apostasies ne se sont pas encore produites. Quand il a quitté Carthage, Cyprien n'est pas resté inactif au fond de sa retraite. Il a rédigé le *De Dominica oratione* au cours des mois de janvier, février, mars et avril 250 »⁴⁹.

Cette interprétation nous paraît pertinente. Il semble à peu près évident que, si Cyprien avait été plongé dans les luttes provoquées par le schisme de Novatien, il aurait parlé de l'unité non pas seulement au niveau de l'Eglise locale mais explicitement au niveau de la

⁴⁸ Voir l'introduction de *L'unité de l'Eglise* (SC 500), p. 25.

⁴⁹ Michel REVEILLAUD, « Introduction » in CYPRIEN DE CARTHAGE, *L'oraison dominicale*, p. 38-39.

Catholica. Dans le *De Dominica oratione*, l'unité se réalise autour de l'autel et est considérée principalement comme la concorde des membres d'un même peuple. Cette inversion chronologique des écrits par rapport à l'ordre traditionnellement reçu devra nous conduire à considérer les différentes façons de parler de l'unité dans le traité sur la prière du Seigneur et dans celui sur l'unité de l'Eglise ; et en particulier sur l'origine de cette unité dans la Trinité. Nous examinerons cette question dans le paragraphe suivant⁵⁰.

Principales caractéristiques du traité

Essayons à présent de caractériser les destinataires pour qui l'évêque écrit. Si nous acceptons, avec raison nous semble-t-il, la chronologie rectifiée des écrits de Cyprien, nous nous situons donc pendant la période de l'exil. Le pasteur exprime régulièrement sa sollicitude à son peuple en lui envoyant de nombreuses lettres et des traités destinés à lui être lus pour son édification et pour aider les chrétiens à tenir bon dans leur foi en ces temps de persécutions. Le traité se présente comme un commentaire suivi du Notre Père qui sert de paradigme à toute prière chrétienne :

« Entre autres avertissements salutaires et préceptes divins dont notre Seigneur se sert pour œuvrer au salut de son peuple, se trouve la forme de la prière qu'il a lui-même communiquée ; car ce que nous demandons, c'est lui qui l'a enseigné, qui l'a appris. Celui qui nous a fait vivre nous a aussi montré comment prier ; c'est là en effet de cette miséricorde qui l'a poussé à nous accorder tant d'autres bienfaits »⁵¹.

A cause de son contenu pédagogique et des quelques analogies avec le traité *De oratione* de Tertullien⁵², le texte de Cyprien a vraisemblablement une portée catéchétique majeure. On comprend aisément cet aspect si on le rapproche des conditions pastorales de l'époque que nous avons déjà rappelées : le nombre important de conversions et de baptêmes entre les deux persécutions romaines. Dans ces circonstances, le traité sur la prière du

⁵⁰ Cf. *Infra* p. 36 : « Evolution de la notion dans le *De ecclesiae unitate* ».

⁵¹ *Dom. Or.* 2.

⁵² Concernant les rapports entre le *De Dominica oratione* de Cyprien et le *De oratione* de Tertullien, on se rapportera avec avantage aux indications de Michel Réveillaud (*op. cit.*, p. 3-7). Une certaine influence de l'œuvre de Tertullien ne peut être niée. Ne serait-ce que parce que Cyprien fréquente assidument « le Maître » dans de fréquentes lectures (Cf. Jérôme, *De viris illustribus*, 53 : « *Da mihi magistrum !* »). Mais là où le commentaire de la prière du Seigneur ne tient chez Tertullien qu'en un chapitre, il se déploie totalement chez Cyprien. De fait le pasteur carthaginois innove fondamentalement par rapport à son prédécesseur tant dans la forme que dans le fond. D'ailleurs les références explicites au texte de Tertullien sont uniquement au nombre de quatre (Réveillaud, p. 5).

Seigneur pourrait se présenter comme « une sorte de manuel du maître »⁵³ destiné à l'enseignement des prosélytes. Une nuance doit quand même être apportée à cette remarque. Aux vues du nombre important de références bibliques (implicites ou explicites) et de l'organisation interne du texte, le *De Dominica oratione* semble plus se rapprocher du commentaire biblique que du traité dogmatique.

Selon Michel Réveillaud⁵⁴, cette approche peut être affinée. Plusieurs éléments sont à prendre en compte, notamment le déroulement des liturgies eucharistiques africaines où, selon plusieurs témoignages⁵⁵, les catéchumènes étaient renvoyés immédiatement après le sermon et seuls les baptisés pouvaient prononcer ensemble le « Notre Père ». Ensuite, l'emploi récurrent des formules trinitaires dans le traité indique que les destinataires ont sans doute déjà été instruits de ce mystère. De ces trois points majeurs (dimension catéchétique, renvoi des catéchumènes et initiation avancée) nous pouvons déduire que le texte était lu aux néophytes dans les jours qui suivaient leur baptême. Après une étude détaillée de ces points, de la comparaison du vocabulaire et des traditions de l'époque, Michel Réveillaud conclut :

« D'autre part, saint Augustin nous apprend encore que les huit jours qui suivaient le baptême constituaient une période particulière de l'existence chrétienne. Pendant cette semaine, les nouveaux baptisés n'étaient pas encore mêlés aux autres membres. C'étaient des *neophyti*, ou les *recenter illuminati* : on leur donnait le nom *d'infantes*. (...) Nous croyons que les destinataires du *De Dominica oratione* sont ces *infantes* dont parle saint Augustin et dont l'existence remonte à coup sûr bien avant la fin du IV^e siècle »⁵⁶.

Le fait que les destinataires soient de nouveaux chrétiens revêt une importance singulière pour notre problématique. En effet, ils sont entrés dans l'Eglise par le bain de la nouvelle naissance et la formule trinitaire. C'est au nom de ce baptême, qu'ils peuvent appeler Dieu « Père » et « commencer à être fils »⁵⁷. Dans les circonstances de son éloignement nécessaire, l'évêque éprouve le besoin d'enseigner les néophytes sur leurs relations à Dieu et aux hommes ; la prière du Seigneur en est le support par excellence.

⁵³ Michel REVEILLAUD, *op. cit.*, p. 3.

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, p. 41-51.

⁵⁵ En particulier Augustin, *Sermo 49,8* (PL 38, 324) : « Après le sermon, le renvoi des catéchumènes va être prononcé. Les fidèles resteront et se rendront au lieu de la prière. Savez-vous jusqu'où il faudra aller, et la première prière qu'il conviendra de dire ? "Pardonnez-nous nos offenses, comme nous pardonnons" ; ayez tout d'abord à cœur de pardonner ; oui, ayez cela à cœur, car vous en viendrez à ces paroles de l'oraison dominicale » (traduction de Georges Humeau dans *Les plus beaux sermons de saint Augustin*, Tome 1, Etudes Augustiniennes, Paris, 1986, p. 202-203).

⁵⁶ Michel REVEILLAUD, *op. cit.*, p. 44.

⁵⁷ Cf. *Dom. Or.* 9.

Il ne faut pas oublier le trait commun de la plupart des écrits de Cyprien : son amour pour l'Eglise le pousse à vouloir maintenir debout le peuple de Dieu. Dans cette dynamique, la question de l'unité de l'Eglise tient une place remarquable. Si elle n'est pas un des aspects premiers du traité (ce qui impliquerait un long développement organisé), elle n'en reste pas moins un des fils conducteurs qui transparaît dans la trame du texte d'un bout à l'autre. Ainsi, au début du *De Dominica oratione*, le lecteur peut lire ce passage :

« Avant tout le docteur de la paix et le Maître de l'unité (*unitatis magister*) n'a pas voulu que la prière soit individuelle et privée, en sorte qu'en priant chacun ne prie que pour soi. Nous ne disons pas : Mon Père qui est aux cieux ; ni : Donne-moi aujourd'hui mon pain ; chacun ne demande pas que la dette lui soit remise à lui seul, et ce n'est pas pour lui seul qu'il sollicite de ne pas être induit en tentation et d'être délivré du Malin. Pour nous la prière est publique et communautaire ; et quand nous prions, nous intercédons non pour un seul mais pour tout le peuple, car nous, peuple tout entier, sommes un (*quia totus populus unum summus*). Le Dieu de la paix et le Maître de la concorde (*concordia magister*), qui a enseigné l'unité (*qui docuit unitatem*), a voulu qu'un seul prie pour tous, comme lui-même en un seul a porté tous les hommes »⁵⁸.

Ce court extrait nous renseigne sur plusieurs points. En premier lieu, nous remarquons que le Christ, initiateur de la prière du « Notre Père » est appelé « Maître de l'unité » et que le Père, lui qui a voulu qu'un seul – le Christ – porte tous les hommes, est qualifié de « Maître de la concorde » ; l'auteur enracine ainsi la propriété de l'unité et de la paix dans les personnes divines. De plus, l'unité est présentée comme un enseignement du Fils voulu par le Père. Elle est en quelque sorte un mystère de la Révélation. Cyprien place ici, en guise de prolepses, des thèmes qu'il développera tout au long du traité. On comprend bien aussi pourquoi la prière, et le « Notre Père » en premier, est le lieu où l'unité de l'Eglise se rend visible aux yeux des hommes.

Comme en une sorte d'inclusion, l'évêque de Carthage reprend le thème de l'unité lorsque, pour élargir la perspective de la prière du Christ, il évoque, vers la fin du traité, l'intercession auprès du Père pour ceux qui lui ont été confiés :

« Le Seigneur priait et intercédait non pour lui-même (...) mais pour nos péchés. (...) Plus tard, il a intercédé auprès du Père en notre faveur à tous quand il a dit : “Ce n'est point pour eux seulement que je prie, mais pour ceux qui par leurs paroles croiront en moi, afin que tous soient un ; qu'ils soient en nous,

⁵⁸ *Dom. Or.* 8. Le passage se situe juste avant le début du commentaire suivi du « Notre Père » (*Dom. Or.* 9).

comme toi Père tu es en moi et que je suis en toi”. (...) Mais prêtez attention au vœu de celui qui prie : que nous demeurions dans l’unité, comme le Père et le Fils sont un (*sic et nos in ipsa unitate maneamus*). Ceci peut nous faire comprendre combien grande est la faute de qui déchire l’unité et la paix (*qui unitatem scindit et pacem*), car c’est précisément pour éviter cela que le Seigneur a prié »⁵⁹.

Ici encore, deux traits nous semblent devoir être mis en exergue. Comme l’auteur l’avait déjà affirmé au chapitre 23 – nous le verrons bientôt⁶⁰ – l’unité du peuple ecclésial se fonde dans la Trinité. Dans ce passage, l’argumentation est intéressante car elle s’appuie sur une citation de l’évangile de Jean qui ne se retrouve dans aucun autre document de Cyprien⁶¹ – du moins dans ceux qui nous sont parvenus. A la différence de l’affirmation précédente (*Dom. Or. 23*), il semble qu’ici, le rapport entre unité du peuple et unité divine doive être compris comme étant analogique. En effet, dans la phrase de Cyprien, rien ne laisse penser qu’il y a un rapport d’identité ou de cause à effet entre les deux : l’auteur marque le constat d’une similitude des deux côtés sans qu’elle soit explicitée. L’accent est mis sur l’action priante du Christ comme garantie de l’unité du peuple. Le lecteur du traité retrouve ici l’idée de l’actualisation dans le peuple de la prière du Christ lorsqu’il se tourne vers Dieu.

Le second point réside dans la faute commise par celui qui brise l’unité et la paix. Au passage remarquons que, comme souvent chez l’auteur, les deux termes vont de pair : l’un et l’autre s’impliquent réciproquement. Celui qui œuvre pour déchirer ce pourquoi le Seigneur a prié, œuvre doublement contre Dieu : contre ce qu’il est (mystère d’unité sur lequel est fondée l’unité de l’Eglise) et ce qu’il veut que l’Eglise soit (un peuple unifié par lui). Cyprien reprendra la question de ce péché de manière plus développée dans le *De Ecclesiae unitate*.

Qu’il nous soit maintenant permis, après avoir tenté de montrer en quel sens le thème de l’unité pouvait être considéré comme un élément, sinon central, du moins essentiel du *De Dominica oratione*, d’aborder le passage précis qui sera repris par la constitution *Lumen gentium*.

1.2.3. « *De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata* »

C’est à la fin chapitre 23 du traité sur la prière du Seigneur que Cyprien va lier explicitement l’unité de l’Eglise et l’unité trinitaire. Dans son commentaire du « Notre Père »,

⁵⁹ *Dom. Or. 30*.

⁶⁰ Cf. *infra* p. 29.

⁶¹ Cf. M. REVEILLAUD, « Notes théologiques et historiques », in CYPRIEN, *L’oraison dominicale*, p. 200.

il explicite la question du pardon des offenses. C'est dans ce contexte immédiat qu'est affirmée l'origine divine de l'unité de l'Eglise :

« Mais le Seigneur a joint à cela une condition qui nous lie à un engagement précis : puisque nous demandons que nos dettes nous soient remises, nous-mêmes devons-nous remettre celles de nos débiteurs. (...) Dieu ordonne que ceux qui n'ont qu'un cœur et qu'une âme vivent en paix dans sa maison, et il veut que, baptisés, nous persévérions en ce qu'a fait de nous la seconde naissance. Nous, qui sommes enfants de Dieu, devons demeurer dans la paix de Dieu, et ceux dont l'esprit est un, doivent être un par l'âme et la pensée. C'est pourquoi Dieu ne reçoit pas le sacrifice de qui se complaît dans les dissensions ; il lui ordonne de s'éloigner de l'autel pour se réconcilier d'abord avec son frère. Car Dieu agrée les prières de ceux qui aiment la paix. Le plus grand sacrifice offert à Dieu, c'est notre paix, c'est notre concorde fraternelle ; car *par l'unité du Père, du Fils et de l'Esprit saint, le peuple est un (de unitate Patris et Filii et Spiritus sancti plebs adunata)* »⁶².

Il est intéressant de noter que le fondement de l'unité de l'Eglise est explicité dans le commentaire de la rémission des péchés. En effet, l'unité est tout à la fois don de la Trinité et fruit de la réconciliation entre les hommes et avec Dieu. Ceci rend d'autant plus grave la faute de celui qui tente de briser cette unité. Implicitement, il est rappelé aux chrétiens que l'unité du peuple auquel ils appartiennent est voulue par Dieu, réalisée dans la réconciliation de l'humanité dans le sacrifice du Christ et actualisée dans les sacrements de l'initiation.

Origine divine de l'unité

Il est clair que pour Cyprien, le fondement de l'unité de l'Eglise est la « tri-unité » de Dieu. Il reprendra ce thème dans le chapitre 30, nous l'avons vu⁶³. Mais, il s'agit ici plus d'une affirmation d'une vérité indiscutable que de la conclusion dogmatique d'une démonstration logique. Cette dernière remarque mérite d'être développée.

De fait, l'argument qui fait autorité arrive en conclusion, non seulement de la phrase sur le sacrifice de la paix, mais aussi de tout le chapitre sur la réciproque de la rémission des péchés. Il faudra donc prendre également en considération, le développement interne du paragraphe, en particulier sur le lien entre la faute qui sépare de la communauté et la réception

⁶² *Dom. Or.*, 23 (c'est nous qui soulignons).

⁶³ Cf. *supra* p. 29.

des sacrements du baptême et de l'eucharistie qui actualisent l'unité de l'Eglise. Mais dans l'immédiat, arrêtons-nous sur la formulation elle-même.

« *De unitate Patris et Filii et Spiritus sancti plebs adunata* ». La phrase est ciselée et percutante. Elle est originale dans l'œuvre de Cyprien et dans celles de ses prédécesseurs. Il est remarquable que l'évêque de Carthage n'ait pas repris cette formulation dans ses lettres ou ses autres traités. Faudrait-il en déduire, qu'en définitive, cette affirmation n'avait pas pour lui une portée si grande que celle que nous lui supposons ? Nous ne le pensons pas. En effet, si l'auteur n'a jamais reproduit cette formulation à l'identique, le thème de l'origine divine de l'unité de l'Eglise se retrouve dans d'autres écrits, et en particulier dans le *De Ecclesiae unitate*, nous le verrons. Le fait même qu'il revienne, par un autre chemin, à cette notion à la fin de l'ouvrage, nous indique qu'elle revêt une importance particulière. Cyprien sait bien l'importance de l'unité divine des Trois⁶⁴, c'est pour lui une règle de foi. Il constate en outre, la nécessaire unité du Corps du Christ, telle que Paul l'a décrite et telle que l'Eglise tente de la vivre depuis l'origine. L'unité dans l'Eglise doit donc nécessairement participer de ce paradigme divin de l'unité : l'Eglise se trouve décrite comme présence des Trois en leur unité.

Mais il semble qu'il s'agisse ici de bien plus que d'un rapport analogique. La Trinité est présentée comme le principe d'unification de l'Eglise comme en témoigne le verbe *adunare*. De plus, l'utilisation de la préposition « *de* » indique plus le moyen par lequel le peuple est unifié que la simple comparaison de deux réalités purement distinctes. Il y a donc bien pour Cyprien un rapport intrinsèque et transcendant entre la tri-unité de Dieu et l'unité de son peuple.

Unité, baptême et eucharistie

Il est un aspect de l'argumentation qui doit être aussi relevé : le mode par lequel l'unité est constamment réalisée dans le peuple. Certes, si le principe premier en est la Trinité divine, l'unité se réalise pour Cyprien dans l'économie sacramentelle de l'Eglise, et en particulier dans le baptême et l'eucharistie.

Dans le chapitre 23 que nous venons de citer, Cyprien parle de la condition dans laquelle nous a établi la « nouvelle naissance », c'est-à-dire le baptême, qui a fait de nous les membres du peuple de Dieu, dans la paix et la concorde fraternelle, unis en un seul cœur et une seule âme. On a souvent rapproché de ce texte ce passage du *De zelo et liuore* :

⁶⁴ Pour en être certain, il suffit de constater à quel point la notion est présente et développée chez Tertullien (Cf. René BRAUN, *Deus christianorum*, p. 142-167 et Joseph VOLINSKY, « Economie et théologie trinitaire chez Tertullien » in Bernard SESBOÛE (dir), *Histoire des dogmes*, Tome 1, Desclée, Paris, 1994, p. 186-233).

« Pense à ceci que seuls peuvent être appelés fils de Dieu, ceux qui font la paix, ceux qui, nés de Dieu et vivants sous la Loi, renvoient par leur union à la ressemblance de Dieu le Père et du Christ (*ad similitudinem Patris et Christi repondeant adunati*) »⁶⁵.

L'emploi dans ces formulations de dérivés du verbe *adunare* est frappant. De plus, la relation qui est d'abord en jeu est la relation entre le Père et le Christ, qui conduira à une thématique trinitaire (du Père et du Fils). L'auteur rapporte ici, par la naissance céleste caractérisant le baptême, la reproduction de la ressemblance divine dans l'unité du peuple des fils de Dieu. La même problématique se dégage dans les épîtres. Par exemple, à propos du baptême des hérétiques, voilà comment se prononce Cyprien :

« Mais quel est donc cet aveuglement, quelle est cette aberration, de ne point vouloir reconnaître l'unité de la foi, qui vient de Dieu le Père et de la tradition de Jésus-Christ, notre Seigneur et notre Dieu ? En effet, si l'Eglise n'est pas chez les hérétiques, parce qu'elle est une et ne peut se diviser, et si le Saint-Esprit n'est pas chez eux, parce qu'il est un et ne peut-être chez des profanes et des gens du dehors, à coup sûr le baptême, qui a la même unité (*quod in eadem unitate*), ne peut-être chez les hérétiques, puisqu'il ne peut être séparé ni de l'Eglise, ni du Saint-Esprit »⁶⁶.

Dans cet extrait, comme dans beaucoup d'autres, l'*unitas* pour le Carthaginois, c'est tout autant unité qu'unicité ; elles s'appellent l'une l'autre. L'unicité du baptême, comme de l'Eglise, repose sur l'unicité des personnes divines. De ce fait, l'union à l'Eglise est une véritable unicité qui renvoie à l'unité divine. Cyprien ne semble pas parler, dans ses différents écrits, de l'unité trinitaire à propos de l'Eglise en dehors de ce contexte baptismal. C'est donc la réflexion sur le baptême, donné dans l'Eglise, qui nous fait naître comme fils de Dieu, qui amène Cyprien à faire remonter la source de l'unité de l'Eglise dans l'unité des trois personnes divines – la formule trinitaire du baptême est sans-doute à l'origine de la réflexion. Pour résumer cette affirmation, nous pouvons dire avec Adrien Demoustier « que là est l'essentiel de la doctrine de Cyprien : renaissance (et résurrection), participation à l'unité de Dieu par l'action de l'unique Eglise »⁶⁷. Mais l'unité acquise par le baptême est encore

⁶⁵ *Zel.* 18 (CSEL, III, 1, 342, 7 ; SC 519 p.110-113). Nous citons ici la traduction des Sources chrétiennes. Hélène Pétré en avait proposé une autre qui peut éclairer la compréhension : « Considère que ceux-là seuls peuvent être appelés fils de Dieu qui sont pacifiques, qui, par leur naissance céleste, et selon le commandement divin, reproduisent la ressemblance du Père et du [Christ] en ne faisant plus qu'un » (H. PETRE, *Caritas*, p. 330 note 3).

⁶⁶ *Epist.* 74,4.

⁶⁷ Adrien DEMOUSTIER, « L'ontologie de l'Eglise selon saint Cyprien », *RSR* 52 (1964), p. 563.

inchoative. Les baptisés commencent à être fils⁶⁸ mais l'unité est vraiment constituée dans l'eucharistie.

De fait, dans le chapitre 23 de *l'Oraison dominicale*, l'allusion implicite à l'évangile selon saint Matthieu⁶⁹ rapatrie de manière subtile la question de l'eucharistie. A plusieurs reprises au cours du traité, Cyprien a parlé de l'eucharistie comme du lieu par excellence de l'unité⁷⁰. C'est d'ailleurs dans ce cadre qu'il aborde le thème pour la première fois dans le *De Dominica oratione* :

« Et quand dans l'unité (*in unum*) nous nous rassemblons avec les frères, et que nous célébrons les sacrifices divins avec le prêtre de Dieu, nous devons nous rappeler ce qu'est la réserve et la modestie »⁷¹.

Plus loin, lorsqu'il commentera le passage : « Donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien », il interprétera la parole du Seigneur en lien avec l'eucharistie et l'unité du Corps du Christ :

« En effet le Christ est le pain de vie ; et ce pain n'appartient pas à tous, mais il est nôtre. De même que nous disons "Notre Père", parce qu'il est le Père de ceux qui le connaissent et qui croient, de même nous disons "notre pain", parce que le Christ est le pain de ceux qui, comme nous, sont conjoints à son corps. Nous demandons que ce pain nous soit donné chaque jour, de peur que nous, qui sommes en Christ et recevons quotidiennement son eucharistie comme nourriture du salut, ne soyons arrêtés par quelque grave péché ; excommuniés et proscrits, le pain céleste nous serait alors interdit, et nous serions séparés du corps du Christ. (...) Voilà pourquoi chaque jour nous demandons que notre pain, c'est-à-dire le Christ, nous soit donné, afin que nous demeurions en Christ, que par sa sanctification nous recevions la vie, et que nous ne soyons pas disjoints de son corps »⁷².

C'est donc dans l'unité que le peuple se rassemble pour célébrer l'eucharistie, elle-même lieu d'authentification, d'actualisation et de vérification de l'unité du corps du Christ.

⁶⁸ *Dom. Or.* 9 : « L'homme nouveau, régénéré et rendu à son Dieu par la grâce divine, en premier lieu dit "Père", car désormais il est devenu fils (...). Celui qui a commencé à croire en son nom et à devenir fils de Dieu doit donc avant tout rendre grâce pour ce qu'il est fils de Dieu et doit le confesser ».

⁶⁹ Mt 5, 23-24 : « Quand donc tu présentes ton offrande à l'autel, si là tu te souviens que ton frère a quelque chose contre toi, laisse là ton offrande, devant l'autel, et va d'abord te réconcilier avec ton frère ; puis reviens, et alors présente ton offrande ».

⁷⁰ Nous ne rencontrons pas dans le *De Dominica oratione* l'expression « *sacramentum unitatis* » que Cyprien utilisera pour désigner l'eucharistie dans le *De Unitate* un an plus tard (Cf. *Un* 7). Néanmoins, cette doctrine de Cyprien est déjà présente dans ce traité.

⁷¹ *Dom. Or.* 4.

⁷² *Dom. Or.* 18.

En mettant ces deux passages (*Or. Dom.* 4 et 18) en parallèle avec le chapitre 23, nous constatons à quel point unité, paix, concorde et eucharistie se renvoient les unes aux autres dans la pensée de l'évêque de Carthage. En tant que sacrifice offert au Père par le Fils et dans l'Esprit, l'eucharistie est reçue comme le don du Christ lui-même et par là-même, elle est le lieu où se réalise pleinement l'unité du peuple.

Un autre indice caractéristique de ces liens particuliers entre unité, Trinité et eucharistie réside dans l'emploi singulier du verbe *adunare*. Ceci nous conduit à présent à examiner plus en détail le vocabulaire que Cyprien utilise pour parler de l'unité (divine et ecclésiale).

Notes sur le vocabulaire employé par Cyprien

Comme le souligne Hélène Pétré dans son étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne, « pour exprimer [la notion d'unité] assez étrangère aux morales antiques, essentielle au contraire au christianisme, on a eu recours à un vocabulaire nouveau et peu classique »⁷³. C'est un fait que les auteurs antiques non chrétiens, n'ont jamais pensé l'unité du peuple comme aboutissement sociétal, c'est-à-dire comme une nécessité impérieuse induite par le fait de vivre ensemble. Or dès l'origine, les chrétiens ont aspiré à réaliser dans l'Eglise une unité profonde. Nous avons déjà vu que chez Tertullien⁷⁴, la notion d'unité divine est rendue par le mot *unitas*, qui veut traduire l'unité de la nature et non pas d'abord l'unité de l'individu (unité numérique). Cyprien le reprendra comme un refrain en l'appliquant à l'Eglise dans le *De Ecclesiae catholicae unitate*. Cet emploi aura une grande postérité dans la langue chrétienne latine, nous le verrons plus loin.

Ici, pourtant, ce n'est pas ce terme que choisit Cyprien pour parler de l'unité divine de l'Eglise. Il emploie au chapitre 23 le verbe *adunare* dans sa forme participe (*adunatus*). Ces mots n'appartiennent pas à la langue classique et il semble que Cyprien soit le premier auteur chrétien à les appliquer à l'Eglise⁷⁵. Néanmoins, il ne les crée pas ; le terme se retrouve

⁷³ Hélène PETRE, *Caritas*, p. 320.

⁷⁴ Cf. *supra* p. 22.

⁷⁵ Cf. Hélène PETRE, *op. cit.*, p. 329-332 et Michel REVEILLAUD, « Notes théologiques et historiques », p. 192. Réveillaud note cependant que Tertullien est le premier à employer le verbe *adunare* dans le traité sur *La pudicité* (V, 9. Cf. SC 394). Cependant il est utilisé par ce dernier non pour désigner l'unité des fidèles mais pour caractériser la connexion étroite entre plusieurs crimes autour de l'adultère. L'emploi est bien différent de celui qu'en fera Cyprien pour évoquer l'unité mystique réalisée dans l'Eglise (*adunare*, cf. *Zel.* 17 et 18 ; *Epist.* 20,3 ; *adunatio*, cf. *Epist.* 60, 1 ; *Epist.* 62, 1 ; *Epist.* 69,5 ; etc.).

dans la version latine de la Bible et il semble appartenir à la langue liturgique⁷⁶ comme le confirment certains emplois de Cyprien dans les lettres ; par exemple :

« En effet, comme le Christ nous portait tous, qu'il portait nos péchés, nous voyons que l'eau figure le peuple, le vin le sang du Christ. Quand donc dans le calice l'eau se mêle au vin, c'est le peuple qui se mêle avec le Christ (*Christo populus adunatur*), et la foule des croyants qui se joint et s'unit à celui en qui elle croit. Ce mélange, cette union du vin et de l'eau dans le calice du Seigneur est indissoluble. De même l'Eglise, c'est-à-dire le peuple qui est dans l'Eglise, et qui fidèlement, fermement, persévère dans la foi, ne pourra jamais être séparée du Christ, mais lui restera attachée par un amour qui des deux ne fera qu'un. Mais quand on consacre le calice du Seigneur on ne peut offrir l'eau seule, pas plus qu'on ne peut offrir le vin seul. Car si on offre le vin seul, le sang du Christ est présent sans nous ; si l'eau est seule, voilà le peuple sans le Christ. Au contraire quand l'un est mêlé à l'autre et que, se confondant (*adunatione confusa*), ils ne font plus qu'un, alors le mystère spirituel et céleste s'accomplit. Le calice du Seigneur n'est donc pas plus la seule eau ou le vin seul, sans mélange des deux, que le corps du Seigneur ne peut-être la farine seule ou l'eau seule sans le mélange des deux (*adunatum*) et sans leur union pour composer du pain. Par là encore se trouve figurée l'unité du peuple chrétien (*populus adunatus*) : de même que les grains multiples réunis, moulus et mêlés ensemble, font un seul pain, ainsi dans le Christ qui est le pain du ciel, il n'y a, sachons-le bien, qu'un seul corps, avec lequel notre pluralité est unie (*numerus et adunatus*) et confondue »⁷⁷.

Ce long passage de la lettre 63 concorde bien avec la théologie mise en avant dans le traité sur la prière du Seigneur, particulièrement dans le commentaire sur le pain eucharistique. On constatera une ressemblance frappante avec la célèbre prière d'action de grâce de la *Didachè*⁷⁸ qui évoque le rassemblement de l'Eglise répandue sur toute la terre en allusion au rassemblement des grains sur les collines qui viennent former un seul pain.

Adunare, c'est donc unir jusqu'à ne faire plus qu'un, c'est « réduire à l'unité ». Le peuple chrétien est un *populus adunatus* ou, mieux encore une *plebs adunata*, c'est-à-dire uni dans sa pluralité et dans une même nature. La proximité avec le langage eucharistique montre

⁷⁶ Pour une étude détaillée de l'emploi du verbe *adunare* en contexte liturgique, et notamment chez Cyprien, voir J. GRIBOMONT, « *Ecclesiam adunar* », *Recherches de théologie ancienne et médiévale* XXVII (1960), p. 20-28.

⁷⁷ *Epist.* 63, 13.

⁷⁸ *Didachè* 9,4 (SC 248 p. 176-177). De cette comparaison, nous voyons qu'*adunare* semble correspondre au verbe grec συνάγω.

que l'unité du peuple exprimée par Cyprien découle de l'unité de la Trinité et qu'elle est réalisée de manière sacramentelle dans le pain eucharistique partagé en Eglise.

1.3. Mise en perspective de l'ecclésiologie trinitaire de Cyprien

Si important que soit le traité *De Dominica oratione* pour notre étude, il serait négligent de ne s'en tenir qu'à son propos pour avoir une vision suffisamment objective de l'unité de l'Eglise pour Cyprien de Carthage. Nous avons eu l'occasion de citer à plusieurs reprises l'abondante correspondance qu'il a produite. Il nous faut maintenant examiner comment l'origine de l'unité de l'Eglise est traitée dans l'œuvre la plus connue de Cyprien : le *De Ecclesiae catholicae unitate*. Nous tâcherons ensuite de ressaisir les principales conclusions que nous pouvons tirer de cet examen de la question de l'unité divine de l'Eglise chez l'évêque de Carthage.

1.3.1. Evolution de la notion dans le *De ecclesiae unitate*

Pour étudier le texte sur l'unité de l'Eglise, nous proposons de procéder en trois étapes. Dans un premier temps, nous présenterons rapidement le traité, en donnant les points essentiels à sa compréhension. Puis nous verrons quels sont les passages les plus caractéristiques à propos de notre sujet et enfin nous examinerons comment Cyprien rapatrie dans son ecclésiologie le vocabulaire et les démonstrations que Tertullien avait employés avant lui pour parler de la Trinité.

Présentation du texte

Nous ne pouvons donner ici une entière présentation du traité ; nous nous permettons de renvoyer à l'introduction de Paul Mattéi et Paolo Siniscalco⁷⁹ dans l'édition du texte dans la collection des « Sources chrétiennes ». Nous ne donnerons ici que les principales indications rendues nécessaires pour une juste approche du texte.

La lettre 54 de Cyprien nous permet de fixer le *terminus ante quem* de la rédaction de l'ouvrage puisque l'évêque y indique à la fin qu'il a fait parvenir au clergé de Rome le *De*

⁷⁹ Cf. SC 500, p. 22-141.

lapsis et de *De unitate*. Les dernières recherches tendent à reporter la rédaction de la lettre 54 vers le milieu de l'an 251. De plus, selon la grande majorité des spécialistes⁸⁰, le traité viserait non seulement les responsables du schisme avec l'Eglise de Carthage (Novat et Félicissime) mais aussi Novatien. Cela implique que le *De unitate* n'a pu être écrit avant le printemps 251. Il est donc raisonnable de fixer sa rédaction à la fin du printemps ou au début de l'été 251.

Le contenu de cet ouvrage de Cyprien indique qu'il est né des exigences dictées par la vie concrète de l'Eglise de Carthage. Il est donc naturellement adressé à ses fidèles en proie au risque de la division. Le texte prend d'ailleurs, par endroits, plus les allures d'un sermon que la structure d'un traité dogmatique. Pourtant, sa grande diffusion dans la chrétienté – déjà en son temps, il l'envoya lui-même à l'Eglise de Rome – peut laisser penser qu'il s'adresse à tous les croyants bien au-delà des limites de l'Eglise de Carthage.

Le trait principal du texte est l'éloge de l'unité de l'Eglise. Paul Mattéi l'a bien résumé lorsqu'il affirme :

« La caractéristique qu'est l'unité ne naît pas d'un désir des hommes ou de leurs efforts, touchant le dessein de Dieu : que l'Eglise soit une est la volonté de Dieu, la volonté du Christ »⁸¹.

C'est dans ce contexte que va se déployer l'argumentation de Cyprien. Intéressons-nous à présent à l'origine de l'unité de l'Eglise telle qu'il la présente dans le traité.

L'origine de l'unité de l'Eglise

Remarquons tout d'abord que, nulle part dans le traité, la formule lapidaire du *De Dominica oratione* (« *De unitate Patris et Filii et Spiritus sancti plebs adunata* ») n'apparaît. Ici, l'auteur préfère utiliser abondamment le terme d'*unitas* et ses dérivés qui reviennent comme un refrain. Néanmoins, le fond de la thèse se retrouve quand même. La question de l'origine de l'unité de l'Eglise apparaît principalement aux chapitres 5 et 6. Nous réserverons pour l'instant l'examen du chapitre 5, car il ne peut être compris qu'à la lumière des écrits de Tertullien.

Dans l'immédiat, examinons le passage du chapitre 6 à partir duquel le paradigme trinitaire est expliqué. On retrouve dans cette section du *De unitate* des accents assez

⁸⁰ Cf. *Ibid.*, p. 31-35 et 81-88.

⁸¹ Paolo SINISCALCO, « Aspects théologiques » in *L'unité de l'Eglise*, SC 500, p. 66.

similaires de ceux du *De Dominica oratione* (*Dom. Or.* 30)⁸². Il nous paraît important de citer un long passage pour comprendre le propos :

« Il est impossible de rendre adultère l'épouse du Christ, rien ne vient endommager sa pudeur (...). Quiconque se sépare de l'Eglise pour s'unir à l'adultère se retranche des promesses faites à l'Eglise, et il n'accèdera pas aux récompenses que dispense le Christ s'il quitte l'Eglise du Christ : il est un étranger, un sacrilège, un ennemi. On ne peut plus avoir Dieu pour Père si l'on n'a pas l'Eglise pour Mère. (...) Le Seigneur nous a averti en ces termes : "*Qui n'est pas avec moi est contre moi, et qui n'amasse pas avec moi dilapide*". Celui qui brise la paix et la concorde du Christ agit contre le Christ, celui qui amasse ailleurs que dans l'Eglise dilapide l'Eglise du Christ. Le Seigneur déclare : "*Le Père et moi nous sommes un*", et il est encore écrit à propos du Père, du Fils et de l'Esprit Saint : "*Et les trois sont un*" (*Et tres unum sunt*). Y a-t-il quelqu'un pour croire que cette unité (*hanc unitatem*), qui a pour origine la solidité de Dieu et dont la cohésion repose sur les mystères célestes (*sacramentis caelestibus*), peut-être déchirée dans l'Eglise, peut-être mise en morceau parce que des volontés en conflit cherchent à la briser ? Celui qui ne garde pas cette unité ne garde pas la loi de Dieu, ne garde pas la foi au Père et au Fils, ne garde pas la vie et le salut »⁸³.

Pour l'auteur, il apparaît clairement que la racine de l'unité de l'Eglise réside en Dieu, un et trine, et est réalisée dans l'économie sacramentelle qui en garantit la cohésion. La forme rhétorique de l'interrogation « Y a-t-il quelqu'un... ? » insiste sur le fait que l'unité n'est pas sociologique mais bien essentielle et/ou ontologique : elle ne réside pas en un vouloir humain mais en un vouloir divin qui la constitue comme propriété indissociable de la nature de l'Eglise. De ce fait, seul celui qui réside dans l'Eglise, qui participe légitimement aux sacrements (mystères célestes) est en communion avec Dieu. Paul Mattéi fait aussi valoir, dans une note sur le texte, que la formulation au neutre de *unum*, dans l'expression « *Et tres unum sunt* », marque bien une signification organique et non pas numérique⁸⁴.

Cyprien ne se contente pas de citer un passage biblique mais il en donne toute une exégèse. En effet, en 1 Jn 5,8 ce sont l'Esprit, l'eau et le sang qui sont un dans le témoignage qu'ils rendent au Christ. Cyprien interprète et cite ce passage en l'appliquant à la Trinité pour

⁸² Cf. *supra* p. 28.

⁸³ *Un.* 6.

⁸⁴ Paul Mattéi note à propos de *Un.* 6,14 : « Or, chez Tertullien (*Prax.* 22,10-11), et en général dans l'expression grammaticale de la triadologie grecque (GREG. NAZ., *Or.* 31,9) et latine (HILAIRE, *Trin.* 10,19), le neutre signifie l'unité (de substance) et le masculin l'unicité (de personne) », in CYPRIEN DE CARTHAGE, *L'unité de l'Eglise*, SC 500, note 5, p. 189-190.

appuyer son propos⁸⁵. Il n'en reste pas moins que l'organicité de l'unité est ici la pointe de l'affirmation, tant dans la Trinité que dans l'*unitas* de l'Eglise.

Voyons à présent, dans le détail, le texte du chapitre cinq du *De unitate* qui nous permettra de voir l'évolution terminologique qu'opère Cyprien par rapport à Tertullien.

Déplacements terminologiques de Tertullien à Cyprien

En tentant de répondre à la question de l'unité face au schisme, non plus seulement sur un plan juridique comme il l'a fait au chapitre quatre, mais sur un plan plus théologique, Cyprien va développer au chapitre cinq du *De unitate*⁸⁶ une argumentation sur l'unité de l'Eglise dans la diversité des évêques en utilisant des métaphores.

« L'épiscopat est un, et chaque évêque en tient une partie en indivision. L'Eglise est une, tout en devenant une multitude quand elle s'élargit par la croissance que lui procure sa fécondité : c'est de cette manière que les rayons du soleil sont multiples mais sa lumière est unique, que les branches d'un arbre sont multiples mais son tronc unique, bien planté sur une racine qui tient bon, et que, lorsque d'une fontaine unique l'eau s'écoule en d'innombrables ruisseaux, bien que leur profusion apparaisse dispersée à cause de la générosité d'une abondance débordante, leur unité est malgré tout préservée dans leur source. Sépare du corps du soleil un de ses rayons, l'unité de sa lumière ne se laisse pas diviser ; casse à l'arbre une branche, la branche cassée ne pourra bourgeonner ; coupe de la fontaine un ruisseau, après la coupure il s'assèche. De même l'Eglise, inondée de la clarté du Seigneur, étend ses rayons à travers toute la terre et c'est pourtant une unique lumière qui partout se répand sans que l'unité du corps soit divisée ; elle déploie ses branches sur le monde entier grâce à la surabondance de sa fertilité ; elle étale largement des ruisseaux au flot généreux pourtant il n'y a qu'une source et une origine, et une mère unique riche des fruits renouvelés de sa fécondité : de son enfantement nous recevons la naissance, de son lait la nourriture, de son Esprit la vie⁸⁷ ».

Apparemment, dans cette fin du chapitre cinq, rien ne laisse supposer que l'unité ecclésiale ait, pour l'instant, un lien intrinsèque avec la tri-unité de Dieu. Ce n'est

⁸⁵ A propos de cette exégèse, en lien avec la possibilité d'un ajout dans le texte latin de la Bible connu de Cyprien, voir la note 1 dans le texte de SC 500, p. 190-191.

⁸⁶ Le lecteur averti du *De unitate* sait qu'il existe une discussion serrée depuis le XVII^e siècle autour des deux versions du texte des chapitres 4 et 5 : le *Primacy Text* et le *Textus Receptus*. Nous n'entrerons pas dans le débat puisque le passage qui nous intéresse est commun aux deux sources. Pour plus de renseignements sur la question, voir Paolo SINISCALCO, « La double rédaction » dans *L'unité de l'Eglise*, SC 500, p. 89-101.

⁸⁷ *Un. 5.*

explicitement qu'au chapitre suivant, nous l'avons vu, que Cyprien affirmera le lien intrinsèque entre les deux. Or, les comparaisons naturelles dont use le Carthaginois, ne sont pas inédites dans la tradition latine. Tertullien, son maître, les avait déjà utilisées dans l'*Aduersus Praxean*⁸⁸. Les images de la lumière et des rayons, de l'arbre et des branches, de la fontaine et des ruisseaux ont servi à Tertullien à expliquer comment le Fils et l'Esprit pouvaient sortir du Père pour venir dans le monde sans détruire l'unicité et l'unité divine. L'application ecclésiologique qu'en fait Cyprien n'est donc pas neutre. En attribuant les comparaisons trinitaires de son maître à l'Eglise, Cyprien prépare son lecteur au fait qu'il faut rechercher l'unité du peuple de Dieu non dans sa dimension institutionnelle mais dans la nature même de Dieu. En tout état de cause, le parallélisme volontaire des argumentations entre l'*Aduersus Praxean* et le *De unitate* est audacieux et quelque peu surprenant. Il dispose le lecteur à l'intention cyprianique de fonder l'origine de l'unité de l'Eglise dans le mystère trinitaire, ce qui en fait une caractéristique inaliénable de sa nature, y compris dans son déploiement juridique et institutionnel.

1.3.2. Conclusion : quelques repères dans l'ecclésiologie de Cyprien

Le moment est venu de ressaisir l'essentiel de l'étude que nous avons entreprise sur la question de l'origine de l'Eglise chez l'évêque de Carthage. Cyprien est avant tout un pasteur soucieux de son peuple. Et si les conditions politiques l'ont contraint à l'exil pendant quelque temps, il est resté proche de son troupeau par de fréquentes lettres afin de soutenir sa foi dans ces périodes troublées. Confronté à la persécution et aux inévitables chutes de certains membres de son peuple d'une part, et d'autre part aux schismes provoqués par ceux dont l'ambition prévaut sur le bien de l'Eglise, Cyprien se doit de préserver la nécessaire unité de l'*Ecclesia*. Il ne faut pas sous-estimer l'importance des circonstances historiques et pastorales dans lesquelles est plongé le pasteur de l'Eglise. Ce sont elles qui vont obliger Cyprien à expliciter et affirmer l'importance vitale de l'unité. C'est ainsi que ses trois œuvres principales : le *De lapsis*, le *De Dominica oratione* et le *De Ecclesiae catholicae unitate*, seront constituées dans une atmosphère commune. Même si la pensée de l'évêque n'est pas monolithique, et si elle s'exprime selon des modalités différentes en fonction des écrits, il se dégage de son œuvre une certaine constance dans l'élaboration de sa pensée.

⁸⁸ Cf. TERTULLIEN, *Aduersus Praxean*, 8, 5-7 (CSEL 47 p. 238 s.).

L'origine divine de l'unité de l'Eglise

Les liens entre Eglise et Trinité ne sont pas une invention de Cyprien. Déjà ses prédécesseurs avaient évoqué cette proximité étroite entre le mystère trinitaire et le mystère ecclésial, mais sans jamais en donner une description organisée ou systématique. L'originalité de Cyprien est d'affirmer l'origine trinitaire de l'unité de l'Eglise et de le faire de manière récurrente. Nous avons pu examiner deux passages explicites dans le *De Dominica oratione* (*Dom Or.* 23 et 30), un central dans le *De ecclesiae Unitate* (*Un.* 6), ainsi qu'un autre allusif mais déterminant dans l'utilisation des métaphores de Tertullien (*Un.* 5). L'Eglise est le peuple unifié par l'unité du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint. Elle est une de part sa nature et non par la volonté des chrétiens qui la composent. Elle est ainsi établie par la volonté divine et non par des volontés humaines. Elle est en quelque sorte un mystère de la Révélation en tant qu'elle est voulue par le Père, enseignée et réalisée par le Fils dans l'Esprit.

Unité de l'Eglise locale et universelle

Pour Cyprien, il ne fait aucun doute que le lien intrinsèque entre la tri-unité de Dieu et l'unité indivisible de l'Eglise se vérifie tant au niveau de l'Eglise locale sous la conduite de l'évêque qu'au niveau de la *Catholica*, c'est-à-dire, en quelque sorte l'Eglise universelle⁸⁹. A ce titre, la distinction des ouvrages est intéressante.

D'après son contenu, le traité sur l'oraison dominicale est visiblement adressé au peuple de Carthage. Lorsque Cyprien évoque les risques de tensions ou de séparations d'avec la communauté, il se situe principalement dans la conception d'un peuple uni autour de son pasteur (Pour les différents spécialistes, Novat et Félicissime sont clairement visés). De même, dans son commentaire suivi des paroles du Seigneur, la prière et l'eucharistie sont évoquées dans le contexte réel de l'assemblée locale, autour du prêtre et de l'autel. Dans cette optique, la phrase « *De unitate Patris et Filii et Spiritus sancti plebs adunata* » renvoie explicitement à l'unification du peuple de Dieu dans l'Eglise particulière autour de l'évêque.

Il en va un peu différemment dans le traité sur l'unité de l'Eglise. En effet, même s'il est d'abord adressé au peuple de Carthage, le texte fait implicitement référence aux dissensions ressenties dans la *Catholica* (Cf. le problème lié au schisme de Novatien). Dans ce contexte difficile, Cyprien appuiera volontairement sur l'unité originée dans la nature

⁸⁹ Nous n'avons pas étudié précisément la conception cyprianique de l'Eglise particulière et de l'Eglise universelle. Ces deux termes d'ailleurs sont contemporains et ne se retrouvent pas dans le vocabulaire employé par l'évêque de Carthage. Il n'en reste pas moins que Cyprien a conscience de ces deux niveaux d'existence de l'Eglise. C'est pourquoi nous préférons le terme de *Catholica* dont Cyprien use volontiers pour désigner la communion des Eglises et des évêques.

divine et sur la maternité de l'Eglise. Il montre, en appliquant à l'Eglise les métaphores de l'unité trinitaire chez Tertullien, comment elle est une tout en ayant en son sein une multiplicité d'évêques et comment cette unité se manifeste dans l'unicité de la communion de tous ceux qui dépendent d'une même origine.

Unité de l'Eglise et l'économie sacramentelle

Dans les deux cas que nous venons de résumer, il est indéniable que c'est la réflexion sur le baptême qui a conduit Cyprien à établir l'unité de l'Eglise dans l'unité trinitaire. Le fait que le *De Dominica oratione* ait pour destinataires en priorité les néophytes montre combien cet aspect est premier dans le souci pastoral de l'évêque. L'enfantement dans le bain de la nouvelle naissance par la formule trinitaire établit les chrétiens dans une même origine : la paternité de Dieu, la maternité de l'Eglise, la fraternité du Christ.

Si le baptême est le premier lieu de l'unité des fils de Dieu, la vie de communion ainsi communiquée ne fait que commencer. Les allusions dans le chapitre six du *De unitate* et les longs développements autour de l'eucharistie dans le *De Dominica oratione* (*Dom. Or.* 18 et 23) montrent comment l'unité continue de se réaliser dans l'économie sacramentelle de l'Eglise. C'est dans l'unanimité de la prière, dans l'unité de l'assemblée autour de l'autel, dans le sacrifice du pain eucharistique offert et reçu en Eglise, que s'actualise et se vérifie l'unité du peuple. A ce titre l'emploi du verbe *adunare* est significatif. Ce qui nous amène à considérer le choix particulier du vocabulaire employé par Cyprien.

Le choix d'un vocabulaire nouveau

Pour Tertullien, le fondateur du vocabulaire théologique latin et reconnu comme le « Maître » par Cyprien, l'unité divine n'est exprimée que par *unitas* pour marquer l'unité intrinsèque et organique du mystère. Pour le premier théologien africain, l'*unitas* est exclusivement une propriété divine. Cyprien marquera une évolution majeure dans la théologie en appliquant délibérément ce terme à l'unité de l'Eglise, établissant ainsi un lien particulier entre les deux unités. On l'observe principalement dans le *De unitate*. Cet emploi est soutenu par l'application à l'Eglise des trois métaphores naturelles (lumière, arbre, fontaine) que Tertullien avait employées dans l'*Adversus Praxean* pour expliciter l'unité des personnes divines.

Dans le *De Dominica oratione*, le vocabulaire est tout autre mais très significatif. L'emploi du verbe *adunare*, provenant principalement de la langue liturgique, pour caractériser l'unité de l'Eglise par la Trinité est à la fois original dans la théologie latine et

riche de signification pour la compréhension du concept. L'emploi du substantif *adunatio* tient certainement au contexte liturgique immédiat – celui des néophytes qui sont les premiers destinataires du traité. Il marque tout à la fois l'état dans lequel se trouve le peuple que le mode par lequel la Trinité lui communique sa propre unité : dans les sacrements de la Pâque, baptême et eucharistie. Ce faisant, le verbe atteste de la diversité et la pluralité des membres en sauvegardant l'aspect primordial et naturel de l'unité dans l'Eglise.

Evolutions et continuité dans la pensée de Cyprien

Plusieurs évolutions sont constatables dans les écrits et la pensée de Cyprien : le vocabulaire, la méthode argumentative ou démonstrative, les liens entre unité divine et unité trinitaire. Pour nous, elles sont principalement conditionnées par la nécessité des circonstances pastorales. Ainsi, dans le traité sur l'unité de l'Eglise où le contexte de crise est sensiblement différent de celui du *De Dominica oratione*, le choix d'accentuer le fondement divin de l'unité de l'Eglise par le terme *unitas* permet à l'évêque d'asseoir la volonté divine de l'unité ecclésiale ainsi que l'organicité de la nature de l'Eglise dans toutes ses dimensions (mystique, institutionnelle, sacramentelle...).

Le lecteur assidu de Cyprien remarque aussi chez lui une grande proximité de sens – voire à certains endroits une certaine confusion – entre les termes d'unité, d'unicité, de concorde fraternelle et de paix. Ces notions s'appellent et se répondent dans toute l'œuvre de Cyprien. La circularité de ces termes tient sans doute à l'origine divine de l'unité ; la Trinité étant tout aussi bien principe d'unicité, de concorde entre les frères et de paix.

Enfin, il convient de remarquer que le rapport établi entre unité divine et unité ecclésiale est tantôt analogique, tantôt déductif. Il ne nous semble pas que Cyprien ait tranché la question. Elle est de l'ordre du mystère. L'origine trinitaire de l'unité de l'Eglise est pour le second théologien africain, à la fois une évidence de foi et une réalité qui se découvre dans la vie de l'Eglise. De fait, dans le *De Dominica oratione*, l'affirmation de l'origine divine de l'unité ne semble pas faire l'objet d'une démonstration rigoureuse ; elle semble s'imposer d'elle-même dans la logique du commentaire. Il en va tout autrement dans le *De Ecclesiae unitate*. Cyprien prendra soin de préparer son lecteur à sa conclusion par l'argumentation métaphorique du chapitre cinq. De plus l'affirmation de la notion s'appuie aussi sur des citations et une exégèse des écrits johanniques.

DEUXIEME PARTIE : ETUDE DIACHRONIQUE DE L'ELABORATION DE L'ECCLESIOLOGIE TRINITAIRE A VATICAN II

Après avoir tenté de comprendre l'origine de la formulation cypranique sur l'unité divine du peuple de Dieu, nous proposons d'examiner comment cette conscience trinitaire de la nature de l'Eglise, et de l'origine de son unité, émerge de nouveau lors du second concile de Vatican. Si on a pu qualifier le XX^e siècle de « siècle de l'Eglise⁹⁰ », c'est qu'il est une période privilégiée de l'histoire où les évolutions de la pensée et les affirmations sur la nature de l'Eglise se sont largement produites, dans une théologie où la place de l'ecclésiologie a été un des soucis centraux. Le Père Congar analysait cette redécouverte récente de la question de l'Eglise ainsi :

« Le renouveau des études bibliques et patristiques, qui a pris toute son ampleur un peu plus tard, a œuvré dans le même sens, celui d'une intelligence du mystère de l'Eglise comme plénitude, dans le cadre du dessein de Dieu ou de l'histoire du salut, c'est-à-dire d'une histoire en continuité avec celle d'Israël, centrée sur le Christ, finalisée par la consommation eschatologique. (...) Le concept de société s'avérait insuffisant pour dire la richesse du mystère. On pouvait même douter de la possibilité de *définir* l'Eglise »⁹¹.

Les perspectives ouvertes par les nouvelles recherches en exégèse biblique, patristique, liturgie, et en œcuménisme au début du siècle dernier aboutiront à la célébration du Concile Vatican II quelques soixante ans plus tard. Paul VI lui-même, dans son premier discours au Concile, en exposant les tâches de la deuxième session, parlait de la conscience que l'Eglise a d'elle-même en ces termes :

⁹⁰ Cf. Yves CONGAR, « Le siècle de l'Eglise » in *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, p. 459-477.

⁹¹ *Ibid.* p. 462.

« Il est hors de doute que c'est un désir, un besoin, un devoir pour l'Eglise de donner finalement d'elle-même une définition plus approfondie. (...) Il n'y a pas à s'étonner si après vingt siècles de christianisme et devant l'ample développement dans le monde entier de l'Eglise catholique, ainsi que des autres confessions religieuses qui se réclament du nom du Christ et portent le titre d'Eglises, le concept authentique, profond et complet de l'Eglise, telle que le Christ l'a fondée et que les apôtres ont commencé à la construire, a encore besoin d'être présenté de manière plus précise. L'Eglise est un mystère, c'est-à-dire une réalité imprégnée de présence divine, et qui peut toujours être l'objet de nouvelles et plus profondes recherches »⁹².

C'est dans ce contexte, sans doute trop peu explicité ici, que va se déployer dans l'Eglise la conscience de ses liens particuliers avec le mystère trinitaire. C'est ainsi qu'on aura pu dire, à de maintes reprises, que Vatican II a su retrouver l'inspiration des Pères pour redire le mystère de l'Eglise afin qu'il soit compréhensible aux hommes et aux femmes d'aujourd'hui.

Notre objectif dans cette partie est double. Premièrement, pour comprendre l'enjeu et la portée de l'affirmation conciliaire, nous voudrions exposer, dans une étude diachronique, la manière dont la conception trinitaire de l'Eglise est apparue dans le processus de rédaction de la constitution dogmatique *Lumen gentium*. Deuxièmement, en nous rappelant la manière dont Cyprien présente l'unité de l'Eglise, nous tenterons d'examiner en quel sens le travail théologique moderne et le processus conciliaire réintègrent ou non cette conception dans leurs formulations. Il reviendra à la troisième partie de ce mémoire d'examiner sous un regard critique à la fois l'utilisation des références patristiques à Vatican II, la cohérence du discours et les implications pour la réception du Concile.

Pour atteindre le but fixé, nous procéderons en trois étapes. Partant d'un état de la théologie de l'Eglise au lendemain du premier concile du Vatican, nous présenterons les caractéristiques théologiques de l'ecclésiologie dominante, tout en prenant soin de remarquer les premières tentatives pour repenser l'Eglise comme mystère trinitaire, en particulier chez Yves Congar.

Dans un second temps, nous examinerons le donné conciliaire en tant qu'il se forme dans un processus déterminé lors de l'élaboration de la constitution sur l'Eglise. Ce sera pour nous l'occasion de confronter les différentes approches mises en avant, depuis le schéma préparatoire jusqu'au texte final adopté par les pères conciliaires, en passant pas les schémas

⁹² PAUL VI, « Discours lors de l'ouverture de la deuxième session du Concile », *DC* 1410 (1963), col. 1347.

alternatifs proposés par les théologiens de l'époque. Nous serons alors particulièrement attentifs à la manière dont se constitue le premier chapitre autour de « l'Eglise-mystère » et comment apparaît la référence à la Trinité et au texte de Cyprien.

Enfin, une fois les éléments fixés dans leurs contextes, nous examinerons comment se déploie la théologie trinitaire dans la doctrine de l'Eglise à l'intérieur de *Lumen gentium*. Nous terminerons en nous demandant sous quels autres modes le concile entend parler de la question de l'unité à laquelle le genre humain est appelé par le Dieu Trinité.

2.1. De quelques prémices théologiques de Vatican II

Un concile ne naît pas de rien ; pas plus les circonstances qui l'ont provoqué, que l'élaboration de sa pensée. Même si le pape Jean XXIII situa le nouveau concile dans la perspective originale de « *l'aggiornamento* » de l'Eglise, il fut aussi le fruit d'une histoire humaine et théologique. D'aucuns comptaient, à la veille de l'ouverture du second concile du Vatican, que ce dernier achèverait le premier, trop tôt interrompu par la guerre de 1870. D'autres espéraient qu'il s'orienterait vers une affirmation plus contemporaine des réalités de la foi, de l'Eglise et du monde. La période de « l'entre-deux conciles » fut marquée par d'importantes évolutions dans la pensée de l'Eglise. Dans un contexte historique difficile, l'Eglise catholique était « toujours plus enfermée à l'intérieur de ses murs, au point que cela semblait contradictoire à son être même »⁹³. Cette remarque de Giuseppe Alberigo souligne aussi bien la nécessité que l'inattendu de l'annonce du 25 janvier 1959 par laquelle le pape exprimait sa décision de convoquer un nouveau concile. Pour mieux saisir le contexte et les prémisses de Vatican II, il nous faut remonter au lendemain du premier concile du Vatican et dégager les tendances ecclésiologiques majeures qui se constituent et se développent jusque sous le pontificat de Jean XXIII.

2.1.1. Situation de l'ecclésiologie entre les deux conciles du Vatican

L'ecclésiologie au lendemain du premier concile du Vatican

Plus de trois siècles après la clôture du concile de Trente (1563), le pape Pie IX convoqua un concile qui s'ouvrit au Vatican en 1869. Pendant ce long intervalle de temps – le

⁹³ Giuseppe ALBERIGO, « Le Concile Vatican II », in *Les conciles œcuméniques. I. Histoire*, « Le magistère de l'Eglise, Cerf, Paris, 1994, p. 363 (col. 1).

plus long entre deux conciles – le catholicisme s’était réorganisé progressivement dans la dynamique de la Contre-Réforme. Comme le remarquent nombre d’historiens et de théologiens⁹⁴, une crise ecclésiologique parcourt le XIX^e siècle. L’ecclésiologie grégorienne, mise en valeur par le concile de Trente, était placée essentiellement sous le registre de l’autorité de l’Eglise, et plus particulièrement de l’autorité de l’Eglise romaine et de son pontife suprême, le pape. La déchirure du christianisme occidental suite à la Réforme, le profond processus de « laïcisation » de la société et de ses structures institutionnelles, les craintes de la papauté envers la « civilisation moderne »⁹⁵ sont autant de phénomènes qui bousculent l’Eglise et la fragilisent dans sa position vis-à-vis du monde en cette fin de siècle.

Le Concile arrêté à cause de la déclaration de guerre en 1870, les Pères conciliaires ne purent achever leurs travaux et épuiser le programme qu’ils s’étaient fixé : l’explicitation de la foi catholique face aux erreurs du temps et l’exposition de la doctrine concernant l’Eglise du Christ. Pour beaucoup, l’ecclésiologie du concile se résume à la définition et à la proclamation du dogme de la primauté et de l’infaillibilité du pape dans la constitution *Pastor aeternus*. Il est vrai qu’elle est le seul texte ecclésiologique voté par les Pères conciliaires. Mais les différents documents de travail méritent d’être considérés, en particulier les deux schémas *De Ecclesia*⁹⁶.

Sans entrer profondément dans les débats et les discussions, nous pouvons souligner avec le père Ménard un apport essentiel de la réflexion conciliaire :

« [L’idéologie ecclésiologique pontificale] a développé dans la conscience catholique un sentiment très aigu de l’unité de l’Eglise. L’Eglise est sans doute formée de multiples communautés qui ont aussi nom et qualité d’Eglise ; mais elle est aussi un seul peuple, un seul troupeau et un seul royaume. Dans les formes institutionnelles volontiers centralisatrices et nivelantes qu’a prise la mise en œuvre de ce sentiment et de cette persuasion, on pourra certes souligner des exagérations. Mais à la considérer dans son ensemble, cette prise de

⁹⁴ Cf. par exemple Giuseppe ALBERIGO, « Le Concile Vatican I », in *Les conciles œcuméniques. 1. Histoire*, Cerf, Paris, 1994, p. 339 ; Etienne MENARD, *L’ecclésiologie hier et aujourd’hui*, coll. « Essais pour notre temps » 1, Desclée de Brouwer, Paris, 1966, p. 31-35 ; Yves CONGAR, « L’ecclésiologie de la Révolution française au concile du Vatican, sous le signe de l’affirmation de l’autorité », *RevSR* 34-2 (1960), p. 77-114 ; Paul TIHON, « L’Eglise face au rationalisme moderne », in Bernard SESBOÛE (dir), *Histoire des Dogmes*, tome 3, p. 501-502.

⁹⁵ Les menaces de la société moderne sont exprimées entre autre dans le *Syllabus des erreurs modernes* publié par Pie IX en 1864 (juste après avoir confié à quelques cardinaux son désir de convoquer un concile ; Cf. ALBERIGO G., *op. cit.*, p. 339). Entre autre, on notera la dernière proposition condamnée : « le pontife romain peut et doit se réconcilier et composer avec le progrès, le libéralisme et la culture moderne » (*DS* 2980).

⁹⁶ Le premier schéma a été soumis aux Pères à l’ouverture du Concile. Après une première discussion *in aula*, il fut complètement refondu pour donner lieu à un second schéma qui devait venir compléter la constitution *Pastor aeternus*. Mais il ne put pas être remis aux évêques avant la suspension *sine die* des débats le 20 septembre 1870.

conscience renouvelée du fait que l’Eglise ne forme qu’un peuple, un seul troupeau et un seul royaume a été bénéfique »⁹⁷.

Cette première remarque est fondamentale pour ressaisir la situation ecclésiologique au lendemain de Vatican I. Si la majorité des Pères conciliaires, formée dans la pensée de Bellarmin⁹⁸, avait largement rejeté la notion de « Corps Mystique du Christ » contenue dans le premier schéma *De Ecclesia*⁹⁹, l’idée ne cessera de progresser dans la réflexion théologique postérieure. En tentant de définir l’Eglise principalement par ses éléments extérieurs et en insistant sur le rôle du pape (primauté et infallibilité), le concile Vatican I a accentué, d’une certaine manière, la caractéristique de l’Eglise qui est l’unité. Même si cette mise en valeur se fait dans un axe sensiblement différent de celui que nous avons vu chez Cyprien, il est significatif que la réflexion ecclésiologique à la veille du XX^e siècle se soit – peut-être malgré elle – tournée vers cette question essentielle.

Cet aspect positif doit néanmoins être mis en relation avec un certain passif du bilan du concile. Le sentiment d’unité de l’Eglise universelle, engendré par ma réflexion conciliaire, se caractérisa en fait par un vaste mouvement de centralisation administrative, magistérielle, et liturgique, déjà mis en œuvre par le concile de Trente, mais réellement accentué par les affirmations de Vatican I. Pour le dire autrement, en quelque lieu où l’Eglise existe, elle participe d’un unique principe uniforme de détermination de sa foi et de son essence dont le premier garant est le pontife romain.

Voilà donc le contexte dans lequel se trouve énoncée la pensée sur l’Eglise à la fin du XIX^e siècle. Les écrits magistériels postérieurs, jusqu’à Pie XII, resteront dans cette lignée. Un bon témoin de la réception immédiate du concile – et de ses travaux non aboutis – est le pape Léon XIII, dont l’enseignement sur l’Eglise a porté principalement sur la notion de l’unité. Congar résume ainsi son apport au sujet dans son encyclique *Satis cognitum*¹⁰⁰ du 29 juin 1896 :

« Après avoir rappelé la nature théandrique de l’Eglise, Corps du Christ, qui comporte des éléments invisibles et des éléments visibles, Léon XIII établit l’unicité de l’Eglise qui est le Corps mystique du Christ, et tout autre chose

⁹⁷ Etienne MENARD, *op. cit.*, p. 41.

⁹⁸ L’idée bellarminienne était essentiellement centrée sur une définition de l’Eglise comme société visible, inégale et hiérarchique. Si l’on considère qu’au fil du temps, la pensée a pu se radicaliser, on peut comprendre, dans une certaine mesure, comment la formulation du schéma préparatoire a pu sembler, pour l’époque, « trop protestante ».

⁹⁹ Le premier schéma comportait déjà, en janvier 1870, un premier chapitre intitulé : « L’Eglise est le Corps mystique du Christ ».

¹⁰⁰ Texte latin dans *ASS* 28, 709-757. Extraits en Français dans *DS* 3300-3310. Texte Latin-Français dans *Lettres apostoliques de S. S. Léon XIII*, Tome 4, Paris, 1896, p. 204-257.

qu'une fédération de communautés semblables, et il passe de là à son unité : Celui qui l'a faite unique, lui a donné également l'unité, *qui unicum condidit, is idem condidit unam*. Il souligne la nécessité d'un principe externe d'autorité pour garder l'unité et développe une doctrine de la constitution de l'Eglise où, en affirmant très fortement la primauté romaine, il situe la mission et l'autorité des évêques »¹⁰¹.

Il est remarquable en effet de constater que la question de l'unité se présente dans le texte comme une sorte de conséquence de l'unicité de l'Eglise¹⁰². Dans la lettre encyclique, l'unité est affirmée principalement dans la dynamique de l'unicité et de la continuation de la mission du Christ, dans une société parfaite, hiérarchique et établie dans le monde par Dieu. Le vocabulaire est encore marqué du sceau de la théologie grégorienne, mais il s'ouvre sur des notions qui auront une large postérité : « Corps Mystique du Christ », l'Eglise considérée comme « peuple » etc. Remarquons au passage que Léon XIII cite Cyprien de Carthage à six reprises. L'ensemble des citations du *De ecclesiae unitate* a trait à l'autorité du pontife romain dans la communion des évêques et sert à asseoir l'autorité du successeur de Pierre dans son rôle de gardien de l'unité de la foi et de l'Eglise. Et lorsque le pape commente la prière du Christ pour l'unité dans l'évangile de Jean, il n'enracine pas, à la différence de Cyprien, l'unité ecclésiale dans l'unité divine mais se contente de les situer toutes deux dans un rapport d'imitation :

« Aux approches de sa mort, Jésus-Christ a sanctionné et consacré de la façon la plus auguste sa volonté sur [l'unité], dans cette prière qu'il fait à son Père : “Je ne prie pas pour eux seulement, mais pour ceux qui par leurs paroles croiront en moi (...) afin qu'ils soient consommés dans l'unité”. *Il a même voulu que le lien de l'unité imitât en quelque façon sa propre union avec son Père (ut, conjunctionem cum Patre suam ratione aliqua imitaretur)* : “Je vous demande... qu'ils soient tous une même chose, comme vous, mon Père, êtes en moi et moi en vous” »¹⁰³.

Cette courte analyse du texte de Léon XIII nous a permis d'illustrer rapidement la manière dont l'unité de l'Eglise et l'unité divine pouvaient être affirmées à l'aube du XX^e siècle. Le contexte théologique ne situait plus l'Eglise dans les mêmes perspectives que les Pères de l'Eglise, cette remarque est évidente. L'orientation du discours ecclésiologique dans

¹⁰¹ Yves CONGAR, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, p. 451.

¹⁰² Les indices textuels sont nombreux. Par exemple : « Mais celui qui a fondé [l'Eglise] unique l'a fondée également une : c'est-à-dire de telle sorte que tous ceux qui devaient être en elle soient unis par les liens d'une société très étroite de manière à former un seul peuple, un seul royaume, un seul corps » (DS 3305).

¹⁰³ *Satis cognitum* dans *Lettres apostoliques de S.S. Léon XIII*, tome 4, p. 217 (nous soulignons).

des développements juridiques ne permettait plus de penser l'Eglise dans sa dimension mystérique. L'attention unilatérale portée aux aspects essentiellement extérieurs de l'Eglise, la tentation de donner une définition juridique, toujours plus nette et précise de l'Eglise et de ses contours, aura fait oublier le caractère mystérieux de l'existence et de la réalité de l'Eglise en ce monde. Cependant on notera avec intérêt l'apparition d'une terminologie plus audacieuse, à la fois dans les modifications souhaitées par les Pères de Vatican I et dans le langage magistériel postérieur. Ces indices sont proleptiques des développements théologiques qui se produiront dans la première moitié du XX^e siècle.

L'influence de Johann Adam Möhler sur l'ecclésiologie du début du XX^e s.

On ne saurait comprendre l'évolution du discours théologique en cette fin du second millénaire sans connaître l'œuvre de Johann Adam Mölher¹⁰⁴ et de son extraordinaire influence sur des ecclesiologues du début du siècle dernier. Il peut paraître surprenant de n'aborder cette grande figure de la théologie allemande du tout début du XIX^e siècle qu'à ce stade de l'étude. Notre propos ne se veut volontairement pas chronologique. La raison majeure est que, si Mölher a bien contribué à faire école en Allemagne et à diffuser un renouveau ecclesiologique en Europe – principalement grâce à un groupe de jésuites allemands professeurs au Collège romain¹⁰⁵ – sa notoriété ne connut pas une reconnaissance magistérielle officielle à son époque et sa théologie restera en retrait du discours dominant pendant tout le XIX^e siècle¹⁰⁶. Mais l'influence que Johann Adam Möhler a exercée sur la théologie catholique du XX^e siècle a été telle, notamment en ecclesiologie, qu'il est un théologien incontournable dans l'effort de compréhension de l'évolution de la pensée sur l'Eglise et dans notre tentative de discerner les étapes de l'affleurement et de l'affirmation de la doctrine trinitaire de l'Eglise à Vatican II. Précurseur en bien des domaines d'un « ressourcement en tradition », il est le « viatique théologique », selon l'expression de Michel

¹⁰⁴ Johan Adam Möhler (1796-1838). L'ouvrage majeur traduit en français auquel nous nous référerons est *L'unité dans l'Eglise ou le principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles de l'Eglise*, coll. « Unam Sanctam » 2, Cerf, Paris, 1938, 304 p. (L'original allemand date de 1825 !). On trouvera dans cette édition une introduction sur l'œuvre de l'auteur par le Père Pierre Chaillot. Parmi les études plus récentes consacrées à Möhler, on trouvera notamment : Stanislas JAKI, *Les tendances nouvelles en ecclesiologie*, Herder, Rome, 1957, p. 21-35 et surtout, Michel DENEKEN, *Johann Adam Möhler*, coll. « Initiation aux théologiens », Cerf, Paris, 2007, 347 p.

¹⁰⁵ Cf. Etienne MENARD, *L'ecclésiologie hier et aujourd'hui*, p. 54-57.

¹⁰⁶ On pourra nuancer cette affirmation, sans doute un peu caricaturale, en remarquant que l'expression « *Corpus mysticum Christi* » qui était placée en tête de chapitre dans le premier schéma *De ecclesia* du premier concile du Vatican – et qui a posé tant de problèmes – provient indirectement Möhler : « Dans les notes explicatives ajoutées au texte du premier chapitre du premier schéma présenté au concile du Vatican (1870), l'influence de Möhler est explicitement mentionnée par le rédacteur » (Etienne MENARD, *op. cit.*, note 2, p. 56).

Deneken, des théologiens qui ont œuvré pour le renouvellement ecclésiologique avant le concile Vatican II :

« L'œuvre de Möhler marque d'abord l'ecclésiologie. A une époque où l'institution ecclésiale était ébranlée, dans un pays lui-même en pleine recomposition, Möhler a voulu aller aux sources de la théologie. De l'Eglise, il donnera une définition affranchie des visions seulement juridique et sociétale, pour en donner la conception d'un organisme vivant, animé par l'Esprit Saint, montrant ainsi que l'Eglise institution ne s'oppose pas à l'Eglise mystique. Corps vivant de Christ, elle pérennise le mystère de l'Incarnation au milieu du monde. Ce faisant, Möhler a bien été l'inventeur de l'ecclésiologie catholique contemporaine, celle qui sera honorée dans *Lumen gentium* »¹⁰⁷.

Avant d'aborder sur le fond la théologie möhlerienne de l'Eglise, il nous semble bon se rapporter ici deux faits qui marquent, à leur manière, l'importance de l'influence des textes de Möhler au siècle dernier. Les deux sont rapportés par Yves Congar dans ses notes personnelles et son journal. Dans l'esquisse de ses mémoires rédigées entre 1946 et 1949, il relate ses premiers travaux d'ecclésiologue ainsi :

« Il s'agissait donc de restituer à la théologie sa dimension historique et sa dimension religieuse vivante. Avant même de le connaître, je pressentais qu'un homme avait attaqué déjà ces problèmes : Möhler. Je ne le lus vraiment qu'en 1937, en préparant des études pour son centenaire. (...) Avec le temps, j'ai vu de plus en plus dans Möhler un homme prophétique, qui avait étonnamment deviné ce dont le siècle devait avoir le plus besoin. Il n'a nullement été moderniste, pas même un précurseur du modernisme. Mais il a, un siècle avant nous, touché les problèmes dont devait vivre le modernisme : problèmes qui, laissés sans solution sur le champ de bataille dévasté par la tourmente, se posaient à nous, comme ceux-là même qu'il nous incombait de porter à fleur et à fruit dans le climat de la foi »¹⁰⁸.

Ce témoignage de Congar nous prouve, s'il en était besoin, l'enracinement de son ecclésiologie dans l'œuvre du théologien allemand. Rappelons au passage que Congar avait souhaité que *l'Unité dans l'Eglise*, l'ouvrage inaugural de l'œuvre de Möhler, fût le premier livre de la collection « Unam Sanctam » et que seuls des problèmes matériels firent qu'il ne parut qu'en 1937 au numéro 2. Cette publication causera d'ailleurs à Congar de multiples

¹⁰⁷ Michel DENEKEN, *op. cit.*, p. 7-8.

¹⁰⁸ Yves CONGAR, « Mon témoignage » in *Journal d'un théologien (1946-1956)*, Cerf, Paris, 2000, p. 60.

ennuis de la part du Saint-Office et sera même menacée de retrait du commerce¹⁰⁹. Au-delà de ces épreuves, c'est grâce à cette publication et par l'intermédiaire de Congar que Paul VI pourra lire l'*Unité* en 1964 pendant le concile Vatican II. A ce sujet, le dominicain rapporte dans son journal du concile en date du 24 octobre 1964 : « Mgr Colombo me dit que le pape me demande par lui de lui procurer un exemplaire de Möhler, *Unité* »¹¹⁰. Ce qui sera fait quelque temps plus tard. Ainsi soulignés les liens plus ou moins directs entre Möhler et la théologie ecclésiologique du XX^e siècle, examinons à présent les lignes majeures de sa pensée dans l'optique de notre recherche.

Pour Möhler, l'Eglise est d'abord une réalité vécue, une expérience de vie des fidèles avant d'être une société hiérarchique définie juridiquement. On trouve plusieurs affirmations de cette conviction dans son œuvre, dont par exemple cette déclaration introduisant le premier chapitre de la deuxième partie de l'*Unité*, « L'unité organique de l'Eglise » :

« Si l'on voulait définir l'Eglise en disant qu'elle est une institution ou une société ayant pour but le maintien et la propagation de la foi chrétienne, on n'aurait envisagé qu'un seul de ses aspects. L'Eglise est avant tout un effet de la foi chrétienne, le résultat de l'amour vivant des fidèles réunis par l'Esprit-Saint »¹¹¹.

Le cheminement de sa théologie se confond avec le dynamisme de sa vie spirituelle. La source de l'*Unité de l'Eglise* se trouve dans la rencontre décisive qu'il fait avec les textes patristiques. Il en témoignera lui-même dans une lettre adressée à son ami Joseph von Lipp :

« Autrefois, je n'avais que la parole, le concept du Christ ; maintenant au moins j'en ai un tout autre. Et un témoignage intérieur me dit que c'est le vrai, ou du moins que le vrai veut devenir en moi. L'étude sérieuse des Pères a éveillé beaucoup de choses en moi. J'y ai d'abord découvert un christianisme tellement vivant, dans une telle plénitude ! Et le Christ a voulu que ceux qu'il a animés et éveillés pour qu'ils plaident en sa faveur, je ne les lise pas sans fruit »¹¹².

Cette attitude intérieure explique en partie le style particulier de l'*Unité de l'Eglise*. Le concept romantique de *vie* se trouve au cœur de la réflexion de Möhler. Il découvre chez les Pères des trois premiers siècles l'émergence et l'affirmation du principe de catholicité dans la vie des chrétiens. L'originalité de ses travaux est, comme il l'explique dans l'avant propos

¹⁰⁹ A ce sujet voir Yves CONGAR, *Journal d'un théologien*, p. 112 (texte et note 261), 138, 183 et 303.

¹¹⁰ Yves CONGAR, *Mon journal du Concile*, Tome 2, Cerf, Paris, 2002, p. 222.

¹¹¹ J. A. MÖHLER, *L'unité dans l'Eglise*, § 49, p. 161.

¹¹² Möhler cité par Michel DENEKEN, *op. cit.*, p. 73.

de l'*Unité*, de situer le point de départ de la réflexion, non pas dans la christologie – même s'il considère le Christ comme le centre de la foi chrétienne – mais dans une pneumatologie où l'Esprit-Saint se révèle comme l'insufflateur de la vie de l'Eglise :

« Il pourrait sembler étrange que je commence par le Saint-Esprit quand le centre de notre foi est la personne du Christ. Evidemment j'aurais pu dire que Dieu le Père a envoyé son Fils, qui est devenu notre Rédempteur et Maître, nous a promis l'Esprit-Saint et n'a pas failli à cette promesse. Mais ces choses étant connues, j'ai préféré, dès le début, entrer dans le vrai centre de la question. Le Père envoie le Fils, le Fils envoie l'Esprit-Saint. C'est ainsi que Dieu est venu à nous. Et c'est dans le sens inverse que nous parvenons à Dieu. L'Esprit nous conduit au Fils et le Fils au Père »¹¹³.

Le passage des missions des personnes divines à la réciprocity inverse de la connaissance de Dieu établit une tension entre le Christ, l'Esprit-Saint et l'Eglise. En définissant l'Esprit-Saint comme le véritable instigateur de l'Eglise historique et initiateur de la vie de foi, et donc de la vie ecclésiale, Möhler oblige à un véritable décentrement de l'origine et de la nature de l'Eglise. En ce sens, il préfigure de manière originale le décentrement ecclésiologique que Vatican II opérera, un siècle et demi plus tard, en situant le mystère de l'Eglise en relation avec le mystère de la Trinité.

Précisons de suite que Möhler n'entend pas substituer une conception pneumatologique de l'Eglise à la conception christologique classique¹¹⁴. Il n'entend pas non plus opérer un dépassement de la christologie au profit de la pneumatologie. Nous l'avons vu, il présuppose le donné christologique comme étant en arrière-fond de son propre travail¹¹³. Si, selon lui, l'Eglise est historiquement fondée dans l'Esprit-Saint, au sens où l'Esprit précède toujours l'Eglise, elle est bien le Corps du Christ que l'Esprit promis vient continuellement vivifier. Loin de substituer une conception christologique par une autre pneumatologique, l'effort en théologie à la suite de Möhler sera de faire valoir l'une et l'autre dans une juste articulation dont l'élaboration des notions de « Corps mystique » ou « d'Eglise-Sacrement » essaieront, par la suite, de rendre compte.

Le principe pneumatologique, mis en avant par Möhler, ne peut être posé que si l'on prend en considération le corps vivifié par l'Esprit, organisme vivant en devenir. Ainsi, l'unité est tout à la fois un principe structurant du catholicisme ainsi qu'une visée eschatologique. L'unité donnée par l'Esprit à l'Eglise se développe de manière diachronique (à travers le

¹¹³ J. A. MÖHLER, « Avant propos » in *L'unité dans l'Eglise*, p. 1.

¹¹⁴ Cf. DENEKEN, « le fondement pneumatologique de l'Eglise » in *op. cit.*, p. 134-139.

temps et la tension entre l'Eglise présente et l'Eglise spirituelle) et de manière synchronique (dans les dimensions extérieures de l'Eglise, son enseignement et ses structures)¹¹⁵. L'analyse de Möhler le situe donc à la charnière entre l'ecclésiologie bellarminienne (interprétation de l'Eglise visible comme *societas permectas et inaequalis*) et la pensée romantique allemande autour de la notion de peuple (Eglise comme communauté d'un peuple gouverné par l'Esprit-Saint).

Ce rapide exposé des principales thèses de Möhler conduit à considérer sous un aspect original le renouveau ecclésiologique du « siècle de l'Eglise ». Nous avons dit en présentant le fondateur de « l'école de Tübingen », que son influence pénétrera largement l'ecclésiologie de « l'école romaine ». Il convient de remarquer à ce stade de notre étude que c'est aussi dans ce contexte que la perspective « organique » de Möhler trouvera un développement intéressant, en particulier chez Carlo Passaglia qui, comme le remarque Paul Tihon, est « celui des théologiens romains qui a construit son ecclésiologie de la façon la plus trinitaire : l'Eglise est *issue de la Trinité*, née du Père par la mission du Fils prolongée à travers le temps par l'œuvre de l'Esprit. Le fondement de son unité est donc en dernier instance l'unité des trois personnes divines, plus précisément l'action en elle de l'Esprit d'amour qui est l'unité du Père et du Fils »¹¹⁶. Nous pouvons à présent examiner l'étape théologique majeure de cette époque que constitue la théologie du Corps mystique.

La théologie du Corps Mystique

La première moitié du XX^e siècle est donc une époque saisissante de la vie de l'Eglise. L'enthousiasme suscité par la redécouverte des recherches patristiques, le renouveau des études bibliques, le développement de l'œcuménisme – en particulier du côté de l'Eglise latine –, l'engouement pour les mouvements de jeunesse, la création et la diffusion de nombreux mouvements de laïcs – dont l'Action Catholique pour n'en citer qu'un – est le creuset de nombreuses recherches en ecclésiologie et sera le lieu de naissance de nouvelles perspectives. Pourtant, nous l'avons vu, le contexte immédiat est aussi, au lendemain du concile Vatican I, une exacerbation du pouvoir pontifical, de l'enseignement de la théologie des manuels tout à la fois apologétique et juridique...

Mais l'influence – tardive – de Möhler, des théologiens de Tübingen et de l'école romaine, finira par se développer chez les théologiens et dans le discours magistériel. L'impact immédiat est sans aucun doute le développement de la théologie du « Corps

¹¹⁵ Cf. DENEKEN, *op. cit.*, p. 75-76.

¹¹⁶ Paul TIHON, « Les précurseurs du renouveau » in *L'histoire des dogmes*, Tome 3, p. 500.

Mystique ». Nous l'avons souligné, cette terminologie, déjà proposée lors des travaux du concile du Vatican, avait été largement rejetée car elle risquait, selon les Pères conciliaires, d'être interprétée comme une définition exclusivement spirituelle, tout intérieure d'une Eglise invisible et séparée de toute communauté visible¹¹⁷. Mais le ferment avait été enfoui dans la pâte et les théologiens se saisirent de la question¹¹⁸. Le document magistériel qui cristallisa l'expression est l'encyclique *Mystici Corporis Christi*¹¹⁹ de Pie XII du 29 juin 1943.

Sans entreprendre une lecture exhaustive de l'encyclique, remarquons deux éléments essentiels du document. Premièrement, *Mystici Corporis* est le premier texte magistériel à tenter une approche de l'Eglise pour elle-même. Le second point intéressant pour notre étude est l'affirmation de la complexité de l'être ecclésial. Le principal souci de Pie XII, qui justifie presque à lui seul la rédaction du document, est d'arriver à réunir dans un même discours théologique les deux points de vue de la visibilité et de l'intériorité de l'Eglise. De fait, la théologie de l'encyclique se situe dans la continuité avec l'enseignement de Léon XIII et de Vatican I. Elle établit un pas supplémentaire en ouvrant des perspectives nouvelles pour l'époque quant à la caractérisation de l'Eglise.

Cependant deux points négatifs doivent venir compléter cette affirmation. Le premier, d'ordre général, peut être formulé comme une critique de la tentation « christomoniste¹²⁰ » qui règne dans la théologie ecclésiale de l'époque. En présentant la doctrine du Corps mystique comme l'expression la plus adéquate pour dire la réalité de l'Eglise, l'encyclique enracine presque radicalement l'ecclésiologie dans la christologie, laissant peu de place au développement trinitaire de son être. Le second point, qui est en quelque manière un corollaire de la première critique, est l'identification stricte, dans l'histoire, du Corps du Christ avec l'Eglise romaine. Même si le texte précise que ceux qui vivent sous le régime de la grâce sans faire formellement partie de cette Eglise sont

¹¹⁷ Pour une explication détaillée de cette interprétation possible de la doctrine du Corps du Christ, voir Benoît-Dominique de LA SOUJEOLE, *Introduction au mystère de l'Eglise*, p. 113-114.

¹¹⁸ Pour n'en citer que deux majeurs : Emile MERSCH, *Le Corps Mystique du Christ*, 2 tomes, Museum Lessianum, Louvain, 1933, 474 p. et 445 p. et Henri de LUBAC, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, coll. « Théologie » 3, Aubier, Paris, 1944. Pour avoir un témoignage relativement contemporain sur l'évolution de la notion on pourra consulter avec avantage : Henri de LUBAC, *Méditation sur l'Eglise*, coll. « Œuvres complètes » 8, Cerf, Paris, 2007, p. 77-84.

¹¹⁹ Texte latin : *AAS* 35 (1943) p. 193-248. Texte Latin-Français dans *Actes de S.S. Pie XII*, Tome 5, La Bonne Presse, Paris, 1953, p. 91-194.

¹²⁰ Nous parlons bien de « tentation christomoniste » et non pas de dérive ou d'affirmations. Par contre Bruno Forte n'hésite pas à caractériser (en citant Congar) le contexte de la théologie avant Vatican II de « christomonisme » (Cf. Bruno FORTE, *L'Eglise icône de la Trinité*, p. 13). Après avoir lu l'article de Congar auquel il fait référence, nous ne pouvons pas être aussi catégoriques (Cf. Yves CONGAR, « Pneumatologie ou "Christomonisme" dans la tradition latine », *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 45 (1969), p. 394-416.). Le dominicain semble bien rejeter toute accusation de christomonisme même s'il constate un réel déficit pneumatologique dans la tradition latine. Nous constatons ce fait avec lui et préférons parler d'une tentation ou d'un danger-limite plus que d'une réelle dérive.

« ordonnés au Corps mystique », il enferme la question de l'unité de l'Eglise dans un rapport de simple réintégration des hérétiques et des schismatiques dans l'Eglise catholique.

2.1.2. Yves Congar, témoin du renouveau de l'ecclésiologie de communion

Le contexte théologique que nous avons tenté d'exposer situe le vaste champ dans lequel va germer le concile Vatican II. Plusieurs théologiens vont préparer la voie à une nouvelle formulation du mystère ecclésial. Dès les années 30, certains d'entre eux se différencient par des travaux s'orientant dans des directions jusqu'alors méconnues. En France deux figures majeures marquèrent ce pas décisif que l'Eglise allait prendre : le dominicain Yves Congar et le jésuite Henri de Lubac. Dans des registres littéraires différents, ils ont témoigné tous deux, dans leurs travaux intellectuels et les épreuves imposées, d'une réalité mystérieuse de l'Eglise bien plus profonde que celle exposée dans la théologie des manuels. Nous nous attacherons principalement aux travaux d'Yves Congar puisqu'il fut un de ceux qui a essayé de penser pour lui-même le mystère ecclésial dans sa dépendance au mystère du Dieu Trinité et qu'il joua un rôle non négligeable dans l'élaboration de la constitution *Lumen gentium*. Pour limiter notre exposé, nous prendrons cet auteur à titre d'exemple paradigmatique, laissant de côté l'œuvre considérable d'Henri de Lubac¹²¹ qui mériterait aussi d'être largement dépouillée et travaillée, bien qu'elle se soit plus orientée, dans les années précédant le concile, dans la perspective de la maternité de l'Eglise.

Pour conduire cette approche de la pensée du théologien dominicain, nous nous attacherons à un texte en particulier, publié avant le concile, en tâchant de cerner l'idée de l'unité que l'auteur y exprime, en particulier dans les relations avec les personnes divines. Dans un deuxième temps, nous tenterons de ressaisir les quelques remarques essentielles que nous aurons pu établir dans un essai d'évaluation du geste théologique de Congar avant le Concile Vatican II¹²².

¹²¹ Citons à titre d'exemple le chapitre consacré à l'*Ecclesia Mater* dans la *Méditation sur l'Eglise*, parue pour la première fois en 1953. Cf. Henri de LUBAC, *Méditation sur l'Eglise*, p. 205-240.

¹²² Nous avons volontairement clos cette première période à la veille du Concile. La plupart des commentateurs de Congar s'accordent pour reconnaître une évolution notable dans sa théologie avant et après le Concile. Cf. J. FAMEREE et G. ROUTHIER, *Yves Congar*, « Initiations aux théologiens », Cerf, Paris, 2008, p. 158 s.

Ecclesia de Trinitate ex hominibus

En 1937, paraissait le premier ouvrage d'Yves Congar, *Chrétiens désunis*¹²³. C'est aussi le premier effort du côté catholique pour penser l'unité dans un contexte où le mouvement œcuménique est encore relativement suspect dans l'Eglise. Après une introduction centrée sur la description des divisions qui séparent les chrétiens, le second chapitre « L'unité de l'Eglise » s'ouvre sur une réflexion qui a pour cœur le mystère trinitaire. La première partie de ce chapitre, « *Ecclesia de Trinitate* » avait été publiée quelques mois plus tôt dans la revue *Irénikon*¹²⁴ avant d'être insérée et développée dans *Chrétiens désunis*¹²⁵. La thèse est explicitement affirmée dans les premières phrases du texte :

« L'unité de l'Eglise est une communication et une extension de l'unité même de Dieu. La vie qui est éternellement dans le sein du Père, après s'être communiquée en Dieu lui-même pour y constituer la société divine, celle des trois Personnes de la sainte Trinité, est, par grâce, communiquée aux créatures. Non pas des créatures développant ce qu'il y a en elles de "religieux" et s'efforçant de mener une vie à l'instar de celle de Dieu ; mais la vie même de Dieu, la manière de vivre *de Dieu*, les objets de vie *de Dieu*, donnés, communiqués à des créatures. Non pas proprement une société des hommes avec Dieu ; mais la société divine elle-même, la vie de la famille *de Dieu* étendue à l'humanité, assumant l'humanité en soi. Tout ici vient d'en haut et procède du sein du Père »¹²⁶.

L'Eglise procède de la Trinité ; la périchorèse des personnes divines se déploie non seulement *ad intra*, mais aussi *ad extra*, et, dans ce mouvement, elle entraîne les hommes dans le retour vers Dieu. Voilà l'idée centrale que Congar entend développer dans son chapitre. En réalité, elle constitue aussi le point de départ d'une réflexion en trois points : L'Eglise s'origine dans la Trinité (*Ecclesia de Trinitate*), elle est constituée dans le mystère du Christ qui est d'ordre proprement sacramentel (*Ecclesia in Christo*), et elle est, en même temps l'*Ecclesia ex hominibus*, c'est à dire la société qui épouse la condition de l'humanité, l'Eglise existante à partir des hommes. Les deux manières de caractériser la nature de l'Eglise (*de Trinitate* et *ex hominibus*) se rencontrent dans l'union au mystère du Christ, l'unique

¹²³ Yves CONGAR, *Chrétiens désunis. Principe d'un œcuménisme catholique*, « Unam Sanctam » 1, Cerf, Paris, 1937, 403 p.

¹²⁴ Yves CONGAR, « Ecclesia de Trinitate », *Irénikon* 14 (1937), p. 131-146.

¹²⁵ Yves CONGAR, *Chrétiens désunis*, p. 59-113.

¹²⁶ *Ibid*, p. 59. (C'est l'auteur qui souligne).

médiateur entre Dieu et les hommes, qui par le don qu'il fait de lui-même établit les hommes dans la vie proprement divine.

La démarche de Congar se centre principalement sur deux aspects de la réalité de l'Eglise : la révélation du Dieu qui fait alliance avec l'homme dans l'histoire (Economie du Salut) et la vie de foi suscitée en l'homme dans la réception de cette nouvelle alliance dont le Christ est le médiateur. Le fil conducteur se trouve donc être la notion de vie : vie divine des Trois, vie de l'Eglise, vie communiquée par grâce, vie spirituelle, vie d'amour et de connaissance de Dieu, vie sacramentelle... On pourra discerner dans ces affirmations l'influence de la théologie de Möhler – même si le terme de « vie » est ici épuré de l'arrière fond romantique dans lequel le théologien allemand l'avait employé. En cheminant à travers l'examen des vertus de foi et de charité (dans leurs conceptions scolastiques et leur réalité vécue), Congar pose l'Eglise comme une manifestation de la Trinité :

« L'Eglise est comme une extension ou une manifestation de la Trinité, le mystère de Dieu dans l'humanité ; la Trinité et l'Eglise, c'est vraiment Dieu qui vient de Dieu et qui revient à Dieu en ramenant avec soi et en soi, sa créature humaine. Ainsi les Pères et les théologiens s'accordent-ils à voir en Dieu lui-même et, par appropriation, dans le Saint-Esprit, le principe dernier de l'unité de l'Eglise »¹²⁷.

De ce fait, les membres de cette communauté de vie qu'est l'Eglise vivent de la même vie que la vie de la Trinité. La participation à cette vie divine – déjà dans notre condition humaine sur la terre – se fait dans l'union réalisée par Dieu entre lui et les hommes. En rapprochant l'union de Dieu avec l'humanité dans la personne du Christ et l'union de Dieu avec l'humanité dans l'Eglise, Congar souligne un rapport de l'un à l'autre, tout en marquant les différences de modalité :

« Dans le Christ, l'humanité (une nature humaine individuée) est unie à Dieu (la Personne du Verbe) *in persona*, pour former un être humano-divin ontologiquement et substantiellement un. Dans l'Eglise, l'humanité (les différentes personnes humaines appelées à cette grâce) est unie à Dieu (à la sainte Trinité) d'une union vitale, non personnelle, pour former une réalité humano-divine mystiquement une. Il n'y a plus union (entitative) de deux

¹²⁷ *Chrétiens désunis*, p. 68.

natures en une Personne, mais communion de plusieurs personnes dans une même vie divine »¹²⁸.

Cet extrait de *Chrétiens désunis* illustre bien la tentative de Congar d'articuler une théologie classique de l'incarnation et de la rédemption avec une ecclésiologie trinitaire centrée sur la vie en Dieu. Ce passage témoigne en outre de l'articulation subtile qu'il établit entre l'un et le multiple : l'unité de l'Eglise n'est pas une somme d'individualités mais bien une « communion » à une même réalité de vie qui procède de Dieu. Notons aussi le souci d'enracinement de sa démonstration dans la christologie ; il est typique de la méthode ecclésiologique de Congar à cette époque. Le théologien est à la fois un homme de son temps marqué par la théologie ambiante qui aboutira à celle du Corps mystique et aussi, à sa manière, un précurseur d'une compréhension renouvelée de l'Eglise.

L'Eglise procède « d'en haut ». C'est ce qu'entendait montrer le paragraphe intitulé *Ecclesia de Trinitate*¹²⁹. Mais l'Eglise est aussi une société d'hommes constituée : *Ecclesia ex hominibus*¹³⁰. Elle a une « forme humaine » – pour reprendre l'expression de Congar – et est appelée à progresser en ce monde en recevant la grâce de Dieu :

« Avons-nous tout dit de l'unité de l'Eglise ? Non pas. Car l'Eglise est un rassemblement des *hommes* en vue d'être bénéficiaires des biens de la Nouvelle Alliance qui sont les biens patrimoniaux de Dieu. Or ces biens célestes ne nous sont donnés qu'en partie et nous sont proposés et donnés non pas en leur forme divine et en leur condition de plénitude, mais en une forme humaine et en une condition imparfaite »¹³¹.

Dans ce dernier paragraphe du chapitre deuxième, Congar retrouve la tendance classique de l'ecclésiologie de son époque. Il tentera d'expliquer comment se construit le Corps mystique du Christ, en assumant les réalités humaines sensibles et la condition terrestre des créatures. Ainsi, il justifie la nécessité d'un corps visible, d'une réalité sociale constituée. Ces deux présentations de la vie de l'Eglise, loin de s'opposer dans la pensée de Congar, se complètent et s'articulent dans le mystère du Christ ; c'est ce que l'auteur développe dans la partie médiane de son chapitre : *Ecclesia in Christo*¹³².

« L'*Ecclesia ex hominibus* et l'*Ecclesia de Trinitate* ne se rejoignent que *in Christo*. L'unité n'est donnée à l'Eglise que dans l'*Unus mediator* : cette union

¹²⁸ *Chrétiens désunis*, p. 71.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 59-73.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 78-110.

¹³¹ *Ibid.*, p. 78.

¹³² *Ibid.*, p. 73-78.

au mystère du Christ “s’inaugure et se consomme par un contact avec le Christ qui est d’ordre proprement sacramental” »¹³³.

Cette analyse de Joseph Famerée résume bien la fine pointe de l’exposé de Congar. Nous touchons ici à un autre aspect essentiel de la recherche du théologien que nous n’avons pas encore rencontré : l’élaboration d’une conception de l’Eglise-sacrement¹³⁴. Nous ne développerons pas ici cette notion. Qu’il nous soit simplement permis de remarquer la complexité et la multitude de formes possibles que prend à cette époque – et encore aujourd’hui – la caractérisation du mystère ecclésial.

La vie de l’Eglise comme lieu théologique

Ce qui frappe le lecteur de cette étude de Congar, c’est le statut particulier qu’il donne à la « vie de l’Eglise ». Loin de la considérer comme une instance de vérification d’un discours théologique, elle est le lieu même où s’élabore, de manière heuristique, la recherche sur la nature de l’Eglise. On ne saurait suffisamment souligner la nouveauté de cette perspective en 1937. Si Mölher¹³⁵ avait en son temps considéré la vie de l’Eglise comme un lieu privilégié de recherche, il ne l’avait pas conduit au statut théologique que Congar entend lui assigner. Cette méthodologie se vérifie dans ses autres écrits¹³⁶, dont, en particulier, la première étude publiée en 1941 dans *Esquisse du mystère de l’Eglise*¹³⁷ mais écrite la même année que *Chrétiens désunis* (1937).

Pour Congar, le Dieu de la Révélation se dit dans l’histoire des hommes en concluant des Alliances avec eux. Le Christ est l’unique médiateur de l’Alliance nouvelle et éternelle, scellée dans le mystère de sa vie, de sa mort et de sa résurrection. Le dominicain voit dans cette affirmation théologique la source de la continuation de l’œuvre de Dieu dans l’histoire des hommes, en particulier dans le don de l’Esprit promis. La nouveauté de pensée se situe dans la conviction que, non seulement les événements de l’histoire parlent de Dieu, mais que Dieu continue de se dire dans la vie de l’Eglise grâce à l’Esprit qui « anime » la vie des fidèles.

¹³³ Joseph FAMEREE, *L’ecclésiologie d’Yves Congar avant Vatican II*, Leuven University Press, Leuven, 1992, p. 39. Voir aussi, Joseph FAMEREE et Gilles ROUTHIER, *Yves Congar*, p. 60-62.

¹³⁴ Congar n’est évidemment pas le seul dans cette voie. Citons pour information les travaux de Semmelroth, Rahner, et Schillebeeckx qui donneront lieu à d’intéressantes publications avant le Concile. (Cf. *infra* p. 87 s.).

¹³⁵ Cf. *supra* p. 52.

¹³⁶ Cf. Joseph FAMEREE, *op. cit.*, p. 79.

¹³⁷ Yves CONGAR, « L’unité de l’Eglise », in *Esquisses du mystère de l’Eglise*, « Unam Sanctam » 8, Cerf, Paris, 1941, p. 11-57.

Si donc la vie de l’Eglise est le lieu privilégié où Dieu parle et agit, elle est le lieu de discernement de l’Eglise dans ses réalités les plus essentielles : l’unité, l’unicité, la sacramentalité etc. Elle est le lieu-même à partir duquel Dieu doit-être pensé car elle est, de manière individuelle pour les croyants et de manière collective pour la communauté, le lieu où Dieu se donne, donne sa vie et son amour. La vie de l’Eglise est donc considérée dans son identité avec la vie divine qui a pour propriété essentielle d’être la vie unitive des trois personnes de la Trinité. L’unité n’est d’ailleurs pas la seule propriété divine transmise à l’Eglise : comme la vie trinitaire est unique en son unité, l’Eglise, elle aussi est unique ; comme la vie divine est communion dans la diversité, l’Eglise est aussi communion dans la générosité de sa diversité.

En définitive, Congar procède à son époque du même geste théologique que les Pères ont posé en leur temps. C’est dans la vie de la communauté, avant tout discours dogmatique, que se découvre, par la vie dans l’Esprit, la réalité du Dieu qui vient à l’homme pour le ramener à lui.

Analyse du geste ecclésiologique de Congar

L’œuvre d’Yves Congar ne se limite pas à ces affirmations. Mais ces dernières témoignent du début d’une grande œuvre théologique qui connut des évolutions notables. Néanmoins, avec le recul que nous permet notre époque, nous pouvons dégager avec les spécialistes de la théologie de Congar les grands traits de sa pensée avant le Concile¹³⁸. Nous en relevons trois principaux : l’enracinement de sa recherche dans la réalité ecclésiale, une tentative d’articulation équilibrée des différents aspects du mystère de l’Eglise, et enfin la formulation christocentrique de son ecclésiologie.

Nous venons, en partie, d’examiner le premier point caractéristique du geste théologique de notre auteur. Partant du lieu théologique de la vie de l’Eglise il va, dans une démarche heuristique et herméneutique « remonter » de la condition présente de l’Eglise à son origine divine. Démarche heuristique puisqu’il invite à chercher dans la vie quotidienne des croyants les signes où Dieu se dit, où il se donne et se révèle. Démarche herméneutique, car l’examen de la vie de l’Eglise ne peut se faire que dans une démarche croyante où le chercheur est déjà pris dans l’acte de foi et la vie de l’Esprit. De plus un « cercle

¹³⁸ Plusieurs synthèses ont déjà été faites sur la théologie de Congar. Nous nous sommes appuyés sur trois auteurs contemporains. Cf. Joseph Famerée, « De “Chrétiens désunis” à “vraie et fausse réforme” (1937-1950) » in *L’ecclésiologie d’Yves Congar avant Vatican II*, 1992, p. 31-128 ; Jean RIGAL, « L’évolution ecclésiologique d’Yves Congar » in *L’ecclésiologie de communion*, coll. « Cogitatio Fidei » 202, Cerf, Paris, 1997, p. 154-173 ; Jean RIGAL, « L’ecclésiologie trinitaire du Père Congar », *BLE* 106 (2005), p. 159-170 ; et Joseph FAMEREE et Gilles ROUTHIER, « Christologie, pneumatologie et ecclésiologie trinitaire », in *Yves Congar*, 2007, p. 149-173.

herméneutique » se crée du fait que la vie de la communauté est tour à tour la source (*Ecclesia ex hominibus*) du discours (*Ecclesia de Trinitate*) et son lieu de vérification (*Ecclesia in Christo*).

Le deuxième aspect notable du geste congarien est la volonté d'articuler, de la manière la plus équilibrée possible, la dimension visible et sociétaire de l'Eglise avec sa dimension mystique et mystérieuse. Cette volonté n'est pas étrangère à la méthode de travail que nous avons exposée. Le théologien dominicain a vite saisi la sclérose dans laquelle l'Eglise pouvait s'enfermer et attache une grande importance au renouvellement de la théologie de son époque. Il l'a exprimé à plusieurs reprises ; nous citons ici l'objectif qu'il attribue au mouvement théologique en partant de la vitalité de l'Eglise elle-même :

« La considération du mystère intérieur de l'Eglise et l'étude des réalités ecclésiologiques les plus profondes ne datent pas d'hier : un Möhler, un Pilgram, un Franzelin ont, au XIX^e siècle, écrit des pages très profondes sur le mystère divino-humain de l'Eglise. Mais notre époque est, pour les études ecclésiologiques, une époque de grands espoirs et, déjà, de belles réalisations. Mais plus profondément encore que le travail théologique, c'est dans la vie de l'Eglise elle-même que nous assistons aujourd'hui à une transformation dont on ne peut prévoir tous les développements, non plus que les conséquences. (...) Enfin, le mouvement théologique est, de sa nature, quelque chose de fort peu institutionnel ; mais il n'en est pas moins déjà bien caractérisé et s'avère déjà représenter une volonté de surmonter la théologie unilatérale et trop souvent sclérosée d'après le Concile de Trente, pour remonter, au-delà de la Réforme, aux grandes synthèses médiévales et aux grandes sources de l'âge patristique et de la révélation biblique »¹³⁹.

De fait, il sera une des chevilles ouvrières qui permettront au Concile Vatican II d'affirmer et de tenir les deux dimensions intrinsèques de l'Eglise et d'ouvrir les perspectives nouvelles pour penser et vivre l'Eglise dans toutes ses réalités, à commencer par l'unité. En 1937, Congar a déjà donné, dans les textes que nous avons vus, un essai d'articulation de la logique divine d'unité (telle qu'elle est vécue dans la vie trinitaire et se communique à l'Eglise) et la logique humaine et sociétaire de l'unité (vécue dans ses formes humaines et culturelles). Le point de jonction se fait dans la médiation du Christ. Pour le formuler de manière plus synthétique, on pourrait dire : l'Eglise a sa source (ou son origine) dans l'unité

¹³⁹ Yves CONGAR, « L'Eglise en son unité », in *Esquisses du mystère de l'Eglise*, p. 54-55.

trinitaire mais elle est conjointement celle des hommes rassemblés dans le Christ, médiateur de la vie divine.

Cette dernière remarque nous conduit à la troisième caractéristique de l'ecclésiologie antéconciliaire de Congar : la dimension christique de l'Eglise. Dans les différents documents de 1937 que nous avons examinés, il est clair que toute la pensée se cristallise autour du mystère du Christ. Cette insistance christologique permet à Congar de s'affranchir des descriptions juridiques et autoritaristes de l'Eglise – c'est ce que fera dans une certaine mesure l'encyclique *Mystici corporis Christi* six ans plus tard. L'Esprit n'est bien entendu pas absent de ces écrits mais la pneumatologie mise en œuvre est principalement considérée dans sa subordination à la christologie. L'auteur évoluera progressivement, laissant un peu plus de place, dans ses écrits ultérieurs, à l'Esprit-Saint et donnera de plus grands développements entre christologie et pneumatologie en ecclésiologie. Un peu comme Möhler, mais dans le sens inverse, il précise dans l'avertissement précédant les *Esquisses* :

« Plus on y réfléchit, plus on s'aperçoit que ces choses sont vraies et profondes, qu'elles engagent toute une conception du mystère de l'Eglise, des conditions de la vie dans l'Eglise et de l'intelligence de son mystère. (...) Elle est un organisme vivant animé et dirigé par le Saint-Esprit, qui contient, vitalement, sa loi au-dedans de soi. Elle ne peut-être comprise du dehors par la seule voie d'une investigation scientifique ou critique ; les justifications historiques ou rationnelles ne lui font pas défaut mais elles ne sont jamais adéquates à sa réalité ; celle-ci n'est comprise que par l'Eglise elle-même, et par chaque croyant dans la mesure où il vit en elle, dans sa communion »¹⁴⁰.

Il faudra encore attendre le travail du Concile Vatican II et les études suivantes des théologiens pour voir apparaître un rééquilibrage conséquent de sa théologie jusqu'à une véritable évolution dans sa présentation du mystère de l'Eglise.

2.2. Apparition et affleurement de l'ecclésiologie trinitaire au concile Vatican II

Un concile est un évènement. Certes, un évènement historique, Vatican II en fut un des plus marquants du XX^e siècle ; mais avant tout un évènement au sens philosophique et théologique – voir barthien – du terme. C'est un fait qui, arrivé une fois dans l'histoire, la

¹⁴⁰ Yves CONGAR, *Esquisses du mystère de l'Eglise*, p. 8.

marque de manière si profonde, qu'il est le lieu à partir duquel le présent et le futur doivent être compris. Le concile n'est pas l'Eglise ; il est un événement majeur de sa vie, et donc, par ce fait même, l'expérience vivante et vivifiante de sa nature divine et humaine, pour reprendre des expressions chères à Congar.

C'est au cœur même de cet événement de la vie de l'Eglise que nous devons chercher à comprendre comment se produit l'apparition, l'affleurement et l'affirmation de l'origine trinitaire de l'Eglise. Le travail conciliaire est porteur d'une « ecclésiologie en gestation », il faut donc, en partie, le considérer en tant qu'il s'élabore et forme sa pensée dans un processus donné. Cette volonté induit nécessairement une méthode de travail diachronique. En cherchant à mettre à jour et à comprendre les différentes phases rédactionnelles, nous saisissons mieux les enjeux et les conséquences des délibérations. Toutefois, il ne faudrait pas réduire l'étude du Concile à une perspective uniquement historique. Ce serait trop vite oublier l'action de l'Esprit dans la dynamique conciliaire. Nous voyons dans cette conviction une raison supplémentaire qui justifie notre démarche : c'est dans la vie des hommes participants au Concile, dans l'épaisseur des discussions qui marquent d'une manière si particulière l'exercice de la charge pastorale de l'Eglise, dans la vie même de l'Eglise que Dieu se dit et se donne.

Cette analyse diachronique en appellera une autre synchronique. Car il ne faudrait pas non plus occulter les présupposés herméneutiques que nous avons posés dans la première partie¹⁴¹. Les textes du concile, tels qu'ils sont donnés par l'Eglise à l'Eglise, ne dépendent plus directement de la volonté expresse de leurs rédacteurs. A un double titre – en tant que textes publiés, autonomes et comme expression solennelle du magistère extraordinaire de l'Eglise – ils se donnent à comprendre tels qu'ils sont en leur constitution définitive. Nous consacrerons la troisième partie de cette section à cet examen.

Dans l'immédiat, nous progresserons dans notre analyse diachronique en trois temps. Premièrement, nous examinerons le schéma préparatoire *De Ecclesia* soumis aux Pères conciliaires ainsi que les débats de la première session (11 octobre – 8 décembre 1962)¹⁴². Dans un second temps, nous considérerons les schémas alternatifs proposés et le travail de l'intersession. Enfin, nous verrons dans un dernier temps l'ensemble de la fin des débats des deuxième (29 septembre – 4 décembre 1963) et troisième sessions (14 septembre –

¹⁴¹ Cf. *supra* p. 13-15 : « Propositions pour une herméneutique patristique ».

¹⁴² Pour les repères chronologiques concernant l'élaboration de *Lumen gentium* voir Giuseppe ALBERIGO et Franca MAGISTRETTI, « Apendix A : Cronologia della elaborazione della costituzione dogmatica *Lumen gentium* » in *Constitutionis Dogmaticae Lumen gentium Synopsis Historica*, Istituto per le Scienze Religiose, Bologne, 1975, p. XIII-XV. Pour une chronologie de l'ensemble du concile, voir celle établie par Eric MAHIEU dans Yves CONGAR, *Mon journal du Concile*, tome 2, Cerf, Paris, 2002, p. 543-559.

21 novembre 1964), en nous attachant plus particulièrement à la seconde pendant laquelle a eu lieu la discussion des deux premiers chapitres de *Lumen gentium*.

2.2.1. Le schéma préparatoire *De Ecclesia* et la première discussion

Le schéma préparatoire De Ecclesia.

Le pape Jean XXIII avait fait part au monde entier de convoquer un concile œcuménique lors de sa visite à Saint-Paul-hors-les-Murs le 25 janvier 1959. Dans sa première encyclique *Ad Petri cathedram*¹⁴³, datée du même jour, il fait de l'unité de l'Eglise un des trois enjeux majeurs de son pontificat et du Concile. Le 5 juin 1960 furent créées les 10 commissions préparatoires et la bulle d'indiction du Concile *Humanae salutis* fut publiée le 25 décembre 1961.

La période préparatoire fut riche en production. Avec les propositions retenues, les commissions préparatoires avaient prévu pas moins de 70 schémas qui furent ramenés à 17. L'élaboration du schéma sur l'Eglise revenait à la *Commission théologique préparatoire*, présidée par le cardinal Ottaviani, préfet de la congrégation du Saint-Office ; la fonction de secrétaire de ladite commission étant assurée par le père Tromp. Umberto Betti rapporte en détail les différentes étapes de l'élaboration du schéma dans sa phase préparatoire¹⁴⁴. Lors de la première réunion de la commission théologique le 27 octobre 1960, il fut décidé de répartir la tâche en plusieurs groupes. Une sous-commission « *de Ecclesia* » fut donc créée et se réunit à partir de novembre 1960. Après de longs travaux de préparation et de vérification par la Commission théologique, un document de travail en 11 chapitres¹⁴⁵ fut présenté à la Commission préparatoire centrale et approuvé aux assemblées du 3 au 12 mai et du 12 au 20 juin 1962.

¹⁴³ DC 1308 (1959), col. 897-922.

¹⁴⁴ Cf. Umberto BETTI, « Histoire chronologique de la constitution », in Guilherme BARAUNA (dir), *L'Eglise de Vatican II*, Tome 2, coll. « Unam Sanctam » 51b, Cerf, Paris, 1966, p. 57-79. Pour une explication plus fouillée du processus complexe de l'élaboration du document, voir Giuseppe ALBERIGO (dir), *Le catholicisme vers une nouvelle époque : l'annonce et la préparation*, coll. « Histoire du concile Vatican II », tome 1, Cerf, Paris, 1997, p. 318-331.

¹⁴⁵ Les titres des onze chapitres sont suffisamment éloquents pour être rapportés ici ; pour une version détaillée voir Umberto BETTI, *op. cit.*, p. 60-61 : I. *De Ecclesia militantis natura*. II. *De membris Ecclesiae militantis eiusdemque necessitate ad salutem*. III. *De episcopatu ut supremo gradu sacramenti ordinis et de sacerdotio*. IV. *De Episcopis residentialibus*. V. *De statibus evangelicae acquirendae perfectionis*. VI. *De laicis*. VII. *De Ecclesiae magisterio*. VIII. *De auctoritate et oboedientia in Ecclesia*. IX. *De relationibus inter Ecclesiam et Statum*. X. *De necessitate Ecclesiae annuntiandi evangelium omnibus gentibus et ubique terrarum*. XI. *De oecumenismo*.

Le document fut imprimé et distribué aux Pères conciliaires sous le titre *Aeternus unigeniti Pater*¹⁴⁶ le 23 novembre 1962 alors que la première session était commencée. L'assise théologique du document repose sur la théologie du Corps mystique. L'accent est mis sur le caractère visible, sociétal et juridique de l'Eglise. Le lecteur attentif peut voir dans le premier chapitre sur la nature militante de l'Eglise¹⁴⁷ une brève esquisse d'un développement trinitaire. En effet, le chapitre commençait par le plan de Salut du Père pour les hommes, réalisé par le Fils et insistait sur la fondation de l'Eglise par le Christ sur les chefs qu'il lui avait donnés. Mais ces affirmations trop brèves ne sont pas établies de manière systématique et se trouvent encore dans une logique juridique. Il convient ici de faire une remarque intéressante sur la préparation du schéma. Alors que la sous-commission *De Ecclesia* préparait le premier chapitre du document, le Secrétariat pour l'unité lui fit parvenir des *vota* sur différentes questions touchant à l'ecclésiologie. Joseph Komochak rapporte un *votum* remarquable pour notre sujet :

« Un autre principe de base du texte du Secrétariat est exprimé dans son *votum* sur l'unité de l'Eglise, présentée comme le don de Dieu et non comme une chose qui a encore besoin d'être réalisée. Son principe est l'Esprit du Christ reçu au baptême, mais articulé aussi en charismes et en fonctions. Ce paragraphe est celui qui approche de plus près les préoccupations du premier chapitre de la Commission ; en effet, dans ses notes, il en appelle non seulement à J. A. Möhler, mais au commentaire de Tromp sur *Mystici corporis* »¹⁴⁸.

Mais il constate que malgré quelques thèmes communs, peu de signes prouvent que ce *votum* eût un quelconque effet sur le schéma retenu par la Commission théologique. De fait, l'ensemble du texte, en insistant sur la théologie du Corps mystique du Christ et en l'identifiant radicalement avec l'Eglise catholique, marque un déséquilibre christologique important et laisse peu de place au développement d'une pneumatologie.

La discussion in aula.

Lorsque le 23 novembre 1962, le texte tant attendu du schéma *De Ecclesia* fut remis aux Pères, il reçut un accueil mitigé pour plusieurs motifs. Tout d'abord, le texte fut jugé trop juridique, ne répondant pas aux exigences d'actualisation du langage que le pape avait

¹⁴⁶ ASI, IV, 9-139.

¹⁴⁷ Cf. AD II, II, 3 p. 986-990.

¹⁴⁸ Joseph A. KOMONCHAK, « Le débat pour le concile durant la préparation », in Giuseppe ALBERIGO (dir), *Histoire du Concile Vatican II*, tome 1, p. 324.

demandées lors de l'ouverture du Concile¹⁴⁹. Sa préparation, marquée par l'opposition entre la Commission théologique et le secrétariat pour l'unité, laissait apparaître des divergences sur des points théologiques centraux. Mais la raison majeure demeure le fait que des critiques poussées du texte (Rahner et Schillebeeckx) et un schéma alternatif (rédigé par Philips) circulaient déjà chez les Pères avant même la remise officielle du document préparatoire. Revenons sur ces faits afin de comprendre comment le travail conciliaire va s'orienter.

Dès le 18 octobre 1962, Gérard Philips informe Congar que le cardinal Suenens « lui a demandé de reprendre (compléter et amender) avec le P. Rahner [et d'autres théologiens], l'ensemble des textes sur l'Eglise »¹⁵⁰. Il lui présente aussi les principales caractéristiques de son premier projet qui comporte un chapitre inaugural mettant l'accent sur l'Eglise « Peuple de Dieu » et « mystère »¹⁵¹. Dès le 25 octobre, une équipe se met au travail en prenant pour base les travaux de Philips. Participent à cette élaboration, outre Congar et Philips, Colombo, Lécuyer, Rahner, Ratzinger, Semmelroth et McGrath¹⁵². Il y aura en tout trois versions de cette première mouture du « Schéma Philips ». La dernière version fut mise en circulation sous le titre *Concilium duce Spiritu* le 22 novembre 1962, soit la veille de la remise officielle du *Aeternus Unigeniti Pater*.

Lorsque s'ouvrirent les débats *in aula* sur le schéma préparatoire le 1^{er} décembre 1962, le cardinal Ottaviani, non dupe, ironisa sur le fait que « l'affaire était entendue ». De fait, le cardinal Liénart qui fut le premier à prendre la parole, nota que l'ecclésiologie avancée ne prenait pas suffisamment en compte la dimension du mystère de l'Eglise :

« L'Église en effet qui est proposée à croire à notre foi n'est pas une société purement humaine, mais un véritable et grand mystère, à savoir comme “celui qui n'avait pas été reconnu par les fils des hommes dans les autres générations, mais qui a été maintenant révélé... les nations sont cohéritières et incorporées, et bénéficiaires de ses promesses dans le Christ Jésus” comme le disait Paul aux Ephésiens »¹⁵³.

Plus que de se contenter d'expliquer la nature de l'Eglise, il fallait l'exposer en revenant à la Révélation et au mystère qu'elle est. Plusieurs interventions vont en ce sens. Les

¹⁴⁹ Voir le discours inaugural du concile de Jean XXIII (*AAS* 54 (1962), p. 792 ; *DC* 1383 (1962), col. 1377-1386).

¹⁵⁰ Yves CONGAR, *Mon journal du Concile*, tome 1, p. 119.

¹⁵¹ *Ibid.* p. 120.

¹⁵² *Ibid.* p. 152.

¹⁵³ *AS* I, IV, p. 126 : « *Ecclesia enim quae fidei nostrae proponitur credenda non mere societas humana est, sed verum ac magnum mysterium, illud nempe “quod aliis generationibus non est agnitum filiis hominum, sicut nunc revelatum est... Gentes esse cohaeredes, et concorporales et comparticipes promissionibus eius in Christo Iesu” sicut dicebat Paulus ad Ephesios* » (Nous traduisons. La citation de Paul suit le texte latin, pour une traduction en meilleur français voir la traduction de la Bible de Jérusalem en Eph 3, 5-6).

discussions continueront pendant une semaine jusqu'à la clôture de la première session. Dans les réactions face à l'aporie mystérique du texte préparatoire, deux interventions mettant en avant la Trinité se dégagent : celle de Monseigneur François Marty¹⁵⁴, archevêque de Reims, le 3 décembre et celle de Monseigneur Giuseppe Vairo¹⁵⁵, évêque de Gravina (Italie) le lendemain, 4 décembre 1962.

Mgr Marty insiste sur la caractérisation de l'Eglise par sa source et par sa fin : « *ex eius fonte et ex eius fine, Ecclesia enucleai debet* ». Il est un des premiers à parler explicitement du fondement trinitaire de l'Eglise :

« L'Église, par essence, est mystère. Dans le schéma, elle apparaît trop comme "institution", elle n'est pas assez proposée comme "mystère". Or ce mystère de l'Eglise trouve son fondement dans la Très Sainte Trinité. Le Père aime les hommes, qu'il sauve par l'Incarnation rédemptrice de son Fils, sous l'impulsion de l'Esprit ; et il constitue ainsi l'Église qui est la famille des fils de Dieu (...) "L'institution" n'est rien d'autre que "l'épiphanie du mystère". Elle est ordonnée aux réalités spirituelles de même que, *mutatis mutandis*, l'Eucharistie, comme la *res et sacramentum*, est ordonnée vers la *res tantum*, c'est-à-dire l'unité de l'Église »¹⁵⁶.

Le fondement trinitaire de l'Eglise se découvre dans sa constitution historique, c'est-à-dire dans sa situation dans l'économie du Salut. L'institution, présentée comme épiphanie du mystère, est ordonnée à une réalité spirituelle essentielle, celle de l'Unité.

Mgr Vairo, quant à lui, considère le schéma *juxta modum placet* (convenable avec quelques modifications). Ses souhaits sont principalement de voir l'Eglise située dans une considération plus large (Eglise terrestre et Eglise céleste) et de voir affirmer le lien entre le Corps mystique du Christ et le mystère de la Trinité : c'est à cette occasion qu'il renvoie explicitement au traité sur l'*Oraison dominicale* de Cyprien. Il semble que ce soit lui qui ait introduit pour la première fois la citation cyprianique dans les discussions conciliaires :

« Le Corps mystique est véritablement une communion (κοινωνία) humaine et divine par laquelle les hommes, devenus un seul corps avec le Christ Verbe Incarné ont part d'une certaine façon à l'ineffable communion du Père, du Fils

¹⁵⁴ ASI, IV, p. 191-193.

¹⁵⁵ ASI, IV, p. 251-254.

¹⁵⁶ Cf. ASI, IV, p. 191-192 : « *Ecclesia essentialiter est mysterium*. In schemate, Ecclesia nimis ut "institutio" videtur, non satis ut "mysterium" proponitur. Hoc autem Ecclesiae mysterium fundamentum suum in Sanctissima Trinitate invenit. Pater diligit homines, quos par Incarnationem redemptricem sui Filii salvat, sub impulsu Spiritus ; sicque Ecclesiam constituit, quae familia est filiorum Dei. (...) "Institutio" non est nisi "mysterii epiphania". Ad spiritualia *ordinatur* sicut, *mutatis mutandis*, Eucharistia ut *res et sacramentum* ordinata est ad *rem tantum*, i. e. unitatem Ecclesiae ».

et de l'Esprit dans l'unité de la nature simple. L'Église est, selon l'enseignement de Cyprien, le peuple uni de l'unité du Père, du Fils et du Saint Esprit »¹⁵⁷.

Le débat houleux suscité par le texte préparatoire ne trouvera pas de conclusion formelle. Aucun vote n'est alors effectué et le texte confié à la Commission de Coordination qui aura la charge de faire évoluer le texte selon l'esprit des débats... ce qui ne sera pas un travail aisé.

Bilan des discussions de la première session

Les débats autour du schéma *De Ecclesia* ont occupé formellement 6 séances de travail (1^{er}-7 décembre) de la 31^e à la 36^e congrégation générale lors de la première session du Concile. René Laurentin note, à titre d'information, que le volume horaire approche les 16 heures pendant lesquelles 76 pères ont totalisé 78 interventions¹⁵⁸. Au regard de l'ensemble de la première session, les débats sur l'Église eurent la portion congrue. Mais ce n'est rien en comparaison de l'attente des Pères et de leur intérêt à propos de la question. Lors d'un premier bilan du concile, Laurentin notait l'atmosphère des débats ainsi :

« La discussion [sur le *De Ecclesia*] fut plus riche et plus positive que celle sur le *De fontibus*. Cela tenait au sujet, profondément mûri et renouvelé par les travaux de ressourcement accomplis en ces trente dernières années ; cela tenait aussi à la qualité du schéma, le meilleur, estimait-on, de ceux qui avaient été élaborés par la commission théologique : le choix des collaborateurs y avait été plus ouvert que pour les autres ; l'esprit, moins systématique, témoignait d'un dialogue réel dans la sous-commission. Sans doute posait-il des problèmes graves qui furent impitoyablement soulevés »¹⁵⁹.

Parmi ces « graves problèmes » soulevés par Laurentin, la question de la définition – ou au moins de la description – de la nature de l'Église occupait l'essentiel du débat car elle orienterait radicalement tout le texte conciliaire : allait-on se contenter de décrire l'Église, comme jusqu'alors, par ses caractères visibles et juridiques, ou allait-on affirmer le mystère

¹⁵⁷ AS I, IV, p. 252 : « Corpus Christi Mysticum, revera, divina humana communio (coionia) est, qua ineffabilem in simplici naturae unitate communionem Patris et Filii et Spiritus Sancti, homines, cum Christo Verbo Incarnato concorporales effecti, quodammodo participant et imitantur. Est igitur Ecclesia, ut S. Cyprianus docet, de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata... ».

¹⁵⁸ René LAURENTIN, *Bilan de la première session*, « L'enjeu du concile », Seuil, Paris, 1963, p. 118.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 49.

de l'Eglise en premier lieu ? Les trois affirmations que nous avons vues s'orientent radicalement dans la deuxième perspective.

Les travaux théologiques des années précédant le concile, la volonté d'une majorité de Pères de voir formuler, à l'invitation de Jean XXII dans son discours d'ouverture, la théologie de l'Eglise sous un jour nouveau, marqueront profondément les discussions orales dans l'*aula* conciliaire. Ces interventions seront complétées par des *animadversiones scriptae* qui aideront à la réappropriation théologique de la question. Bien plus, la circulation de schémas alternatifs dès la première session – et même, en ce qui concerne Philips, avant la remise officielle du schéma préparatoire – tentera de montrer que le concile peut procéder autrement. C'est dans cet enchevêtrement des moyens de discussions que, petit à petit, la conscience conciliaire se forme et qu'émerge, comme nous l'avons vu, la figure trinitaire de l'Eglise.

C'est sans doute le principal acquit de la première session : le document final ne pourra pas faire fi de la perspective trinitaire qui s'est imposée dans les discussions de la dernière semaine ! Cette rencontre, nouvelle pour l'époque, mais profondément traditionnelle, entre la théologie trinitaire et l'ecclésiologie ne consiste pas en une simple coïncidence ; elle n'est pas non plus un simple rapatriement de la théologie systématique en ecclésiologie (ni l'inverse), elle est véritablement un approfondissement de la méthode théologique utilisée en ecclésiologie.

L'affirmation de la nature trinitaire de l'Eglise émerge par différentes modalités. La première, et sans doute la plus identifiable sur le plan historique, est la volonté de réaction contre un certain discours et une certaine façon, trop déterminée, de caractériser l'Eglise, nous n'y revenons pas. Les évêques qui militent pour cette affirmation proposent leurs formulations en faisant appel à la notion de « mystère » (par exemple voir l'intervention de François Marty) ou en insistant sur la nature temporelle et mystique de l'Eglise (Vairo). Le motif trinitaire est souvent associé au dessein de Salut voulu par le Père, réalisé par le Fils et continué par l'envoi de l'Esprit-Saint : la situation de l'Eglise dans l'économie du Salut conduit à la considérer et dans son origine, et dans sa fin, c'est-à-dire en une relation particulière avec le Dieu Trinité. En fait, les différentes interventions marquent un basculement dans la pensée théologique : l'Eglise n'est plus considérée comme un moyen de Salut pour des individus mais elle est comprise dans l'ensemble du dessein universel de Dieu.

En ce qui concerne, l'aspect plus spécifique de l'unité de l'Eglise, elle ressort à deux niveaux dans les débats conciliaires de la première période. Premièrement, beaucoup reprochent au schéma préparatoire d'identifier trop rapidement le Corps mystique du Christ

avec l'Eglise catholique romaine exclusivement¹⁶⁰. L'unité devra donc être située dans un autre processus que celui présenté ; le développement du mystère trinitaire et ecclésial fournira le nouveau cadre. Deuxièmement, l'intervention de Mgr Vairo, souligne la connexion entre mystère trinitaire et Corps mystique du Christ par la notion de « communion ». S'il cite Cyprien avant tout comme une autorité pour asseoir son propos, il introduit au cœur du débat la référence patristique qui sera reprise plus tard dans l'élaboration du schéma définitif.

Une dernière remarque doit être faite. Nous avons souligné l'importance des schémas alternatifs dans le processus conciliaire, en particulier la première version de ce qu'on nommera « le schéma Philips » qui fut mis en circulation avant la remise du schéma préparatoire¹⁶¹. Il est évident qu'un schéma présentant radicalement un autre point de départ pour définir la nature de l'Eglise n'a pu qu'influencer largement les interventions orales des Pères dans la semaine du 1^{er} au 7 décembre. Nous n'en avons pas donné une lecture critique pour le moment car il nous semble plus pertinent de le considérer avec les autres schémas alternatifs, ce que nous ferons dans le point suivant¹⁶². Mais il fallait souligner l'importance de cette imbrication dans un processus d'élaboration qui ne peut être compris de manière purement linéaire. Concluons cette analyse de la première session en constatant, même si cela touche plus au contexte qu'à notre étude, que le principal acquit de cette période est la formation de ce qu'on pourrait appeler « une conscience conciliaire » et la prise de mesure des enjeux, des tensions et des groupes en présence.

2.2.2. Les schémas alternatifs

Le travail pendant l'intersession

C'est donc par étapes, voir par à-coups que la tendance majoritaire à Vatican II va conquérir sa liberté, exposer et utiliser ses positions. La refonte du schéma préparatoire, rendue nécessaire par les débats de la première session promettait une longue et difficile tâche à la Commission de coordination chargée de faire progresser le travail pendant l'intersession. En ce qui concerne le schéma *De Ecclesia*, il faudra attendre le mois de mai 1963 pour voir le texte repris et reformulé. Les évêques, retournés dans leur diocèse, pouvaient adresser au Secrétariat du concile leurs propositions d'amendement des textes. Le *terminus ad quem* pour le schéma sur l'Eglise a d'abord été fixé au 28 février 1963 mais sera vite reporté au mois de

¹⁶⁰ Cf. Intervention du cardinal Liénart le 1^{er} décembre 1962 (AS I, IV, p. 126) : le Corps mystique est plus large que l'Eglise militante ; la grâce du Christ déborde de ses limites.

¹⁶¹ Cf. *supra* p. 67.

¹⁶² Cf. *infra* p. 73.

juillet de la même année. Ce report tient essentiellement au fait qu'un profond changement va apparaître dans la proposition de la commission théologique. Une quinzaine de schémas fut envoyée dont cinq se différencient par leur contenu : outre le schéma Philips qui connaîtra au moins trois versions différentes, un schéma français, un projet en langue allemande, un long document chilien, et le schéma Parente. A cette liste, il faut aussi rajouter le texte de Mgr Elchinger, archevêque de Strasbourg, qui fut envoyé au cours du mois de mars 63¹⁶³...

Le premier débat sur le *De Ecclesia* s'étant achevé sans scrutin, il appartenait à la Commission de coordination de s'inspirer des discussions conciliaires pour procéder à une seconde préparation du texte. Pour établir ce travail, une sous-commission est instituée pour traiter la question. Cette dernière est composée de 7 Pères conciliaires (nous donnons leurs experts ou *periti* entre parenthèse) : Browne (Gagnebet), Léger (Naud puis Lafortune), König (K. Rahner), Parente (Balic puis Schauf), Charue (Philips), Garonne (Daniélou puis Congar), Schröffer (Thils puis Moeller). Cette composition, assez inattendue, donnait par avance cinq voix au courant réformateur et deux au courant conservateur (Browne et Parente)¹⁶⁴. Le 26 février lors de sa première session, après l'examen des cinq schémas alternatifs qui sont en sa possession, la sous-commission décide de prendre le schéma Philips comme base de travail pour la refonte du document, bien que l'instruction du président de la commission de coordination avait demandé que rien de nouveau ne soit fait¹⁶⁵. Philips est élu pour diriger les travaux qui débutent si rapidement que la Commission doctrinale a déjà en sa possession le 5 mars les deux premiers chapitres du nouveau schéma ; elle approuve le premier intitulé « *De Ecclesiae mysterio* » le 9 mars 1963. Nous passons sur les autres examens du nouveau schéma qui prêteront plus à discussion, puisque dans le texte du chapitre inaugural remis aux Pères lors de la seconde session est identique à celui approuvé début mars.

Il ne nous est matériellement pas possible d'examiner ici en détail l'ensemble des schémas alternatifs proposés à la commission de coordination. Remarquons pourtant que l'ensemble des textes propose un chapitre introductif sur le mystère de l'Eglise – y compris le schéma Parente qui conserve la perspective christologique classique. On trouvera dans l'étude

¹⁶³ On trouvera la plupart de ces schémas dans les annexes des synopses de *Lumen gentium* : G. ALBERIGO et F. MAGISTRETTI, *Constitutionis Dogmaticae Lumen Gentium. Synopsis historica*, Bologne, 1975 et F. G. HELLIN, *Constitutio dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*, coll. « Concilii Vaticani II Synopsis », Vatican, 1995.

¹⁶⁴ Cf. Jan GROOTAERS, « Le concile se joue à l'entracte. La seconde préparation et ses adversaires », in Giuseppe ALBERIGO (dir), *Histoire du Concile Vatican II*, tome 2, p. 469.

¹⁶⁵ Le 25 février, la sous-commission fut informée d'une communication du président de la Commission de coordination demandant à ce qu'au lieu de produire quelque chose de nouveau, on se contente de modifier et d'agencer différemment le schéma préparatoire : *ne quid novi fieret !*

d'Antonio Acerbi¹⁶⁶ une présentation synthétique des perspectives trinitaires de chacun des projets. Plusieurs comportent des caractéristiques intéressantes : par exemple, le schéma allemand examine de manière systématique les liens entre Eglise et Trinité, et le schéma chilien est celui qui opte le plus pour une présentation trinitaire de l'Eglise. Mais arrêtons-nous à présent aux deux schémas qui présentent un intérêt immédiat pour notre étude : celui de Mgr Philips qui servira de base au travail de refonte du schéma *De ecclesia* et celui de Mgr Elchinger qui est, avec celui de Philips, le seul à porter en lui la référence à Cyprien.

Le schéma Philips

Nous l'avons dit, le schéma Philips est celui qui a servi de base de travail à la « Commission des Sept » pour élaborer une nouvelle proposition de texte pour la seconde session du concile. Or, ce schéma a évolué entre sa première version « *Concilium duce Spiritu* », distribuée aux Pères en novembre 1962, et celle prise en considération par la sous-commission *De Ecclesia* en février 1963. La synopse de *Lumen Gentium* préparée par Alberigo et Magistretti permet de suivre les quelques évolutions¹⁶⁷.

Notons avant d'examiner de plus près le contenu du texte un fait d'importance quant à l'organisation de la majorité des schémas alternatifs du courant réformateur. Ils ont en général comme principal souci, de rendre compte d'une juste théologie de l'épiscopat et des différentes questions d'articulation de ce ministère au sein de l'Eglise. D'autres questions ayant une visée éminemment pastorale, viendront constituer le cœur des textes (le laïc, la question des religieux etc.). Cette préoccupation est aussi à la base de la nécessité de présenter théologiquement un fondement de la réalité ecclésiale qui soit différent de celui donné par le schéma préparatoire. Ce fait induit deux constats : le premier est que les schémas ne se sont pas écrits dans l'ordre dans lequel ils sont présentés ; le second est que les débats les plus poussés se porteront davantage sur le cœur du texte et non sur l'introduction mystérique – même si celle-ci sera l'objet de quelques questions intéressantes.

¹⁶⁶ Antonio ACERBI, *Da una ecclesiologia giuridica a una ecclesiologia di comunione*, Facolta Teologica Interregionale dell'Italia settentrionale, Milan, 1974, p. 170-194.

¹⁶⁷ G. ALBERIGO et F. MAGISTRETTI, *Constitutionis Dogmaticae Lumen Gentium. Synopsis historica*. La colonne 2 donne la rédaction Philips lue dans sa version de novembre 1962 (*Concilium duce Spiritu*), la colonne 2bis donne le texte dans la version de février 1963 (*Adumbratio schematis constitutionis dogmaticae de ecclesia*) qui fut prise comme base de travail, et la colonne 2ter établit le texte revu par la commission doctrinale en mai 1963 et envoyé aux Pères pour préparer la seconde session. Celle de Hellin ne prend pas en compte dans sa présentation synoptique cette évolution puisqu'elle présente schéma préparatoire (colonne I) et la version de travail de la deuxième session (colonne II) ; on trouvera néanmoins, les deux versions intégrales des textes de Philips dans les annexes (en ordre chronologique inversé) p. 694-715.

La perspective du schéma Philips est régie par l'idée fondamentale d'une économie trinitaire. Toutefois, la première version, en laissant clairement apparaître la perspective trinitaire de l'origine de l'Eglise, ne développait pas systématiquement la relation particulière à chaque personne dans des paragraphes distincts ; la seconde version, proposée à l'examen de la commission de Coordination intègrera cette caractéristique¹⁶⁸. La différence la plus importante que le lecteur des documents peut noter est l'absence d'un paragraphe spécifiquement pneumatologique dans la première version du schéma. Philips intègrera un numéro sur l'Esprit Saint dans la version soumise en février 63 ; dans ce but, il semble s'être largement inspiré du schéma chilien¹⁶⁹. Antonio Acerbi résume bien le développement théologique du premier chapitre :

« C'est pourquoi, une fois posé le dessein du Père d'élever les hommes à la vie surnaturelle, la partie centrale du chapitre est destinée à illustrer la présence de l'Esprit dans l'Eglise et son union intime avec le Christ : c'est lui qui l'a convoquée par la médiation de l'envoi de l'Esprit et des apôtres (n. 1) ; il l'a sauvée par son sang et la constitue en peuple sacerdotal (n. 2) ; actuellement, il la soutient par le don de l'Esprit, par la médiation de sa parole et de ses sacrements, et il la conduit vers sa gloire céleste (n. 3). Cette nature profonde de l'Eglise est révélée par différentes figures bibliques : temple de l'Esprit, corps du Christ, épouse du Christ et Jérusalem Céleste (nn. 4 et 5) »¹⁷⁰.

Il est important de noter que Philips a intégré à son texte, après les interventions de la première session du Concile, la citation de Cyprien de Carthage à la fin du numéro 3 : « *Sicque apparet universa Ecclesia ut "de unitate Patris, et Filii, et Spiritus Sancti plebs*

¹⁶⁸ Les titres sont de bons indicateurs de la teneur des paragraphes. Pour la première version (*Concilium duce Spiritu*) : 1. *Aeterni patris de universali ecclesia consilium*. 2. *De populo Dei*. 3. *De Christo in ecclesia praesente*. 4. *De mysterio corporis Christi*. 5. *De sponsa Christi et ecclesia coelesti*. 6. *De Ecclesia in statu terrestri*. Pour le schéma « *Adumbratio schematis constitutionis dogmaticae de Ecclesia* » : 1. *Aeterni Patris de universali salute consilium*. 2. *De missione Filii*. 3. *De Spiritus ecclesiam sanctificante*. 4. *De Christo in ecclesia praesente*. 5. *De mysterio corporis Christi*. 6. *De sponsa Christi, aliisque ecclesiae figuris*. 7. *De ecclesia inter peregrinante*.

¹⁶⁹ Le schéma chilien (Cf. F. G. HELLIN, p. 773-845) présente un premier chapitre dédié au mystère trinitaire de l'Eglise. Il établit une structure qui parcourt l'ensemble du schéma : « *Ad Patrem, in Filio, per Spiritum sancto* ». Mais à la différence d'autres schémas – comme l'allemand – il ne considère pas l'œuvre de la Trinité dans une dynamique descendante mais bien selon un schéma ascendant : l'Eglise accède au Père dans le Christ par le moyen de l'Esprit (Cf. Antonio ACERBI, *op. cit.*, p. 190).

¹⁷⁰ Antonio ACERBI, *op. cit.*, p. 172 : « Perciò, posto il disegno del Padre di elevare gli uomini alla vita soprannaturale, la parte centrale del capitolo è dedicata ad illustrare la presenza dello Spirito nella chiesa e la sua intima unione con Cristo : egli l'ha convocata mediante la missione dello Spirito e degli apostoli (n. 1) ; l'ha redenta col suo sangue e l'ha costituita in popolo sacerdotale (n. 2) ; egli attualmente la regge mediante il dono dello Spirito e per mezzo della sua parola e dei suoi sacramenti, e la conduce verso la sua gloria celeste (n. 3). Questa profonda natura della chiesa è rivelata dalle diverse figure bibliche : tempio dello Spirito, corpo di Cristo, sposa di Cristo e santa Gerusalemme (nn. 4 e 5) » (Nous traduisons).

adunata” (*S. Cyprianus, Or. Dom., 23*) »¹⁷¹. Le texte revu par « la commission des Sept » et approuvé par la commission doctrinale porte une légère modification qui sera reprise à l’identique dans le texte final : « *Sic apparet universa Ecclesia sicuti “de unitate Patris, et Filii, et Spiritus Sancti plebs adunata”* ».

Nous ne commenterons pas ici le contenu spécifique du paragraphe sur l’Esprit-Saint et l’Eglise puisqu’il est pratiquement identique à celui que les Pères approuveront. Nous verrons plus loin, dans une étude synchronique, la théologie qui s’en dégage¹⁷². Pour le moment, remarquons que l’Eglise est située à la fois dans une perspective trinitaire et dans le cadre de l’économie du Salut : elle procède de la Trinité et y retourne ; elle est alors caractérisée, comme le souhaitait Mgr Marty, par son origine et par sa fin. Le motif trinitaire de l’Eglise est donc clairement posé par le schéma Philips qui servira de trame à l’élaboration du second schéma officiel *De Ecclesia*. Il ne disparaîtra plus et s’imposera comme fondement de l’ensemble de la théologie de l’Eglise.

Examinons à présent le contenu du schéma proposé par Mgr Elchinger, puisqu’il reprend lui aussi l’affirmation cyprianique sur l’unité de l’Eglise.

Le schéma Elchinger

Mgr Léon-Arthur Elchinger, évêque coadjuteur de Strasbourg, envoya au milieu du mois de mars 1963 un document¹⁷³ comportant quelques remarques générales et particulières sur le schéma *De Ecclesia* ainsi qu’une proposition de progression pour un schéma sur l’Eglise. Sa démarche est centrée sur la notion de « service », dont le Christ a donné l’exemple et en vue duquel il a fondé l’Eglise¹⁷⁴.

Dans la seconde remarque générale qu’il formule, il insiste sur la nécessité d’expliquer le « pourquoi » de l’Eglise et de sa hiérarchie. Pour appuyer sa demande, il prend pour exemple un thème qui lui est cher, l’unité :

« Il faut expliquer le “pourquoi” de l’Eglise et de sa hiérarchie. (...) Il faut les présenter “génétiquement”, dans leurs développements historiques et montrer comment tout concourt à réaliser l’Instrument complexe de l’Amour prévenant et efficace de Dieu. Par exemple : c’est l’unité de Dieu (cf. Jn 14 et 17) qui groupe ses fils adoptifs en un “Corps” ; c’est l’incarnation du Fils de Dieu qui

¹⁷¹ Cf. G. ALBERGIO et F. MAGISTRETTI, p. 16 et F. G. HELLIN, p. 695.

¹⁷² Cf. *infra* p. 80 s.

¹⁷³ On trouvera le texte original en Français dans F.G. HELLIN, p. 846-861 et en *AS* II, I, p. 503-518.

¹⁷⁴ Cf. Antonio ACERBI, p. 191.

entraîne la visibilité du Corps ecclésial et celle-ci la nécessité d'une structure hiérarchique »¹⁷⁵.

Il reprendra cette idée comme caractérisation du fondement trinitaire de l'Eglise. En effet, dans le premier paragraphe de sa proposition de schéma, il affirme :

« C'est l'unité même de Dieu qui groupe ses fils d'adoption (cf. Jn 14 et 18). St Cyprien : “*De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*”. Et cette unité atteint ses fils (“Toi en moi et moi en eux”) en les groupant, par le Baptême et par la *Koinonia* du Corps et du Sang de Jésus, en “Corps du Christ” sous l'autorité du Père »¹⁷⁶.

Mgr Elchinger, à la différence de Philips, ne place pas la citation de Cyprien et la conception de l'origine divine de l'unité de l'Eglise en conclusion d'un long développement des rapports entre Eglise et Trinité. Il en fait le cœur même de la fondation du mystère ecclésial, orientant ainsi radicalement la mission de l'Eglise vers sa fin dernière. L'unité ne peut donc pas être comprise comme un simple résultat de l'action de l'Esprit Saint dans l'Eglise mais bien comme le fondement même de sa réalité car procédant directement de la vie même de Dieu.

2.2.3. La rédaction finale de la constitution dogmatique *Lumen gentium*

La préparation de la seconde session

La commission de coordination ayant approuvé le nouveau schéma pour la constitution sur l'Eglise, le document est envoyé aux Pères conciliaires en vue de la préparation de la deuxième session du Concile. Celle-ci, initialement prévue au 12 mai fut reportée d'abord au 8 septembre 1963 – afin de laisser suffisamment de temps aux différentes commissions de travail – puis, à la suite du décès de Jean XXIII et de l'élection de Paul VI, au 29 septembre – ce qui permit au nouveau pape d'apporter de notables modifications au règlement du concile¹⁷⁷.

Malgré le remarquable travail de la commission des Sept, rien n'est encore acquis. En effet, le remaniement intégral du texte a volontairement laissé de côté le schéma préparatoire, et s'il semble répondre aux attentes des Pères au lendemain de la première

¹⁷⁵ AS II, I, p. 503.

¹⁷⁶ AS II, I, p. 508.

¹⁷⁷ Cf. par exemple Umberto BETTI, *op. cit.*, p. 66.

session, il n'en reste pas moins une nouveauté pour le travail conciliaire. L'avenir du concile dépend de la réception de ce nouveau schéma. Philips lui-même s'en inquiète lors d'une lettre adressée à Mgr Colombo :

« J'espère personnellement que l'allure du schéma *De Ecclesia* ne sera pas changée : sinon nous pourrions recommencer à l'infini. Il faudra évidemment quelques adaptations de rédaction. Il est souhaitable que la nouvelle session du concile achève immédiatement le schéma sur la Liturgie, puis s'occupe du *De revelatione* et du *De Ecclesia*, c'est-à-dire les parties qui sont le plus attendues et sans doute les plus importantes. Peut-être sera-t-il utile que le Saint-Père fasse connaître que le texte de la Commission théologique, moyennant les transpositions indiquées par le Cardinal Suenens, doit servir de base aux délibérations du concile. On pourra toujours présenter des amendements. Mais si on admet de mettre en discussion des rédactions entièrement nouvelles, nous n'en finirons jamais. Je laisse ces considérations à votre jugement éclairé »¹⁷⁸.

De fait, lors du tout début de la deuxième session, l'ordre du jour est fixé : on commencera par le schéma sur l'Eglise. L'examen se fait en deux temps : d'abord une discussion sur le schéma en général qui donne lieu à un vote de principe, puis un examen attentif chapitre par chapitre. Voyons à présent le résultat de ces discussions.

Les discussions sur le premier chapitre lors de la deuxième session

Les discussions sur le texte commencent donc le 30 septembre 1963 par une lecture globale du schéma. Les principales remarques portent sur une présentation peut-être trop « statique » de l'Eglise et pas assez dynamique. On remarque aussi que les citations bibliques servent trop souvent de point d'appui pour soutenir ce que l'on veut affirmer au lieu de suggérer et de poser la doctrine¹⁷⁹. Mais tout cela n'est que détail aux vues des louanges faites au schéma. L'approbation est quasi unanime lors du vote de principe. A la question « Le schéma dans son ensemble peut-il être admis et, en conséquence, peut-on passer à la discussion de chacun des chapitres ? », la réponse participe du plébiscite : sur 2301 Pères présents, on décompte 2231 *placet*, 43 *non placet* et seulement 27 bulletins nuls.

Ce scrutin enterre définitivement le schéma préparatoire et l'ecclésiologie dont il était l'expression : on ne pourra plus revenir en arrière. Les Pères conciliaires ont ainsi

¹⁷⁸ Lettre du 8 août 1963 (Fonds Colombo, XXII). Cité dans Giuseppe ALBERIGO (dir), *Histoire du Concile Vatican II*, tome III, note 1, page 58.

¹⁷⁹ A propose de ces remarques générales voir le résumé dans : Umberto BETTI, *op. cit.*, p. 67.

renoncé à faire de la constitution pour l’Eglise un *de natura Ecclesiae* : la description de l’Eglise sera d’un autre ordre.

A partir du 1^{er} octobre, les Pères conciliaires entament l’examen approfondi du texte *receptus*, chapitre par chapitre. Nous ne nous intéresserons ici qu’aux remarques portées sur le premier chapitre sur le mystère de l’Eglise. L’ensemble des interventions laisse percevoir que le texte est jugé bon. Plusieurs remarques sont formulées pour qu’il y ait un développement des figures bibliques comprises dans le texte, en particulier celle du Royaume de Dieu qui ouvre à la dimension eschatologique de l’Eglise. L’apparition dans le texte, sous l’influence des théologiens allemands de la notion de *sacramentum* prête également à débats. Ce sera le travail d’une sous-commission particulière¹⁸⁰ d’intégrer les demandes des Pères au Schéma préparatoire. Cette tâche sera vite achevée – pour le chapitre I, avant la fin du mois de novembre – et le nouveau texte du chapitre sur le mystère de l’Eglise est proposé au vote des Pères lors des assemblées des 18, 25 et 26 novembre 1963. Il est accepté sans difficulté.

Les principales évolutions du texte sont l’apparition du paragraphe 5 qui, à la suite du paragraphe 4 concluant sur la dynamique trinitaire de la constitution de l’Eglise, établit les liens entre Eglise et Royaume de Dieu, situant cette dernière comme mystère dans son fondement et l’ouvrant sur la perspective eschatologique de la réalisation du Royaume qu’elle annonce. En ce qui concerne la notion de la sacramentalité de l’Eglise, le texte final comprend une formulation sensiblement différente de celle proposée par le schéma préparatoire : tout en l’explicitant mieux, il la situe davantage comme une manière de considérer l’Eglise que comme une définition dogmatique. Néanmoins, cette autre formulation ouvre une nouvelle manière de considérer le mystère de l’unité de l’Eglise. Nous nous y attacherons plus loin, lorsque nous resituerons, dans une perspective synchronique, les différents éléments du texte¹⁸¹.

Notons au passage que l’assise trinitaire, tant espérée par les Pères, et présente dans le schéma Philips – et donc dans le second schéma préparatoire – n’a pas subi de modification substantielle. La sous-commission a simplement procédé à une simplification de quelques formulations et des références (en particulier au niveau du paragraphe 2 sur le Père) ainsi qu’à une réorganisation et une explicitation de la mission du Fils (au paragraphe 3). Ceci nous permet de constater l’ancrage irréversible du motif trinitaire dans la constitution essentielle de l’Eglise. Cette réalité, conjuguée avec la présentation quasi sacramentelle de l’Eglise et la

¹⁸⁰ La remise en chantier du schéma fut organisée par la Commission doctrinale ainsi : une *commission centrale* (constitué le 2 octobre 1963) chargée de coordonner le travail et 8 *sous-commissions particulières* (constituées pour la majorité le 24 octobre 1963) destinée à la révision d’un chapitre à partir des discussions *in aula* et des documents transmis par écrits.

¹⁸¹ Cf. *infra* p. 87 : « Des différentes façons de parler de l’unité de l’Eglise ».

prééminence de sa dimension mystérique, place l'origine, le terme, et le mode d'être de l'Eglise dans le mystère trinitaire.

La rédaction finale du chapitre De mysterio Ecclesiae

Si la rédaction du premier chapitre est achevée à la fin de la deuxième session générale du Concile Vatican II, le texte global connaîtra encore bien des péripéties avant d'être proclamé le 21 novembre 1964 par Paul VI. Mais dès le début de la deuxième session, par le vote de principe des Pères, le travail conciliaire s'est résolument engagé dans une perspective théologique nouvelle et le chapitre introductif sur le mystère de l'Eglise cristallise en lui les grandes intuitions des Pères et se situe dans la continuité de tout le travail théologique entrepris depuis Vatican I. La version définitive des six premiers chapitres fut votée lors de la session de 1964. Après la présentation du chapitre I par Mgr Charrue, la mise aux voix du texte introductif le 16 septembre 1964 donna lieu à une approbation majoritaire : 2114 *placet*, contre 11 *non placet* et 63 *placet iuxta modum* (c'est-à-dire approbation avec restriction pour certains détails).

Ce nouveau cadre, celui du *mystère*, porte en germe de nombreux thèmes théologiques fondamentaux : l'économie trinitaire d'où procède la vie de l'Eglise, l'origine intra-trinitaire de l'unité ecclésiale, la dimension sacramentelle de l'Eglise pour le Salut de l'humanité... Lourd de toute la volonté des Pères de sortir d'une conception juridique et uniquement sociétaire de l'Eglise, le chapitre I de *Lumen gentium* dessine les contours d'un chantier théologique exigeant qui, s'il comporte bien les fondations du travail, exprime d'une manière encore floue leurs conséquences pour la vie et la nature de l'Eglise.

2.3. L'affirmation de l'ecclésiologie trinitaire à Vatican II

Ce long développement à propos de la rédaction complexe de la constitution dogmatique sur l'Eglise nous a montré les enjeux profonds qui soutiennent le débat ecclésiologique. La manière dont l'Eglise est présentée conditionne nécessairement le discours théologique qu'elle peut ensuite donner sur elle-même et sur sa foi. Le long travail de maturation intellectuelle, commencé bien avant Vatican II, aura porté ses fruits dans l'affirmation essentielle du mystère de l'Eglise. Cette perspective originale oblige constamment à un décentrement de l'Eglise par rapport à elle-même. Elle ne peut en aucun cas être considérée en autonomie – voir en autarcie – par rapport au mystère de Dieu qui en

est l'origine et auquel elle renvoie. De plus, en s'attachant obstinément à partir des sources de la Révélation pour poursuivre le développement doctrinal basé sur l'Écriture Sainte et la Tradition, les Pères conciliaires ont ouvert des chemins de réflexion jusqu'alors peu exploités.

L'affirmation de l'ecclésiologie trinitaire, ou, pour le dire autrement, la présentation des liens particuliers entre l'Église et la Trinité et leurs implications, est une des clefs de lecture du Concile Vatican II. Ainsi, dans un premier temps, nous considérerons le texte de la constitution dogmatique sur l'Église dans une perspective synchronique. Puis, sans perdre de vue la visée ultime de la présente étude, nous tenterons d'examiner les différents modes d'expressions que le Concile emploie pour parler de l'unité de l'Église et de l'unité divine.

2.3.1. La constitution *Lumen gentium*

Ecclesia mysterium est

L'Église est un mystère. C'est ainsi que le Concile Vatican II a voulu synthétiser dans le titre du chapitre I sa présentation de l'Église. Ce fait est décisif pour comprendre l'ensemble du texte. Le mystère est d'abord une réalité qui ne peut être saisie totalement par l'intelligence humaine, c'est le sens premier du mot. Cela implique que le discours théologique sur l'Église ne pourra jamais rendre compte totalement et parfaitement de son essence. Mais, plus fondamentalement, le *mystère* est à entendre au sens où les Pères grecs comprenaient le terme *μυστήριον* : une réalité profonde, annoncée par voie de révélation et qui fait l'objet de notre foi¹⁸². C'est en ce second sens, que le concile Vatican II qualifie l'Église comme le rapporte la Commission théologique dans cette *relatio* :

« Le mot "mystère" n'indique pas seulement quelque chose d'inconnaissable ou de caché, mais comme cela est reconnu par beaucoup, désigne une réalité divine, transcendante et salvifique qui est, par quelque moyen visible, révélée et manifestée. Cette dénomination, qui est surtout biblique, est apparue particulièrement apte à désigner l'Église »¹⁸³.

Le premier chapitre de *Lumen gentium*, qui regroupe les paragraphes 1 à 8, développe cette notion de l'Église-mystère en préambule à la constitution. L'Église y est

¹⁸² Sur la notion de mystère et de sacrement (entendu au sens large), on pourra consulter l'excellente étude de Charles Journet : Charles JOURNET, « Le mystère de la sacramentalité », *Nova et Vetera* 2 (1974), p. 161-214. Pour une approche du terme associé à l'Église et dans l'esprit du concile voir : Henri de LUBAC, « Quid significet Ecclesiam esse mysterium », in Eduardo DHANIS et Adolfus SCHÖNMETZER (éd.), *Acta congressus internationalis de theologia concilii Vaticani II*, Typis Polyglottis Vaticanis, Cité du Vatican, 1968, p. 25-36.

¹⁸³ *Relatio* de la Commission théologique du 15 septembre 1964 (*AS* III, 1, p. 170).

présentée sous divers aspects qui la définissent en esquissant ses contours et en évitant d'en donner une définition systématique et statique. Le texte du premier chapitre peut être découpé en trois parties : l'introduction christologique (n°1), l'Eglise de la Trinité (n° 2, 3 et 4), les images de l'Eglise (n° 5 à 8).

Le premier paragraphe de la constitution est éminemment christocentrique. En délaissant pour elle-même le qualificatif de *lumen gentium* et en l'attribuant au Christ, l'Eglise pose comme premier aspect central de sa nature cette relation particulière qui l'unit à la deuxième personne de la Trinité. La première phrase indique que l'acte même du Concile est un acte qui dit, quelque part, la nature de l'Eglise : « Puisque le Christ est la lumière des nations, ce saint Concile, assemblé dans l'Esprit Saint, souhaite vivement, par l'annonce de l'Evangile à toute créature, faire briller sur tous les hommes la clarté du Christ qui resplendit sur le visage de l'Eglise » (LG 1). L'Eglise est « mystère » en ce sens où elle est étroitement liée au Christ. Le mystère est d'abord une réalité qui se rapporte au dessein de Dieu sur l'humanité. La vie et le ministère du Christ, Fils de Dieu envoyé par le Père pour sauver l'homme, sont donc les lieux par excellence du mystère. L'Eglise découle donc de ce mystère : venant de Dieu, elle est au service de ce dessein de Salut. Von Allmen rappelle cette évidence en commentant ainsi le plan de la constitution :

« [C'est] une prise de conscience, publiquement professée, que l'Eglise ne se comprend elle-même que si elle cherche et trouve sa référence ailleurs que dans sa propre structure et dans sa propre histoire : dans sa prédestination en Jésus Christ et dans son orientation eschatologique »¹⁸⁴.

Une fois posé ce premier décentrement, le premier paragraphe poursuit en mettant en avant l'enjeu et la réalité eschatologique essentielle qu'est l'unité. Que ce soit par l'introduction de la notion de sacramentalité – que nous détaillerons plus loin – ou par la nécessité du texte induite par « les conditions du temps présent », il est clair que l'unité et l'union avec Dieu par le Christ est l'aspect central de l'ensemble du texte :

« Et comme l'Eglise est, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire le signe et l'instrument de *l'union intime avec Dieu et de l'unité du genre humain*, elle se propose de faire comprendre, de façon plus précise, à ses fidèles et au monde entier, sa nature et sa mission universelle, en suivant de près l'enseignement des précédents conciles. Les conditions du temps présent confèrent à ce devoir de l'Eglise une importance et une urgence plus grande, car il faut obtenir que tous les hommes, unis aujourd'hui de façon plus étroite par

¹⁸⁴ J. J. von ALLMEN, « Remarques sur la constitution *Lumen gentium* », *Irenikon* 39 (1966), p. 14-15.

divers liens sociaux, techniques et culturels, parviennent également à leur *pleine unité dans le Christ* »¹⁸⁵.

Après ce prologue de premier abord christologique, le chapitre premier de la constitution va aborder les liens particuliers qui unissent le mystère de l'Eglise et le mystère trinitaire. Jamais auparavant le magistère de l'Eglise n'avait exprimé avec une telle force la place primordiale de la Trinité dans le mystère ecclésial.

L'Esprit communiquant l'œuvre du Fils venu accomplir le dessein du Père

Les paragraphes 2 à 4 présentent, dans un langage proche de l'Ecriture, l'action de chacune des trois Personnes dans le mystère ecclésial. Remarquons, avant d'entrer dans le détail, que le concile évoque les différentes personnes trinitaires, leurs liens et leurs actions avec l'Eglise, sans se soucier de préciser s'il s'agit de propriétés personnelles incommunicables ou d'appropriations – pour reprendre un langage traditionnel en théologie trinitaire. Le concile tient simplement à montrer comment l'Eglise, sous l'impulsion de l'Esprit Saint, continue l'œuvre de salut accompli par le Fils selon la volonté du Père. Ajoutons que même si chaque paragraphe traite de l'action particulière d'une personne, il ne peut en aucun cas être considéré en autonomie à l'égard des autres. En effet, on ne saurait séparer l'action des Trois et le texte prend soin de l'explicitier à chaque reprise.

Le numéro 2 de la constitution met en lumière le dessein éternel de salut du Père. Le paragraphe suivant – le numéro 3 – évoque la mission et l'œuvre du Fils, inaugurant le Royaume de Dieu et fondant l'Eglise. Enfin le numéro 4 développe la sanctification de l'Eglise par le Saint-Esprit. Nous n'entrerons pas dans un commentaire littéral de ces paragraphes, qui, en reprenant en grande partie le langage biblique, sont d'une richesse importante¹⁸⁶. Mais, nous remarquons que les paragraphes sont structurés selon un même schéma. En effet, ils commencent tous par situer l'action propre de la personne trinitaire dans le plan de salut de l'humanité (le dessein et la volonté éternelle du Père d'élever les hommes à la vie divine ; la mission du Fils venu accomplir la volonté du Père et inaugurer le Royaume de Dieu ; l'envoi de l'Esprit Saint sur la création à la Pentecôte pour donner accès au Père par le Christ). Le paragraphe se poursuit en détaillant les modalités de cette action et en la situant

¹⁸⁵ LG 1 (nous soulignons).

¹⁸⁶ Parmi les commentaires de la constitution *Lumen gentium*, concernant les trois paragraphes sur les relations aux différentes personnes trinitaires nous renvoyons volontiers à : Gérard PHILIPS, *L'Eglise et son mystère au II^e concile du Vatican*, tome 1, Desclée, Paris, 1967, p. 79-93 ; et à Michel PHILIPON, « La Très Sainte Trinité et l'Eglise » in Guilherme BARAUNA (dir), *La constitution dogmatique sur l'Eglise*, Tome 2, coll. « Unam Sanctam » 51b, Paris, Cerf, 1966, p. 277-283.

par rapport au mystère de l'Eglise (l'appel des croyants par le Père à se rassembler dans l'Eglise ; la relation particulière entre l'Eglise qui est le règne du Christ et le Royaume de Dieu ; l'habitation de l'Esprit dans l'Eglise et le cœur des fidèles, source jaillissante en vie éternelle). Enfin, chacun des paragraphes se conclut en resituant l'ensemble de l'œuvre de Dieu dans la perspective du rassemblement des hommes dans l'unité.

Arrêtons-nous un instant sur ces conclusions partielles :

« Alors, en effet, comme on le dit chez les saints Pères, tous les justes depuis Adam, “depuis Abel le juste jusqu’au dernier élu”¹⁸⁷ se trouveront rassemblés auprès du Père dans l'Eglise universelle » (LG 2).

« En même temps par le sacrement du pain eucharistique, est représentée et rendue effective l'unité des fidèles qui forment un seul corps dans le Christ (1 Co 10, 17). Tous les hommes sont appelés à cette union avec le Christ, qui est la lumière du monde, de qui nous venons, par qui nous vivons et vers qui nous tendons » (LG 3).

« Par la vertu de l'Evangile, [l'Esprit Saint] fait que l'Eglise se rajeunisse et il la renouvelle sans cesse et il la conduit à l'union parfaite avec son Epoux¹⁸⁸. L'Esprit et l'Epouse disent, en effet, au Seigneur Jésus : “Viens !” (Cf. Ap 22,17). Ainsi l'Eglise, dans son ensemble, apparaît comme "le peuple uni de l'unité du Père et du Fils et de l'Esprit Saint"¹⁸⁹ » (LG 4).

Dans ces trois extraits, union et unité forment un tout. L'union des hommes dans le Christ est la réalité de l'unité espérée et réalisée. L'unité du peuple ainsi formulée revêt à la fois une dimension présente (déjà commencée) et eschatologique (non pleinement encore réalisée). C'est dans cette situation que se situe l'Eglise. Ainsi, l'unité du genre humain dans l'Eglise universelle apparaît bien comme la finalité du dessin salvifique de Dieu ; finalité réalisée par la mission du Fils et actualisée par l'action sanctifiante de l'Esprit. L'unité, ainsi présentée n'est donc pas tant un mode de vie chrétien mais bien tout à la fois la nature et la finalité de l'Eglise qui découlent du mystère trinitaire.

De ces trois affirmations, la dernière retient notre intérêt. En effet, la citation de Cyprien sur l'origine divine de l'unité de l'Eglise peut être comprise comme la conclusion du numéro 4, mais aussi comme la conclusion de l'ensemble 2-4, comme une justification de la

¹⁸⁷ « Cf. CYPRIEN, *Epist.* 64,4 : PL 3, 1017 ; CSEL III B, p. 720. HILAIRE ; *In Mat.* 23,6 : PL 9, 1047. AUGUSTIN, *passim*. CYRILLE ALEX., *Glaph. In Gen.* 2,10 : PG 69, 100 A ». (Note du texte).

¹⁸⁸ « Cf. IRENEE, *Adv. Haer.* III, 24, 1 : PG 7, 966 B ». (Note du texte).

¹⁸⁹ « CYPRIEN, *De Orat. Dom.* 23 : PL 4, 553 ; CSEL III A, p. 285. AUGUSTIN, *Serm.* 71, 20, 33 : PL 38, 463s. JEAN DE DAMAS, *Adv. Iconocl.* 12 : PG 96, 1358 D ». (Note du texte).

présentation de *l'Ecclesia de Trinitate*. Ainsi, nous pouvons en déduire deux aspects fondamentaux du mystère trinitaire de l'Eglise. Tout d'abord, l'Eglise trouve bien son origine dans le mystère des trois personnes divines en leur unité, même si certains aspects particuliers de sa réalité se rattachent plus directement à telle personne. Ceci posé, le rôle sanctifiant de l'Esprit joue un rôle dynamique et primordial dans l'Eglise puisqu'il est celui qui permet la réalisation de cette unité : de même qu'il est l'Esprit du Père et du Fils, et ainsi le lien de leur unité, il est celui qui unit les hommes entre eux et avec Dieu. Gérard Philips, dont on sait maintenant le rôle central qu'il joua lors de la rédaction de la constitution, commente d'ailleurs ce passage ainsi :

« L'évêque-martyr de Carthage met l'accent plutôt sur l'unité que sur la pluralité. (...) L'Esprit Saint dont l'activité intra-trinitaire unit le Père et le Fils dans le lien d'amour de sa propre Personne, étend cette même activité aux créatures : il les unit au Père et au Fils. Qu'on relise par exemple ce passage de saint Augustin : "Le lien de l'unité dans l'Eglise de Dieu, hors de laquelle il n'est pas de rémission des péchés, est comme l'œuvre propre de l'Esprit-Saint, avec, bien entendu, la coopération du Père et du Fils, puisque l'Esprit-Saint lui-même est en quelque sorte le lien entre le Père et le Fils" (*Serm.* 71, 20, 33) »¹⁹⁰.

En plaçant la citation du *De Dominica oratione* de Cyprien en conclusion du paragraphe sur l'Esprit Saint, le Concile peut sembler ajouter une valeur particulière qui n'était pas présente immédiatement dans l'œuvre de Cyprien¹⁹¹. Ce dernier n'assigne pas particulièrement à l'Esprit-Saint ce rôle d'unification du Peuple. Comme nous l'avons vu dans la première partie, l'unité de l'Eglise tient d'avantage de l'action des Trois que de celle spécifique de l'Esprit. Bien entendu, pour l'évêque de Carthage, la manière dont se réalise au cœur des fidèles et dans le monde cette unité passe par la grâce divine communiquée en particulier dans le baptême et l'eucharistie. C'est sans doute à partir de ce point que l'on peut envisager l'action sanctifiante et actualisante de l'Esprit. Cette remarque, si elle ne prête pas à beaucoup de conséquences en amène une autre plus fondamentale. Il ne faudrait pas chercher à identifier systématiquement les caractéristiques propres à chacune des hypostases divines dans le mystère ecclésial. La position de Cyprien – et des Pères en général – est plus respectueuse du mystère trinitaire en mettant l'accent d'avantage sur l'unité et l'indivisibilité

¹⁹⁰ Gérard PHILIPS, *op. cit.*, p. 91.

¹⁹¹ Sur le fait que le concile présente l'Esprit comme le principe de l'unité de l'Eglise, on se référera par exemple, en plus de LG 4, au numéro 7 dans lequel le texte développe l'image du Corps. Il n'est pas faux d'assigner à l'Esprit-Saint cette caractéristique – c'est d'ailleurs un donné fort de la tradition – mais cette attribution n'est pas immédiatement présente dans la théologie de Cyprien.

divine. Nous ne voulons pas dire que c'est ce que fait le concile Vatican II, mais tenter de forcer cette tendance de la pensée pourrait être un risque de dérive pour la théologie.

Le développement du thème au-delà du chapitre premier de Lumen gentium

La volonté du concile d'enraciner le discours sur l'Eglise dans le mystère trinitaire est clairement établie dans le premier chapitre. Une question se pose à présent : Comment se déploie ce thème dans l'ensemble de la constitution ?

A cette évocation, le lecteur attentif du concile doit avoir une position mesurée. Certes, on ne soulignera jamais assez l'importance et la portée de tout le chapitre introductif sur le mystère de l'Eglise. Mais la qualité de rédaction, la profondeur théologique qui s'en dégage, laissent le théologien devant une attente exigeante pour la suite des développements. Or il faut bien constater que, en partie à cause de l'histoire complexe de la rédaction de *Lumen gentium*, une certaine « aporie trinitaire » marque le reste du texte. Cette remarque peut paraître brutale, aussi faut-il l'expliquer.

A la lecture des premiers numéros de la constitution sur l'Eglise, on s'attendrait à voir chacun des thèmes, chaque chapitre suivant, marqués du « sceau de la Trinité ». Or, force est de constater que, si souvent les points abordés sont mis en relation directe avec le Christ ou l'Esprit Saint, il est rare de voir l'ensemble de la Trinité comme l'origine des réalités ecclésiales présentées (constitution hiérarchique, vocation des laïcs etc.). Un bon exemple de la pertinence de cette remarque peut se trouver au numéro 49 de la constitution, à propos de la des liens entre l'Eglise de la terre et l'Eglise du Ciel :

« En effet, tous ceux qui sont au Christ et possèdent son Esprit s'unissent organiquement dans une même Eglise et sont étroitement liés par une cohésion mutuelle en lui (Cf. Ep 4, 16). L'union de ceux qui sont encore en chemin avec leurs frères qui se sont endormis dans la paix du Christ n'est pas interrompue, bien au contraire, selon la foi constante de l'Eglise, elle est renforcée par la communion de bien spirituels »¹⁹².

Ici, on constate l'importance portée sur l'appartenance au Christ et à la marque de l'Esprit (dans le contexte la possession de l'Esprit renvoyant au baptême), mais également l'absence marquante de la personne du Père. Il en va ainsi dans de nombreux autres passages. Nous ne voulons pas dire qu'il y a un déficit trinitaire dans le texte. Bien au contraire, pris séparément, le comptage du nombre de références aux personnes trinitaires atteste bien que

¹⁹² LG 49.

l'Eglise n'est jamais considérée en une quelconque autonomie. Nous parlons plus volontiers d'une aporie dans le sens où, si on ne peut en aucun cas soupçonner le concile de manquer d'affirmer l'origine trinitaire de l'Eglise, il faut bien constater qu'en dehors du premier chapitre où elle en constitue la source, le centre et la fin de toute chose, la Trinité est rarement située dans son indivisible unité en relation avec l'Eglise.

Ceci est principalement dû au fait qu'au cours du processus de réécriture du schéma lors de l'intersession, les chapitres ont été composés indépendamment les uns des autres. Il faut aussi ajouter que les débats se sont beaucoup focalisés sur des questions disputées et importantes comme la collégialité épiscopale, ou encore l'apostolat des laïcs, occultant peut-être un peu la volonté de réaffirmer constamment le mystère ecclésial.

Quoi qu'il en soit, l'importance du premier chapitre et des affirmations centrales que nous avons vues sont de premier ordre. Placée en introduction à l'ensemble du texte conciliaire, l'origine trinitaire du mystère ecclésial est comme la lumière qui éclaire et rend intelligible la présentation du mystère que rapportent les autres chapitres.

Remarquons enfin deux derniers extraits du concile Vatican II, à titre d'exemple et pour nuancer, s'il en était encore besoin, la critique sur l'aporie trinitaire. Le premier est la conclusion même de la constitution sur l'Eglise qui marque la visée ultime du dessein de Dieu, faisant ainsi écho, comme une inclusion, au premier chapitre :

« Que tous les chrétiens adressent à la Mère de Dieu et à la Mère des hommes d'instantes supplications (...) [afin qu'] elle intercède encore auprès de son Fils, dans la communion de tous les saints, jusqu'à ce que toutes les familles de peuples, qu'elles soient parées du nom de chrétien ou qu'elles ignorent encore leur sauveur, aient le bonheur de se rassembler dans la paix et la concorde dans l'unique Peuple de Dieu, pour la gloire de la très sainte et indivisible Trinité »¹⁹³.

Enfin, dans le cadre de notre étude sur l'origine de l'unité de l'Eglise, nous ne pourrions conclure ce paragraphe sans faire mention du début du décret *Unitatis redintegratio* sur l'œcuménisme :

« En ceci est apparu l'amour de Dieu envers nous, que le Fils unique de Dieu a été envoyé dans le monde par le Père, pour que, s'étant fait homme, il régénérât tout le genre humain en le rachetant et qu'il le rassemblât pour qu'il devienne un. Lui-même (...) adressa au Père cette prière pour ceux qui croiraient en lui : "Que tous soient un, comme toi, Père tu es en moi et moi en toi, et que, eux

¹⁹³ LG 69.

aussi, soient un en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé”
(Jn 17, 21) »¹⁹⁴.

« Tel est le mystère sacré de l'unité de l'Eglise, dans le Christ et par le Christ, l'Esprit-Saint opérant la variété des dons. Dans ce mystère, le modèle suprême et le principe, c'est, dans la trinité des personnes, l'unité d'un seul Dieu, Père et Fils dans l'Esprit-Saint »¹⁹⁵.

Ces deux derniers textes attestent bien d'un renouvellement de la pensée théologique opéré par Vatican II au regard des théologies exprimées dans les manuels au début du XX^e siècle. Ces nouvelles considérations, si elles sont prises au sérieux orientent d'une manière radicale la vie de l'Eglise. Ces perspectives se retrouvent bien évidemment dans d'autres modes d'expression. Et si, nous l'avons souligné, l'unité divine de l'Eglise reste le mode privilégié de l'affirmation du mystère ecclésial, le concile emploie aussi d'autres expressions qui complètent cette doctrine en visant la même finalité. C'est ce que nous allons examiner à présent.

2.3.2. Des différentes façons de parler de l'unité de l'Eglise

Parmi les thèmes ecclésiologiques présents dans le chapitre introductif *De Ecclesiae mysterio*, il en est deux, touchant à la réalité du mystère de l'unité de l'Eglise, qui auront une postérité remarquable dans la réception du concile : la sacramentalité de l'Eglise et l'ecclésiologie de communion. Ces deux concepts sont liés à l'origine divine de l'Eglise ; aussi leur étude – même si elle est brève – s'avère particulièrement intéressante.

L'Eglise, sacrement de l'unité

Au numéro premier de la constitution, après avoir donné l'intention du texte, le concile déclare :

« Et comme l'Eglise est, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire le signe et l'instrument de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain, elle se propose de faire comprendre, de façon plus précise, à ses

¹⁹⁴ UR 2.

¹⁹⁵ UR 2.

fidèles et au monde entier, sa nature et sa mission universelle, en suivant de près l'enseignement des précédents conciles »¹⁹⁶.

Le texte pose d'emblée la nature sacramentelle de l'Eglise. Même si le texte primitif proposé aux Pères au début de la deuxième session a été atténué par l'expression « *veluti sacramentum* », l'affirmation de l'idée de l'Eglise « sacrement du Salut » est bien caractérisée.

Sans vouloir retracer la genèse de l'expression, notons qu'elle a été insérée dans le texte sous l'influence des théologiens allemands. Rappelons pour mémoire, que le premier théologien à avoir travaillé de manière systématique la sacramentalité de l'Eglise est Otto Semmelroth¹⁹⁷ en 1953. D'autres théologiens comme Rahner et Schillebeeckx, qui joueront avec Semmelroth un rôle important au concile (soit en tant qu'experts, soit comme théologiens et conseillers personnels¹⁹⁸), ont produit d'intéressants travaux sur le thème¹⁹⁹. Nous ne donnerons pas ici une étude critique exhaustive de la pertinence de l'utilisation de la catégorie sacramentelle pour qualifier la nature de l'Eglise²⁰⁰. Mais nous pouvons faire plusieurs remarques.

Tout d'abord, il est intéressant de noter que le thème n'est pas nouveau dans la tradition de l'Eglise. Le texte de *Lumen gentium* présente l'Eglise comme sacrement, c'est à dire signe et instrument de l'unité du genre humain. Cette formulation n'est pas sans rappeler celle de Cyprien dans la lettre 55 :

« L'Eglise est l'infrangible *sacramentum de l'unité*. Quiconque foment le schisme, se sépare de l'évêque et se cherche ailleurs pour son groupe quelque pseudo-évêque, celui-là s'exclut de toute espérance et s'attire le jugement le plus terrible de la colère divine »²⁰¹.

¹⁹⁶ LG 1. Texte latin : « *Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis, naturam missionemque suam universalem, praecedentium Conciliorum argumento instans, pressius fidelibus suis et mundo universo declarare intendit* ».

¹⁹⁷ Otto SEMMELROTH, « Die Kirche als "sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade" », *Scholastik* 18 (1953), p. 23-39. En français nous possédons : O. SEMMELROTH, *L'Eglise sacrement de la Rédemption*, Paris, 1963 (éd. orig. all. 1953).

¹⁹⁸ Entre autre, cf. *supra* p. 67.

¹⁹⁹ Voir par exemple : Edward SCHILLEBEECKX, *L'économie sacramentelle du Salut*, coll. « Studia Friburgensia », Academic Press, Fribourg, 2004, 616 p. et Karl RAHNER, *Eglise et Sacrements*, coll. « Quaestiones Disputatae » n°5, Desclée de Brouwer, Paris, 1970 (éd. orig. all. 1960 – reprise d'un article de 1955). Voir aussi la note 134 p. 60.

²⁰⁰ Outre les écrits théologiques de Lubac, Rahner, Schillebeeckx et Semmelroth, nous renvoyons aux études postconciliaires de Congar dont : Yves CONGAR, *Un peuple messianique*, coll. « Cogitation Fidei » 85, Paris, Cerf, 1975, 204 p. Pour une évaluation critique de l'expression et de sa réception, voir Peter SMULDERS, « L'Eglise sacrement du Salut » in, Guilherme BARAUNA (dir.), *L'Eglise de Vatican II*, tome 2, p. 313-338 ; et Joseph RATZINGER, « L'Eglise comme sacrement du Salut » dans *Les principes de la théologie catholique*, coll. « Croire et Savoir », Téqui, Paris, 1982, p. 46-57.

²⁰¹ CYPRIEN DE CARTHAGE, *Epist.* 55, 21.

Ce qui est à la fois le centre et la visée du texte (et de Cyprien et du Concile) c'est bien l'unité de l'humanité en Dieu. En ce sens, *signe* et *instrument* ne constituent pas deux entités séparées : l'Eglise est le lieu de rassemblement et de constitution de l'unité car elle est le moyen de la rencontre du Christ, qui, selon l'expression chère à Schillebeeckx, est lui-même le sacrement primordial de la rencontre de Dieu. Ainsi l'Eglise n'est pas « le sacrement premier », elle ne cesse de renvoyer à celui qui est le sacrement fondamental auquel elle est associée : le Christ. En ce sens, on se situe bien dans la dynamique de décentrement de l'Eglise par rapport à elle-même que le concile a voulu opérer.

A travers cette présentation de l'Eglise qui reviendra plusieurs fois dans le texte conciliaire, on peut suivre aussi la visée eschatologique de l'unité du genre humain en Dieu :

« Dieu a convoqué l'assemblée de ceux qui dans leur foi regardent vers Jésus, auteur du Salut et principe d'unité et de paix, et l'a constituée en Eglise, afin qu'elle soit pour tous et pour chacun le sacrement visible de cette unité salutaire²⁰² » (LG 9).

« Le Christ, élevé de terre, a attiré à lui tous les hommes (cf. Jn 12, 32 s.) ; ressuscité des morts (cf. Rm 6,9), il a répandu sur ses disciples son Esprit vivifiant, et par lui il a constitué son Corps, qui est l'Eglise, comme sacrement universel du Salut : assis à la droite du Père, il est sans cesse à l'œuvre dans le monde pour conduire les hommes à l'Eglise et se les unir plus étroitement par elle et les faire participer à sa vie glorieuse, en les nourrissant de son propre Corps et de son propre Sang ». (LG 48).

Ces deux extraits laissent apparaître en filigrane l'action trinitaire dans l'histoire des hommes pour les rassembler dans l'unité de la vie divine. Dans ces perspectives eschatologiques la place du Christ est prépondérante, il est présent comme le principe de l'unité réalisée. On trouve ici une autre piste de réflexion sur l'unification du peuple, non plus seulement opérée par l'Esprit-Saint, mais, en premier lieu constituée par le Christ.

Ainsi, dans le texte conciliaire, l'unité de l'Eglise est bien une conséquence de l'unité divine, puisqu'elle en découle. Cette unité déjà commencée sur la terre, dans l'économie du salut, par la double mission par le Père, du Fils et de l'Esprit et sera réalisée lors de l'*eschaton* glorieux.

²⁰² « Cf. Cyprien, *Epist.* 69, 6 : PL 3, 1142 B (CSEL 3 B, p. 754 : “*inseparabile unitatis sacramentum*” » (Note du texte).

Le mystère de la communion

Il existe plusieurs lectures globales des textes conciliaires, et, dans le processus de leur réception, nombre de théologiens ont cherché des fils conducteurs et les ont développés pour donner une vision d'ensemble de la théologie du concile. Parmi ces tentatives, certaines relèvent de ce que l'on a appelé depuis : « l'ecclésiologie de communion ». Cette relecture des textes du concile et de *Lumen gentium* en particulier a surtout pris son essor à partir du Synode extraordinaire de 1985 chargé de dresser une sorte de bilan quelques vingt années après la clôture du Concile²⁰³. Il s'agit bien d'une relecture – et par là même d'une herméneutique – puisqu'il faut reconnaître avant toute autre considération que le mot « *communio* » n'occupe pas de position centrale au Concile. Jamais le concept d'ecclésiologie de communion n'y est évoqué, et encore moins défini. Néanmoins, cela n'implique pas nécessairement que le thème ne s'y trouve pas, au moins de manière diffuse. Si on se prête au relevé systématique du vocabulaire, on s'aperçoit que le terme de *communio* apparaît 101 fois explicitement dans les textes conciliaires – dont 31 fois dans *Lumen gentium* et 27 fois dans *Unitatis redintegratio*. De fait, l'expression recouvre diverses significations et est appliquée aussi bien à la vie intra-trinitaire, qu'à l'union des hommes avec Dieu, au rassemblement des hommes dans l'Eglise, aux liens des Eglises locales entre-elles, à la participation sacramentelle à l'eucharistie ...

La notion n'est pas nouvelle, elle n'a pas non plus été redécouverte avec le concile, mais elle a été mise en valeur par le renouveau des études bibliques et patristiques, amplifiée par la recherche des théologiens à partir de la vie de l'Eglise (Möhler, Congar, de Lubac pour ne citer que ceux déjà rencontrés), et réaffirmée par les textes conciliaires²⁰⁴. La présentation d'une double dimension (horizontale et verticale) de la nature communionnelle de l'Eglise se trouve dans l'affirmation de sa sacramentalité en LG 1. Lieu de communion entre les hommes et avec Dieu, l'Eglise annonce la rencontre avec le Dieu un et trine dans la rencontre de Jésus Christ, Fils de Dieu et sauveur du monde. Pour le dire autrement, la rencontre du Christ crée une communion avec lui-même et, par lui, avec le Père et dans l'Esprit Saint. Cette communion à la vie divine va de pair avec la communion dans l'Eglise des hommes entre eux et s'actualise dans la participation sacramentelle au Corps du Christ. L'ecclésiologie de communion de Vatican II est centrée sur l'économie du Salut (Cf. les 4 premiers numéros de

²⁰³ Nous détaillerons ces relectures dans l'examen du processus de réception, cf. *infra* p. 102 s.

²⁰⁴ Sur la notion de « communion » en théologie, cf. Benoît-Dominique de LA SOUJEOLE, « L'Eglise comme société et l'Eglise comme communion au deuxième concile du Vatican », *Revue Thomiste* XCI (1991), p. 219-258 (et en particulier p. 22-233).

Lumen gentium) et souligne le fondement trinitaire de la communion ecclésiale : tout dans l'Eglise est l'œuvre originaire de la Trinité qui est à la fois la source et le terme de l'Eglise.

Au-delà de ces aspects théologiques et systématiques, l'ecclésiologie de communion va aussi rendre compte du mode de vie de l'Eglise. Laissant de côté la vision unilatérale de l'unité de l'Eglise exprimée à partir de la théologie de *Mystici corporis*, le concile évoque la vie de l'Eglise comme une communion des Eglises locales dans l'Eglise universelle. L'expérience de l'Eglise est l'expérience d'une communion. Mais ceci est un des aspects techniques de la notion. Il faut garder présent à l'esprit que le concile évoque tout d'abord la communion dans le chapitre sur la nature de l'Eglise, avant de la développer dans les modes concrets de sa vie. La communion n'est pas la structure de l'Eglise mais son essence.

TROISIEME PARTIE : UNITE DE L'EGLISE ET UNITE TRINITAIRE, ESSAI D'EVALUATION CRITIQUE

La question abordée dans cette étude ne se veut pas une simple analyse historique de la théologie de l'Eglise. Certes, en faisant largement droit à une certaine méthode de théologie historique, nous avons été conduits à resituer les développements dogmatiques dans le contexte de leur élaboration. Ce fut le cas pour la première partie qui avait pour but de comprendre la portée de l'adage cyprien aux premiers siècles et pour la deuxième partie dont l'objectif était de considérer l'apparition de l'ecclésiologie trinitaire à Vatican II. Cette méthode de recherche, même si elle n'a jamais été épistémologiquement définie, est quasiment incontournable en ecclésiologie depuis les travaux de Congar. Cette démarche présente des conséquences et des enjeux que Laurent Villemin résume ainsi :

« Ce moment historique de l'ecclésiologie est déterminant pour trois raisons. Cette démarche historique est d'autant plus nécessaire qu'une phénoménologie théologique laissée à elle-même, sans fondement historique sérieux, risquerait très rapidement de dériver dans une exaltation non critique de la pratique ecclésiale. D'autre part, des thèmes ecclésiologiques qui sont en vogue aujourd'hui, – j'entends l'Eglise comprise comme communion, l'Eglise comme sacrement ou encore comme famille de Dieu, – pour produire tout leur fruit doivent faire l'objet d'un travail historique sérieux, ne serait-ce que dans les *Acta* du concile Vatican II. C'est une des conditions pour que ces thèmes fonctionnent comme des catégories théologiques précises et non comme des slogans. Enfin il y a un enjeu théologique de la réconciliation de deux millénaires de l'histoire de notre Eglise. On ne peut simplement faire une ecclésiologie en ne se référant qu'à l'Eglise du premier millénaire et en considérant le second comme une sorte de déviance par rapport à une ecclésiologie originelle, de même on ne peut commencer la réflexion

ecclésiologique avec la réforme grégorienne sans une relecture du premier millénaire. Il y a ici un véritable enjeu pour l'ecclésiologie contemporaine »²⁰⁵.

C'est dans cette optique que nous avons voulu les deux premières parties de cette étude. L'enjeu à présent est de ressaisir les acquis pour tenter une évaluation proprement théologique de la question et des enjeux ecclésiologiques pour aujourd'hui. Cela ne pourra se faire sans une prise en considération de la postérité de la formule sur l'origine trinitaire de l'unité ecclésiale. Ainsi, nous procéderons en deux étapes. Premièrement nous dresserons un premier bilan des découvertes que nous avons faites jusqu'à présent. Puis, dans un second temps, nous nous arrêterons sur les principaux travaux postconciliaires autour de la question (en tenant compte dans la mesure du possible du lent processus de réception du concile).

3.1. Synthèse des acquis des deux premières parties

Pour dresser un bilan, même provisoire, du travail déjà accompli, nous devons nous resituer sur plusieurs plans. Tout d'abord sur un plan méthodologique et épistémologique, il convient de se poser la question de l'utilisation de la citation de Cyprien par le concile Vatican II. Ensuite, au plan théologique, il convient d'essayer de ressaisir l'ensemble du geste conciliaire qui tente de définir positivement la question de l'unité par rapport au mystère de Dieu.

3.1.1. Le concile et ses sources

La constitution sur l'Eglise et les Pères : le mystère du Salut

Il serait superflu d'insister ici sur la proximité théologique et linguistique entre le texte de *Lumen gentium* et la pensée des Pères, qui, si elle est loin d'être monolithique, s'accorde à considérer l'Eglise comme mystère de foi. Le vocabulaire choisi par les rédacteurs du texte conciliaire, ainsi que la perspective de la rédaction du premier chapitre de la constitution sur l'Eglise attestent cela. Cette proximité théologique recouvre aussi les implications et les corolaires qui découlent de cette réalité mystérieuse : l'Eglise n'est pas un quelconque idéal ou une réalité purement spirituelle, elle est mystère de communion, dans une réalité historique, visible et organisée. Même si ces aspects constitutifs (société hiérarchique,

²⁰⁵ Laurent VILLEMEN, « Problématiques actuelles en ecclésiologie », *BLE* 106 (2005), p. 156-157.

fonction de gouvernement etc.) sont parfois encore aporétiques sous certains aspects, l'Eglise est orientée vers la pleine réalisation du Royaume de Dieu de part sa nature eschatologique. Dès lors, toutes ses caractéristiques, et l'unité en premier lieu, sont à resituer en dépendance à ce mystère originel : l'Eglise naît du dessein salvifique du Dieu Trinité et retourne vers lui.

Au-delà de ces considérations synthétiques, il convient de voir en détail si, en citant la formule de Cyprien en conclusion de son développement sur l'*Ecclesia de Trinitate*, le Concile se situe dans la même perspective que l'évêque de Carthage, s'il part de sa pensée et la dépasse ou, au contraire s'il force le texte en lui conférant un statut qui n'est pas le sien. Afin de pouvoir tenter une réponse critique à ces questions, il est nécessaire de faire un détour par des questions d'herméneutiques conciliaires qui nous permettront de poser des bases pour le travail à venir.

Questions d'herméneutique conciliaire

Nous ne revenons pas sur les acquis de la méthode herméneutique que nous avons présentés au début de l'étude de l'œuvre de Cyprien²⁰⁶. En partant des mêmes constats et en les transposant aux documents magistériels, il convient de situer quelques lignes directrices pour la lecture et l'interprétation de ces textes.

Claude Geffré a proposé, il y a peu de temps, quatre règles pour une herméneutique conciliaire²⁰⁷. L'exposé qu'il en donne nous semble pertinent et nous nous appuyerons sur son travail pour les quelques axes que nous voulons développer²⁰⁸. Deux points nous semblent capitaux pour mener à bien notre étude.

« Pour comprendre la portée d'un énoncé dogmatique, il faut forger la bonne situation herméneutique qui est déterminée par le jeu de la question et de la réponse »²⁰⁹. Cette affirmation constitue la première règle établie par le théologien dominicain. Autrement dit, pour comprendre le texte, il faut poser la *bonne* question, c'est à dire celle à laquelle répond le texte ! En déployant, selon une méthode diachronique et historique, l'apparition de l'ecclésiologie trinitaire à Vatican II, nous avons voulu pouvoir resituer le texte dans ses propres problématiques. Le regard critique du théologien sur l'élaboration du texte dogmatique doit discerner la vérité de foi et le conditionnement de l'énoncé de cette vérité du à l'élaboration du texte. En ce qui nous concerne, nous avons vu quels étaient les enjeux

²⁰⁶ Cf. *supra* p. 13-18.

²⁰⁷ Claude GEFFRE, « Pour une herméneutique conciliaire », in *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Cerf, Paris, 2001, p. 39-51.

²⁰⁸ Nous nous intéresserons surtout aux règles 1 et 3 relatives réciproquement au questionnement du texte et à la distanciation opérée par l'expérience chrétienne.

²⁰⁹ Claude GEFFRE, *op. cit.*, p. 42.

théologiques qui conduisirent à changer totalement la perspective du schéma préparatoire et à poser la nature mystérique de l'Eglise en préambule à toute tentative de caractérisation. Ainsi, la question de l'origine divine de l'unité de l'Eglise constitue cette vérité du mystère. Cette perception est, au sens même de la méthode, profondément traditionnelle, au-delà de toute manière de l'affirmer. *Lumen gentium*, en faisant droit à un vocabulaire plus biblique et patristique et en reconnaissant le long travail théologique qui l'a précédée, situe cette vérité de foi dans la formulation telle que nous la connaissons.

Enfin, et ce sera là un enjeu majeur pour la postérité du texte, il faut postuler que les « définitions conciliaires doivent être interprétées à la lumière de la corrélation critique entre l'expérience chrétienne fondamentale et nos nouvelles expériences humaines aujourd'hui »²¹⁰. En effet, la situation historique et ecclésiale qui est la nôtre aujourd'hui est un élément constitutif de notre compréhension du texte dogmatique, et au-delà, de notre foi. Cela n'implique pas qu'il faille faire prévaloir notre propre compréhension historique du message mais bien que le lieu de réflexion, de compréhension et de vérification de l'énoncé dogmatique se trouve dans la vie de l'Eglise. C'est justement ce que Congar préconisait dans sa recherche théologique²¹¹ et ce vers quoi nous devons tendre. Il s'agit là de la question de la *réception* par l'Eglise du concile ; et cette réception ne peut d'ailleurs jamais être terminée puisque justement elle se situe dans la *vie* ecclésiale. Ainsi, en ce qui concerne la question de l'unité de l'Eglise, il nous faudra chercher les instances de vérification du discours dans la vie même de la communauté (vie sacramentelle, exercice de la communion des Eglises locales...). C'est déjà, en germe, ce que le concile a tenté en esquissant dans les numéros 2, 3 et 4, les actions réciproques des personnes divines dans la vie ecclésiale. Cette opération est à actualiser sans cesse et dessine les contours d'une véritable théologie pastorale.

L'utilisation de la citation de Cyprien

Ces considérations méthodologiques étant posées, il faut maintenant considérer le statut de la citation cyprianique dans le texte conciliaire. Nous l'avons vu, la citation ne faisait partie ni du premier document préparatoire de la constitution, ni du premier schéma alternatif proposé officieusement en novembre 1962. Elle est apparue tout d'abord dans les interventions *in aula* des évêques puis dans la réécriture du second schéma Philips. A chaque fois, elle intervient comme une affirmation de foi, fondée sur l'autorité de la tradition. Reprise et intégrée au texte final, la formule de Cyprien tient tout autant de l'affirmation dogmatique

²¹⁰ Claude GEFFRE, *op. cit.*, p. 46.

²¹¹ Cf. *supra* p. 60 : « La vie de l'Eglise comme lieu théologique ».

d'autorité (puisque la question de l'unité ecclésiale n'avait pas encore été proprement l'objet d'un paragraphe) que de l'illustration de la démonstration comme authentification par la Tradition (la question de l'unité dans le service de la communion apparaît en *LG* 4 comme une caractéristique de l'Esprit-Saint). A présent, la question est de savoir si le texte, en citant comme un adage cet extrait du traité sur l'oraison dominicale se situe ou non dans la ligne théologique développée par son auteur.

Aux vues des conclusions de notre recherche patristique et de l'examen du texte conciliaire il nous semble que le concile se situe dans la même visée théologique que Cyprien. Une remarque doit néanmoins venir nuancer cette affirmation. L'évêque de Carthage ne situe pas en propre dans l'action de l'Esprit-Saint l'origine de l'unité mais bien dans la nature indivise des Trois. Ainsi il faut bien comprendre l'affirmation cyprianique comme une conclusion des trois paragraphes de *Lumen gentium* relatifs aux personnes divines. De fait, le reste du texte semble affecter l'unité de l'Eglise à la double mission du Fils et de l'Esprit dans le dessein salvifique du Père.

3.1.2. Penser positivement la question de l'unité à partir de Dieu

La dynamique de la communion

La théologie doit s'efforcer de pouvoir approcher positivement le mystère chrétien. Même si la théologie apophatique – ou « négative » – conserve toute sa valeur et sa légitimité, l'Eglise a toujours tenté de donner une approche objective et synthétique de sa foi. C'est un des efforts majeurs de Vatican II d'avoir voulu l'exposer ainsi, en dehors de toute dérive extérieure (schisme ou hérésie). En ce qui concerne la constitution sur l'Eglise, mais c'était déjà le souci de Cyprien dans le *De unitate Ecclesiae*, l'enjeu est de savoir quelle forme de *vivre ensemble* – de communion – Dieu a voulu instaurer entre les hommes et avec lui. Daniel Bourgeois relit le préambule de *Lumen gentium* dans cette optique :

« Tout le début de la constitution conciliaire n'a donc pas d'autre but que d'exposer la dimension politique du mystère de l'Eglise : tout se concentre dans la question de savoir quelle forme de *vivre ensemble*, de *societas*, le Père a voulu entre sa création et la communion trinitaire (c'est donc dès le départ un projet "politique" au sens antique du terme : la Cité étant pour les Anciens ce qui permet à l'homme ma plénitude de son humanité), comment le Fils, adhérant pleinement à ce projet, reçoit les moyens concrets de le mener à bonne fin dès maintenant, malgré les résistances des créatures au projet du Père,

comment le Verbe incarné inaugure cet accomplissement du Royaume en ordonnant l'humanité à la forme ultime qu'elle devra recevoir au-delà de l'histoire (le Royaume de Dieu), forme qui se réalise dès maintenant dans la surabondance des dons de l'Esprit qui visent à construire l'Eglise comme *societas* ou comme "*peuple qui tire son unité de l'unité du Père et du Fils et de l'Esprit-Saint*" »²¹².

Cette dimension politique, ainsi entendue, a le mérite de resituer la question de l'unité dans la perspective du dessein salvifique du Père, de sa réalisation par le Fils et de son actualisation par l'Esprit-Saint. Elle implique aussi une prise en considération de la question sous l'angle d'une théologie pastorale, c'est-à-dire dans un discours qui peut donner les principes de synthèse et d'articulation entre le mystère de Dieu, son dessein et les conditions pratiques de vie des hommes qui se trouvent l'objet de l'accomplissement de ce projet. Cette dimension pastorale n'est pas un simple aspect « pratique » de la question. Il faut se souvenir que c'est essentiellement des questions pastorales qui poussent l'évêque de Carthage à prendre la plume et à situer l'origine de l'unité de l'Eglise dans la vie trinitaire.

Ainsi se profile ce que nous appelons la « dynamique de la communion ». L'action continuée de Dieu dans l'histoire du Salut, et particulièrement dans la conception de l'Eglise, part du cœur de la vie divine : le mystère de la communion des Personnes dans l'unité de Dieu. L'Eglise se reçoit ainsi comme le mystère de cette unité et est nécessairement conduite à la refléter. L'Eglise est aussi constituée originellement comme la participation à la connaissance que Dieu a de lui-même, c'est-à-dire, au terme du projet salvifique de Dieu qui est la participation (par le mode de l'adoption filiale) de tous les hommes à cette communion interpersonnelle qu'est la communion trinitaire.

La perspective de l'histoire du salut

En définitive, c'est sur l'amour du Père, origine de l'économie du Salut, auquel le Fils et l'Esprit ont répondu dans une parfaite communion que se fonde l'unité de toute la création et plus spécialement de l'humanité qui est appelée à participer à la vie divine (cf. *LG 2*). C'est en cet unique amour du Père que se fonde l'unité de l'Eglise qui naît de la mission rédemptrice du Fils et de l'envoi de l'Esprit-Saint.

Ainsi, la constitution de l'Eglise est inhérente à l'économie du Salut. Autrement dit, l'Eglise ne peut jamais être considérée en dehors de son rôle fondamental dans l'histoire du

²¹² Daniel BOURGEOIS, *La pastorale de l'Eglise*, « AMATECA » tome XI, Cerf - Editions Saint-Paul, Paris – Luxembourg, 1999, p. 72-73.

Salut : elle est appelée à rassembler tous les hommes dans une parfaite communion avec Dieu, malgré les divisions produites par le péché, qui peuvent la toucher dans les aspects concrets de son existence et l'empêcher ainsi d'atteindre sur terre la plénitude de sa signification. C'est cela dont le concile veut rendre compte lorsqu'il affirme :

« Tous les hommes sont appelés à s'agréger au nouveau Peuple de Dieu. C'est pourquoi ce peuple, tout en restant *un et unique*, est destiné à s'étendre au monde entier et à tous les siècles, pour que se réalise le dessein de la volonté de Dieu qui au commencement a créé la nature humaine une, et qui a décidé de rassembler enfin dans l'unité ses fils dispersés (cf. Jn 11, 52). C'est à cette fin, en effet, que Dieu a envoyé son Fils, qu'il a constitué héritier de toute chose (cf. He 1, 2), pour qu'il soit le Maître, le Roi et le Prêtre de tous, la Tête du peuple nouveau et universel des Fils de Dieu. C'est à cette fin, enfin, que Dieu a envoyé l'Esprit de son Fils, Seigneur et vivificateur, qui pour toute l'Eglise, pour l'ensemble des croyants et pour chacun d'entre eux, le principe du rassemblement et de l'unité dans l'enseignement des apôtres et dans la communion dans la fraction du pain et les prières »²¹³.

Du fait de ce déploiement de l'économie du Salut, on voit que le texte conciliaire attribue l'unité de l'Eglise soit à la vie unitive de la Trinité – d'où la citation de Cyprien – soit à l'action proprement vivifiante de l'Esprit qui anime le Corps de l'Eglise. Remarquons que ces deux affirmations ne sont pas exclusives et ne s'opposent donc pas l'une à l'autre.

Le concile a gardé la référence christologique comme l'élément central de la foi. Cette conception est biblique et nécessaire à une juste pneumatologie ; car cette dernière n'est en aucune façon « pneumatocentrique » puisque l'Esprit est Esprit du Christ²¹⁴. En présentant le mystère de l'Eglise en relation étroite avec le mystère trinitaire, le concile a renoncé à présenter l'idée du Corps Mystique comme *la* définition de l'Eglise. De même, il ne parle volontairement pas de l'Eglise comme « incarnation continuée²¹⁵ » mais préfère parler, conformément à la tradition de l'animation du Corps par l'Esprit-Saint. C'est donc de l'Esprit que procède tout élément dynamique dans la vie de l'Eglise et par lui que s'actualise le Salut opéré par le Fils selon la volonté du Père. Même si l'unité du peuple est attribuée ponctuellement à l'action de l'Esprit-Saint en vertu de cette compréhension de l'économie du Salut, le mystère trinitaire fonde l'Eglise comme la communauté des Fils de Dieu qui existe depuis le Père, par le Fils incarné, dans l'Esprit et qui retourne dans le mouvement inverse

²¹³ LG 13 § 1 (nous soulignons).

²¹⁴ Cf. par exemple LG 7, LG 8, LG 13 et LG 14.

²¹⁵ C'est sous ce schème que certaines théologies de la fin du XIX^e justifiaient le rôle de l'Eglise.

vers le Père. On pourrait conclure ainsi : l'unité de l'Église d'origine dans l'unité de la Trinité et l'Église vit son unité – et son chemin vers l'unité – sous l'action de l'Esprit-Saint qui la vivifie et actualise en elle ses dons et ses potentialités.

Communion divine et communion ecclésiale

Entrons maintenant plus avant dans les notions de communion divine et de communion ecclésiale. En comparant les modes d'énonciation des deux conciles du Vatican on a pu remarquer une certaine différence dans la présentation qui est faite de Dieu. Alors que Vatican I avait opéré avec une notion de Dieu non expressément trinitaire, plusieurs documents de Vatican II – et *Lumen gentium* en particulier – ont dépassé ce « monothéisme pré-trinitaire »²¹⁶. La vie intra-trinitaire, la communion des Personnes divines, fondent la réalité du mystère ecclésial. Parler de communion divine et de communion ecclésiale dans un rapport de relation impose une juste compréhension du vocabulaire employé afin d'éviter toute erreur théologique. Ainsi, la question se pose : « communion » est-il employé en un sens analogique ou métaphorique ? Autrement-dit, quelle est ontologiquement la « première » communion ? Cette interrogation présuppose une bonne connaissance de la théologie scholastique qui a mis en place ces nuances théologiques. Le dominicain Charles Morerod a produit une étude sur le sujet en examinant la proposition à la lumière de Thomas d'Aquin. Nous rapportons ici ses conclusions :

« Nous pensons que l'on parle de communion dans un sens analogique propre, c'est-à-dire que Dieu est vraiment communion de personnes, et que la communion qu'il opère entre les hommes, et d'abord entre lui-même et les hommes, est une communion à l'image de la communion trinitaire, et non pas le contraire. Le terme de "communion", comme par exemple les termes de "père" ou de "fils", ne pourraient être appliqués à Dieu sans la révélation de la Trinité. Mais à partir de la révélation on peut parler de la communion comme d'une réalité d'abord divine, puis humaine – à l'image de Dieu »²¹⁷.

C'est donc dans le sens de l'analogie propre que nous parlons de communion divine et de communion ecclésiale. Ceci implique que c'est à partir du mystère de Dieu que se déduit, dans le langage théologique, la communion de l'Église (*ad intra* et *ad extra*). Dans le mystère pascal – résurrection du Christ et effusion de l'Esprit – la participation ecclésiale à la

²¹⁶ Cf. Yves CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, tome 1, Cerf, Paris, 1979, p. 229. Congar y rend compte des travaux de H. Mühlen qui est l'auteur de l'expression.

²¹⁷ Charles MOREROD, « Trinité et unité de l'Église », *Nova et Vetera* 3 (2002), p. 8.

communion trinitaire découle de la double mission du Fils et de l'Esprit. La notion de mission se fonde sur les processions intra-trinitaires ; les missions du Fils et de l'Esprit sont, en quelque sorte l'expression – visible ou invisible – des processions intra-divines. Congar l'exprime ainsi :

« Que le Verbe et l'Esprit *viennent*, cela ne signifie nullement qu'ils se déplacent, cela signifie qu'ils font exister une créature en une relation nouvelle avec Eux. Cela signifie que la Procession qui les pose dans l'éternité de l'Unité se termine librement et efficacement en un effet créé »²¹⁸.

L'Eglise naît et subsiste donc des missions du Fils et de l'Esprit. Selon la belle expression de Congar, elle est « la fécondité, hors de Dieu, des Processions trinitaires »²¹⁹. Dans sa vie, l'Eglise fait l'*expérience* de cette communion issue des missions des deux personnes divines : le Christ et l'Esprit sont co-instituants de l'Eglise. L'unité de la foi et la communion dans la charité témoignent de cette co-fondation en tant qu'elles sont les effets des missions connexes du Christ et de l'Esprit²²⁰. Cela est fondamental pour la question de l'unité de l'Eglise. Dans *Mystici Corporis*, l'union à Dieu se faisait par l'union au Fils : la mission du Christ était la clé qui instaure l'analogie effective entre communion ecclésiale et communion trinitaire. En resituant l'Esprit comme co-instituant de l'Eglise, la théologie exprimée par le Concile resitue la clé herméneutique dans la vie intra-trinitaire (procession et mission). Ainsi, l'unité de l'Eglise se retrouve bien fondamentalement dans l'unité de la Trinité.

3.2. Postérité théologique et réception du concile

Nous venons de ressaisir et d'amplifier les acquis de notre étude. Comme tout acte magistériel fort, le concile Vatican II marque un évènement historique déterminant dans la vie de l'Eglise : il y a un avant et un après Vatican II. Cette distinction ne doit préjuger en rien d'une herméneutique de la continuité ou de la rupture. Elle marque juste une instance de compréhension par rapport aux évolutions du travail théologique opéré depuis et peut permettre de l'évaluer. Au cours des années qui ont suivi la célébration du concile, beaucoup de théologiens se sont emparés des thèmes mis en exergue par les documents finaux. Certains

²¹⁸ Yves CONGAR, *op. cit.*, tome 2, p. 17.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 18.

²²⁰ Cf. Emmanuel DURAND, *La périchorèse des personnes divines*, coll. « Cogitatio Fidei » 243, Cerf, Paris, 2005, p. 387.

théologiens, à l'instar d'Yves Congar vont continuer leurs travaux en intégrant les acquis de la théologie conciliaire.

Un autre évènement important à prendre en considération dans cette perspective est la convocation en 1985 par Jean-Paul II du Synode des évêques pour les vingt ans de la clôture du concile. A la suite de cette assemblée extraordinaire, nombre de théologiens vont saisir l'opportunité de relire le donné conciliaire dans une théologie plus contemporaine. C'est pourquoi nous tenterons, d'exposer les lectures qui nous semblent pertinentes.

Le processus de réception d'un concile dans l'Eglise est un phénomène complexe²²¹. Cela est d'autant plus vrai que Vatican II présente certaines originalités par rapport à ses prédécesseurs : il n'a consciemment pas réagi face à une hérésie ou un schisme, le pape Jean XXIII lui avait assigné une visée éminemment pastorale – ce qui n'enlève rien à la portée dogmatique de ses affirmations –, ses documents portent en eux la trace des oppositions entre le courant « conservateur » et le courant « majoritaire » – en particulier dans le choix et l'emploi de certaines expressions. Quatre décennies nous séparent à présent de la clôture du concile. Ce temps de la vie de l'Eglise a connu différentes manières de compréhension et d'appropriation des textes produits. Walter Kasper²²² distingue plusieurs périodes de réception. Nous reprenons sa grille de lecture qui a le mérite de donner une progression temporelle claire – même si elle peut paraître ainsi parfois trop caricaturale. Le théologien distingue trois phases successives. Une première période « d'exubérance » au cours de laquelle le concile, perçu comme un souffle libérateur, constituait le commencement absolument nouveau d'une nouvelle manière de vivre l'Eglise. D'une manière presque obligée, cette première période laissa place à une phase de déception. Marquée par différentes crises ecclésiales et sociétales, elle est caractérisée par une désaffection des textes conciliaires et un frein de l'élan produit dans les premières années d'après Vatican II. La troisième phase trouve son impulsion dans la démarche officielle de l'institution. Pour le vingtième anniversaire de la clôture du Concile, le Synode des Evêques entend poser un acte de réception du concile et introduit ainsi l'Eglise dans une nouvelle phase d'interprétation. Nous nous situerons exclusivement dans cette dernière phase puisqu'elle est celle où se joue théologiquement la question de la réception du concile.

Il est impossible de rendre compte ici de toutes les notes critiques qui ont été produites sur la question de l'ecclésiologie de *Lumen gentium*. Il doit exister à peu près autant

²²¹ Sur la question de la réception du concile Vatican II on consultera avec un grand intérêt : Gilles ROUTHIER, *La réception d'un concile*, « Cogitation Fidei » 171, Cerf, Paris, 1993.

²²² Cf. Walter KASPER, « Le défi de Vatican II qui demeure » in *La théologie et l'Eglise*, coll. « Cogitatio Fidei » 158, Cerf, Paris, 1990, p. 411-423 (sur la périodisation voir en particulier les pages 411 à 413).

d'interprétations ecclésiologiques que de théologiens. Nous avons fait le choix de prendre en considération trois gestes particuliers : celui de la Commission Théologique Internationale²²³ (Rapport de la CTI de 1986), celui de Walter Kasper²²⁴ (1990), et enfin, celui de Joseph Ratzinger²²⁵ (2000). Ces trois documents présentent un intérêt car ils ont des statuts différents de par leurs auteurs (Deux théologiens, dont un préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, et un travail collectif), la nature des textes (un ouvrage de réflexion théologique, une conférence donnée dans le cadre d'un congrès d'études sur Vatican II, et un rapport d'expert) et par leurs répartitions dans le temps.

3.2.1. L'ecclésiologie de communion

Une clé de lecture mise en valeur par le Synode des Evêques

Nous l'avons déjà dit précédemment²²⁶, le concept de *communio* a servi de prisme de relecture de l'ecclésiologie conciliaire. Il est devenu courant aujourd'hui d'entendre évoquer « l'ecclésiologie de communion » comme quasi synonyme de « l'ecclésiologie conciliaire ». On peut même redouter que, parfois, l'expression soit brandie comme un étendard de principe pour rallier à soi une certaine théologie. Il ne faut pas oublier que cette grille de lecture est relativement récente : il est remarquable de voir que cette terminologie ne fait pas partie des thèmes retenus par la CTI lors de son rapport sur les notions de l'ecclésiologie conciliaire. Aussi faut-il bien saisir ce dont l'on entend rendre compte lorsqu'on évoque l'ecclésiologie de communion.

Il faut remarquer que, lorsque s'ouvre le Synode extraordinaire des Evêques sur la réception du concile, l'ecclésiologie est prise au cœur même de la crise que l'Eglise connaît. Le cardinal Danneels, rapporteur du Synode, en rend compte ainsi dans son rapport personnel :

« Le noyau de la crise se trouve sur le terrain de l'ecclésiologie. Beaucoup de répondants parlent d'une réception de la doctrine conciliaire sur l'Eglise trop unilatérale et superficielle (...) La compréhension de l'Eglise comme mystère

²²³ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, « Thèmes choisis d'ecclésiologie », DC 1909 (1986), p. 57-312 (Rapport de la CTI à l'occasion du XX^e anniversaire de la clôture du Concile Vatican II).

²²⁴ Walter KASPER, « L'Eglise Sacrement du Salut » in *La théologie et l'Eglise*, p. 343-450.

²²⁵ Joseph RATZINGER, « L'ecclésiologie de la Constitution conciliaire *Lumen gentium* », DC 2223 (2000), p. 303-312. Ce texte est une conférence du cardinal Joseph Ratzinger, alors préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, donnée dans le cadre du Congrès d'études sur le concile Vatican II (25-27 février 2000). Précisons que ce texte est l'œuvre d'un théologien averti mais ne constitue pas un document magistériel.

²²⁶ Cf. *supra* p. 90 s.

s'avère difficile pour beaucoup de chrétiens. D'où un certain goût pour les oppositions indues (...) L'idée Eglise-Communion n'a pas pénétré dans le tissu du peuple chrétien. Il reste des questions théologiques à résoudre : quelle est la relation entre Eglise universelle et Eglise particulière ? Comment promouvoir la collégialité ? Quel est le statut théologique des conférences épiscopales ? »²²⁷.

L'ecclésiologie de communion fait d'ailleurs partie des thèmes spéciaux « commandés » au Synode :

« (...) L'Eglise est aussi l'icône de la communion trinitaire. Mais la compréhension théologique de cette Eglise-Communion n'est pas pour autant achevée, selon le rapport des évêques. Ils demandent un travail approfondi en cette matière de la relation Eglise universelle-Eglise particulière, ainsi qu'une définition plus claire du statut théologique des Conférences épiscopales »²²⁸.

Le Synode tentera d'honorer le cahier des charges imposant qui lui est soumis – et qui ne se limite bien évidemment pas aux aspects de l'Eglise-communion. Le résultat, forcément synthétique, se contente de fournir un certain nombre d'indications relativement sommaires. Il importe cependant de souligner qu'un chapitre entier du rapport final sera consacré à l'Eglise comme communion²²⁹. En éclairant la communion avec Dieu comme première acception du thème puis en développant un certain nombre de points connexes, le Synode essaie de définir les limites de la notion de communion appliquée à l'Eglise. L'aspect synthétique du document fournit à Walter Kasper l'occasion de détailler les aspects mis en avant par le Synode. Nous le suivrons donc dans la présentation et le commentaire qu'il en donne.

*Une juste compréhension de l'Eglise comme *communio**

Plusieurs pistes de réflexion peuvent amener au terme de communion. Walter Kasper en pose deux principales : le désir des hommes de vivre en communauté (« La *communio*-communauté représente une réalité originelle et un désir originel de l'homme »²³⁰) et la manière dont Dieu vit et existe en lui-même. La première proposition est d'ordre anthropologique (ou philosophique) ; les Anciens avaient déjà bien compris l'homme comme un *zôon politikon*. Mais le concile emploie délibérément le vocabulaire de la *communio* pour

²²⁷ Godfried DANNEELS, « Synthèse des réponses au questionnaire préparatoire », in *SYNODE EXTRAORDINAIRE, Vingt ans après Vatican II*, col. « Document d'Eglise », Le centurion, Paris, Cerf, 1986, p. 52-53.

²²⁸ *Ibid.* p. 57.

²²⁹ Cf. « Synthèse des travaux du Synode » in *Vingt ans après Vatican II*, p. 231-235.

²³⁰ Walter KASPER, *op. cit.*, p. 389.

désigner principalement le mystère de Dieu en lui-même, mystère auquel les hommes sont appelés à participer ; et c'est à partir de là que la *communio* des Eglises en découle. La proximité de ces deux axes de réflexion pourrait laisser croire à une heureuse coïncidence mais ce serait un leurre de penser que l'Eglise serait la réponse aux aspirations de l'humanité. La seule réponse possible – et cela a toujours été constant dans la tradition de l'Eglise – à la quête de l'homme c'est Dieu lui-même. C'est pourquoi la question de l'Eglise est subordonnée à la question de Dieu. C'est donc dans le mystère de Dieu que s'enracine l'ecclésiologie de communion. Nous y reviendrons.

Le mystère de Dieu est donc avant tout mystère de communion. Et par la mission du Fils, la rencontre avec le Christ est déjà participation à la communion avec lui et ainsi avec son Père dans l'Esprit-Saint. La communion des hommes entre eux naît de « la rencontre avec le Fils de Dieu, Jésus-Christ qui, par l'annonce de l'Eglise, vient parmi les hommes »²³¹. Cette annonce de l'Eglise se fait par la proclamation de la Parole (et l'annonce de l'Evangile à tout homme), la célébration des sacrements (et en premier lieu ceux de l'initiation chrétienne), l'exercice de la charité au nom du Christ²³². Prenant naissance et vivant de la communion trinitaire, l'Eglise se reçoit une et unique de Dieu et se réalise comme *communio* des Eglises locales fondées par l'eucharistie, et donc l'unité du peuple autour de son pasteur. C'est clairement la ligne de Cyprien²³³, et c'est bien ainsi que le concile le comprend²³⁴. Cette conception est d'autant plus précieuse qu'elle permettra par la suite, dans le développement du mouvement œcuménique, d'instaurer la subtile distinction entre la pleine communion et la *communio* encore imparfaite.

Risques et perspectives de la notion

Un écueil existe cependant, et il convient de l'éviter. Parler uniquement de l'ecclésiologie de communion en comprenant les relations entre Eglise particulière et Eglise universelle ou dans une perspective purement politique en œcuménisme, reviendrait à vider

²³¹ Joseph RATZINGER, *op. cit.*, p. 305.

²³² Cf. W. KASPER, *op. cit.*, p. 396-399 et J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 305-306.

²³³ Cf. *supra* p. 31-34 et p. 42.

²³⁴ On remarquera entre autre dans la *Nota praevia* le numéro 2 : « La *communio* est une notion tenue en grand honneur dans l'Eglise ancienne (comme aujourd'hui encore, surtout en Orient). Elle ne s'entend pas de quelque vague *sentiment*, mais d'une *réalité organique*, qui requiert une forme juridique et est animée en même temps par la charité » ; et aussi *DEO* 2 : « La sainte Eglise catholique est composée des fidèles qui sont unis organiquement dans l'Esprit-Saint par la même foi, les mêmes sacrements, et le même gouvernement, et qui, en s'assemblant en différentes communautés (...) constituent des Eglises particulières ou rites. Entre ces Eglises règne une admirable communion, telle que la diversité au sein de l'Eglise, loin de nuire à son unité, la met plutôt en valeur ». Voir également *AGD* 19s. et *AGD* 37s. sur la communion entre les Eglises jeunes et les vieilles Eglises et *LG* 23 sur l'Eglise catholique qui existe à partir des Eglises locales. Sur la pleine communion, la communion imparfaite et le chemin vers l'unité voir *UR* 14 et suivants.

l'expression de son sens profond. On sait les réticences du cardinal Ratzinger²³⁵ à ce propos et la réaction de la Curie romaine²³⁶. Il convient en la matière de se garder de tout excès et de tenir la valeur intrinsèque de l'ecclésiologie de communion en tant qu'elle rend compte de l'origine divine du mystère de l'Eglise et de la vie des fidèles dans leur chemins vers le Père, à la suite du Christ et dans l'Esprit. C'est à cette condition seulement que nous pourrons conclure avec Walter Kasper :

« Si l'on prend au sérieux le fait que l'Eglise est l'image de la Trinité, on peut approfondir encore cette affirmation : de même que dans la Trinité la trinité des personnes ne supprime pas l'unité de la nature et ne la produit pas, mais constitue le mode concret d'exister de celle-ci, de sorte que l'unique nature divine n'existe que dans la relation entre le Père, le Fils et l'Esprit, de même on peut dire de l'Eglise une, par mode d'analogie, qu'elle n'existe que dans et à partir d'Eglises locales. De même que la confession de foi trinitaire est la forme concrète du monothéisme chrétien, de même la *communio* des Eglises particulières est la concrétisation et la réalisation de l'unique Eglise universelle. L'Eglise est donc, en tant même que *communio*, l'icône de la Trinité. La diversité dans l'unité et l'unité dans la diversité correspond davantage à la compréhension trinitaire de l'unité qu'un modèle d'unité uniforme »²³⁷.

Ce rapprochement opéré par Kasper entre le mode d'être de Dieu et le mode d'existence de l'Eglise témoigne d'une relation équilibrée entre les deux perspectives. La mise en lumière de l'analogie entre Eglise et Trinité permet de comprendre la notion de l'unicité de l'Eglise, et par là, de ce qu'implique l'universalité de l'Eglise. La *communio* est le mode d'existence propre de l'Eglise et non pas une caractéristique seconde. On retrouve dans cette proposition de Kasper une conviction profonde de l'auteur : les Eglises locales précèdent l'Eglise universelle dans le sens où la *catholica* existe à partir des communautés unies à leur évêque²³⁸. C'est en quelque sorte une expression moderne de la perspective cyprianique qui

²³⁵ Cf. par exemple J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 306 : « Pour toutes ces raisons, j'ai été reconnaissant et heureux quand le Synode de 1985 a remis au centre de la réflexion le concept de "*communio*". Mais les années qui ont suivi ont montré qu'aucun mot n'est à l'abri des malentendus, pas même le meilleur et le plus profond. Dans la mesure où la "*communio*" devint un slogan facile, elle fut aplatie et déformée. Comme le concept de Peuple de Dieu, on dut ici aussi souligner un horizontalisme progressif, l'abandon du concept de Dieu. L'ecclésiologie de communion commença par se réduire au thème de la relation entre Eglise locale et Eglise universelle qui, à son tour, retombe toujours davantage dans le problème du partage des compétences entre l'un et l'autre ».

²³⁶ Cf. Congrégation pour la doctrine de la foi, « Lettre aux évêques de l'Eglise catholique sur certains aspects de l'Eglise comme communion », DC 2055 (1992), p. 729-734.

²³⁷ Walter KASPER, *op. cit.*, p. 404-405.

²³⁸ Joseph Ratzinger tient pour sa part à la prééminence de l'Eglise universelle sur les Eglises particulières (il ne s'agit pas tant d'une prééminence chronologique mais plutôt ontologique). A ce sujet, pour avoir un bref aperçu de la *disputatio* Kasper/Ratzinger, voir, J. RATZINGER, « L'ecclésiologie de la constitution conciliaire *Lumen gentium* », DC 2223 (2000), p. 307-308.

considérerait déjà l’Eglise locale – particulièrement dans l’assemblée eucharistique autour de son pasteur – comme modèle de l’Eglise une et principe de l’Eglise universelle.

3.2.2. Unité et diversité : la communion des Eglises

Différents niveaux de la communion

L’ecclésiologie de communion amène donc à prendre en considération la question de la communion sur terre à plusieurs niveaux : localement, la communion des fidèles entre eux et avec leur évêque ; à un autre niveau, la communion des Eglises particulières dans l’Eglise universelle ; et, enfin, la communion imparfaite – ou tout au moins le chemin vers la pleine communion – des différentes Eglises chrétiennes. Le débat est vaste et recouvre de multiples facettes. Une étude approfondie de ces aspects mériterait d’être faite pour elle-même. Plus généralement, à chacun de ces trois niveaux, se pose la question de l’unité dans la diversité. La prise en considération de la théologie de Cyprien sur l’unité de l’Eglise ainsi que des travaux de Vatican II et des théologiens (Congar, Rahner, Kasper, Ratzinger...) nous ramène au paradigme trinitaire de l’Eglise. Si on prend au sérieux l’affirmation de l’*Ecclesia de Trinitate*, alors nous entrevoyons des éléments de réponses qui pourraient assurer la cohésion de la communion.

La tri-unité de Dieu : distinction réelle, unité de nature, et analogie

La référence originelle au mystère trinitaire permet de concevoir le modèle de la communion. Dieu se révèle Père, Fils et Esprit dans l’unité de la nature divine. En Dieu la distinction réelle des personnes ne divise en rien l’unité de la nature. C’est ce que souligne le rapport de la CTI : « La théologie de la Trinité nous montre que les véritables différences ne peuvent exister que dans l’unité. Au contraire, ce qui n’a pas d’unité ne supporte pas la différence (Cf. J. A. Mølher) »²³⁹. A ce titre les deux missions du Fils et de l’Esprit que nous avons déjà évoquées et qui fondent la réalité de l’Eglise traduisent au plan ecclésial la vie trinitaire. En raisonnant de manière analogue entre unité et diversité en Dieu et dans l’Eglise, on pourrait dire : comme le Fils obéit au Père et comme l’Esprit est le lien d’amour qui garantit l’unité dans la diversité, de même l’Eglise est à la fois ordonnée hiérarchiquement et constituée autour de la figure essentielle pasteur-peuple, et à la fois communion de charité, d’amour et de foi par la participation à la vie divine.

²³⁹ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *op. cit.* p. 64.

D'un autre point de vue, la référence trinitaire permet d'éviter tout excès. De même que les Personnes divines ne peuvent être ni confondues ni séparées, de même la communion des Eglises doit tenir l'existence des Eglises particulières sans séparation ni confusion avec l'Eglise universelle. Sans cela, on risquerait de tomber dans les excès d'un « catholicisme exacerbé » (confusion des Eglises particulières dans un système absolument monarchique de l'Eglise universelle) ou d'un modèle orthodoxe poussé à l'extrême (privilégier la séparation et l'autonomie des Eglises locales).

Mystère trinitaire, mystère ecclésial et économie du Salut

Cette analogie entre vie ecclésiale et vie trinitaire se fonde bien évidemment non seulement en Dieu, mais se justifie à cause du projet salvifique du Père accompli par le Fils dans l'Esprit Saint. La volonté de faire participer les hommes à la communion de vie intra-divine (les orientaux parlent volontiers de « divinisation ») est la clé d'interprétation du mystère ecclésial. Il n'est pas besoin d'y revenir. Nous nous rappelons ici les conclusions d'Emmanuel Durand à propos de la vie trinitaire (périchorèse des Personnes) et de l'analogie sociale dont l'Eglise est le paradigme :

« La périchorèse trinitaire a de multiples implications en vertu de l'origine trinitaire de toute Economie de la création, de la grâce à la gloire. Aussi bien dans la Création que dans la suite de l'histoire du Salut ou dans l'Economie de la grâce adressée à chacun, la périchorèse des deux missions du Verbe et de l'Esprit s'origine dans la vie même de la Trinité, et en transmet les effets de nature et de grâce. Tout cet ordre créé, tant naturel que surnaturel, est ordonné par le dessein de Dieu à la pleine communion avec lui dans la gloire. L'image trinitaire se vérifie en l'homme au plan des actes immanents de sa vie spirituelle de connaissance et d'amour, et au plan de la communion interpersonnelle. (...) La double dimension de l'image de Dieu en l'homme est finalisée par la vie théologique dans l'Eglise. Se combinent ainsi la participation intérieure à la vie trinitaire et la participation ecclésiale à la communion trinitaire »²⁴⁰.

L'origine divine de la réalité ecclésiale ne peut se comprendre en dehors de l'économie du Salut à laquelle, en définitive, est subordonnée toute économie de la grâce et de la création. Cette dynamique salvifique est aussi eschatologique. Puisque l'histoire de l'humanité se rassemble dans l'économie du Salut par laquelle se révèle le Dieu Trinité,

²⁴⁰ Emmanuel DURAND, *La périchorèse des personnes divines*, p. 388-389.

l'Eglise, qui trouve son origine dans la double mission du Fils et de l'Esprit, est elle aussi prise inévitablement dans cette perspective. Elle est le lieu privilégié où l'homme, tendu vers les réalités divines, trouve son chemin d'unification personnel et communautaire : elle est, en ce sens, le sacrement du Salut déjà accompli et qui sera pleinement finalisé lors du retour du Christ en gloire.

3.2.3. L'ecclésiologie comme « théo-logique ».

Ces considérations nous amènent à présent à remonter à la source même de la discipline théologique. Nous avons dit que la juste considération du mystère de l'Eglise se situe dans sa dépendance et sa relation au mystère trinitaire. En ce sens, bien des erreurs de compréhension et d'exagération peuvent être évitées.

Les Pères de l'Eglise avaient bien conscience de cette subsidiarité lorsqu'ils comparaient l'Eglise à la lumière de la lune qui reflète la lumière du Soleil qu'est le Christ. Il y a une certaine dépendance de fait entre christologie et ecclésiologie et au-delà entre théologie trinitaire et ecclésiologie. Comme le formule bien Joseph Ratzinger, « le discours sur l'Eglise est un discours sur Dieu et c'est seulement ainsi qu'il est correct »²⁴¹.

Le concile Vatican II entre dans cette compréhension du mystère de l'Eglise lorsqu'il opère le décentrement dont nous avons parlé. L'Eglise n'est pas la *lumen genitium* mais c'est sur son visage qu'elle resplendit. Le mystère de l'origine trinitaire de l'Eglise et de son unité dit, par la vie même de l'Eglise, le mystère de Dieu... en ce sens elle est bien mystère de révélation. Le concile n'a pas produit de texte exclusivement consacré au mystère de Dieu, mais à travers ses différentes constitutions dogmatiques – et particulièrement *Dei verbum* et *Lumen gentium* – il a donné une vision du mystère divin à partir de l'économie du Salut. L'enseignement du concile, compris à l'aune de la théologie trinitaire nous dit que l'Eglise est une et unique à partir de ses réalisations historiques concrètes : elle est universelle. L'Eglise, par sa constitution et son envoi en mission se transcende toujours elle-même, elle est épiphanie du Royaume, en tant que rassemblement de l'humanité en Dieu. Cette réalité est profondément ordonnée à la perspective eschatologique et conditionne un discours proprement « théo-logique ».

²⁴¹ J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 308.

CONCLUSION

Au début de cette étude, nous avons attiré l'attention sur la vie de l'Eglise comme lieu de surgissement de la question de l'unité. La réflexion que nous avons menée atteste d'un ressourcement en Tradition de la discipline ecclésiologique ainsi que d'une (re)prise de conscience récente des implications de l'origine divine de l'Eglise. Nous avons remarqué le dépassement d'un modèle ecclésiologique unique au profit d'une pluralité d'approches théologiques ; bien plus, avec Vatican II et le renouveau de l'ecclésiologie trinitaire, c'est le dépassement de l'idée d'une ecclésiologie comme discipline exclusivement autonome qui s'est opéré. Le discours sur l'Eglise ne peut être séparé des grands chapitres de la réflexion sur le christianisme. La dynamique ouverte à Vatican II a été l'origine d'une nouvelle manière de considérer l'Eglise ; bien plus, d'une autre façon de la vivre. Ainsi, Giuseppe Alberigo, examinant les nouveaux équilibres ecclésiaux au lendemain du Synode de 1985, posait le constat suivant :

« Dans la perspective encore à peine dessinée, l'Évangile, et donc l'incarnation, la croix, la résurrection, la Trinité, la *koinonia*, les pauvres et l'attente du Royaume peuvent réacquérir pleinement le rôle de noyau et de norme unifiante de l'être de l'Eglise et de sa vie, tandis que les expériences et structures du peuple de Dieu en marche auront pour caractéristiques la variabilité et l'instrumentalité »²⁴².

Ce qui constitue « le noyau » de l'Eglise est bien sa relation particulière au mystère de Dieu. Sans entrer dans le débat des éléments stables et dynamiques dans l'Eglise, il faut reconnaître comme point de départ de toute perspective ecclésiologique contemporaine l'enracinement trinitaire de l'Eglise. Pour ressaisir les principaux acquis de cette étude et dégager les pistes de réflexion qui restent encore à explorer, nous proposons de recueillir l'ensemble en trois thématiques. Nous résumerons l'essentiel de la question en son aspect

²⁴² Giuseppe ALBERIGO, « Nouveaux équilibres ecclésiaux au-delà du Synode », *Concilium* 208 (1986), p. 175-176.

central : l'origine trinitaire de l'unité de l'Eglise. Ces remarques nous conduiront à examiner les conséquences sur le discours théologique et à donner l'esquisse d'une théologie proprement « pastorale ». Enfin, en guise d'ouverture, nous aborderons un aspect de la question que nous n'avons pas détaillée jusqu'à présent : les enjeux de la problématique pour le dialogue œcuménique.

L'origine trinitaire de l'unité de l'Eglise

Nous avons vu au cours de cette étude que la prise de conscience des liens étroits qui unissent l'Eglise et le mystère de Dieu remonte aux origines du christianisme. La question de l'unité s'est très vite posée aux premières communautés chrétiennes comme une nécessité vitale et originelle pour l'Eglise mais aussi comme un véritable enjeu, une réalité à défendre et à construire. Lorsque le concile Vatican II, à la suite du long travail théologique qui l'a précédé, a voulu remettre en lumière le *mystère* de l'Eglise avant tout autre considération et affirmer sa proximité radicale avec le mystère trinitaire, il s'est situé dans cette grande ligne théologique qui remonte aux Pères de l'Eglise.

Nous pouvons retenir trois résultats de l'examen des textes patristiques et de l'étude diachronique de *Lumen gentium* que nous avons exposés. Nous pouvons les grouper en trois thématiques : la constitution de l'Eglise une par la Trinité, l'unité de l'Eglise dans toute sa vie (origine et fin), et les implications théologiques du mystère.

Ecclesia de Trinitate

L'unité de l'Eglise participe de la vie divine qui se révèle comme la trinité différenciée des Personnes dans l'unité de leur nature. Les deux gestes théologiques de Cyprien de Carthage et de *Lumen gentium* vont dans le même sens, même s'ils ne se déduisent pas par un raisonnement similaire. En effet, pour Cyprien, le point de départ de la réflexion est l'économie sacramentelle de l'Eglise. L'élaboration de sa pensée se fonde sur l'exposition du « Notre Père » et plus particulièrement dans les commentaires sur la rémission des péchés (*Dom. Or.* 23) et sur la demande du pain quotidien qu'il relie au pain eucharistique (*Dom. Or.* 4 et 18). C'est dans la vie de la communauté que naît la pensée de l'évêque et c'est à partir d'elle qu'il peut affirmer : « le plus grand sacrifice offert à Dieu, c'est notre paix, c'est notre concorde fraternelle ; *car par l'unité du Père, du Fils et de l'Esprit saint, le peuple est*

un »²⁴³. Certes, dans le traité sur l'unité de l'Eglise, Cyprien affirme l'origine divine de l'unité de l'Eglise à partir des *logia* de Jésus rapportés dans l'Évangile de Jean. Il fait donc découler de la vie même de Dieu la caractéristique de l'unité de ses fils. Mais il faut en même temps remarquer que cette opération n'est rendue possible que par le constat de la désunion de certains par rapport à l'Eglise qui est l'occasion du traité. Pour Cyprien, la vie de l'Eglise est proprement le *locus* théologique qui permet d'affirmer, en premier lieu, l'enracinement trinitaire de son unité.

Dans *Lumen gentium*, le point de départ est différent. L'affirmation de l'Eglise comme mystère a conduit les auteurs du texte à la situer en dépendance au mystère divin et à la situer dans l'histoire des hommes et donc dans l'économie du Salut. L'unité de l'Eglise se perçoit donc comme une conséquence directe (une implication implicite) de la tri-unité de Dieu. L'étroite connexion entre les différentes personnes divines, le projet salvifique de Dieu, sa réalisation dans l'histoire et son actualisation dans le temps renforce la compréhension de l'identification des deux unités. C'est évidemment, à partir de l'économie du Salut, que l'homme entre dans la compréhension du mystère que Dieu est en lui-même. De ce fait, c'est aussi par l'actualisation de ce Salut dans la vie de l'Eglise que l'homme accède à la communion divine.

Unité et vie de l'Eglise

Une fois posée et comprise l'affirmation de l'origine trinitaire de l'unité, elle représente à la fois un point de départ et un défi pour la vie ecclésiale. L'ecclésiologie de communion est une des données fondamentales pour la vie de l'Eglise. Il faut cependant bien comprendre le sens de l'expression pour ne pas trop vite en faire un slogan idéologique. L'Eglise est, avant tout, instance de communion entre Dieu et les hommes (communion « Verticale ») et c'est principalement en ce sens que le concile l'a comprise. Ainsi, participants de la vie divine, les hommes sont établis dans une communion « horizontale », c'est-à-dire entre eux, à la manière même dont les personnes divines subsistent dans la même unité. C'est là que se situe le point de départ de la réflexion.

Mais la communion représente aussi un défi, en ce sens où, si elle est déjà donnée, elle est encore à réaliser pleinement. L'inscription de la vie de l'Eglise dans la communion trinitaire implique que sa nature constitutive est communion et donc *de facto* missionnaire. Les missions divines (du Fils et de l'Esprit), instituant l'Eglise, la situent radicalement en

²⁴³ Dom. Or. 23.

dépendance au mystère divin : c'est ce décentrage par rapport à elle-même que le concile n'a cessé d'affirmer. Ainsi, elle participe à la dynamique de l'autocommunication de Dieu, permettant aux hommes et aux femmes de notre temps d'entrer en communion dans la vie trinitaire (le concile dit « participer à la vie divine »).

Enfin, la relation étroite qui lie l'Eglise au mystère du Dieu-Trinité ne se situe pas uniquement dans l'origine de celle-ci : elle est toute entière orientée vers le mystère divin, elle en *vient* et y *retourne*. C'est un autre mérite de Vatican II d'avoir redécouvert la destination trinitaire de l'Eglise. Elle est, selon l'antique expression, l'*Ecclesia viatorum*, l'Eglise des pèlerins unie à l'Eglise du Ciel, toute entière ordonnée à la participation eschatologique à la vie divine. L'unité est tout autant un donné fondamental de l'origine de l'Eglise que sa finalité dans le projet de Dieu. Selon Vatican II, l'espoir de l'unité est fondé sur le mystère trinitaire ; mais il n'est pas un simple espoir d'une réalisation humaine sur la terre mais bien l'espérance la réalisation plénière de la « divinisation de l'homme » selon la promesse de Dieu – pour reprendre une terminologie plus orientale.

Enjeux théologiques

La conception trinitaire de l'origine de l'Eglise est, en définitive, le substrat sur lequel il convient de construire l'ensemble du discours ecclésiologique. Au cours de l'histoire, l'ecclésiologie a oscillé entre différentes positions plus ou moins extrêmes, nous en avons eu un bref aperçu lors de l'étude de la seconde section. D'une même réalité, on peut toujours donner des propositions différentes. Le point le plus positif de l'ecclésiologie trinitaire est d'empêcher tout excès et toute dérive dans le discours. On a vu comment une conception exclusivement christocentrique de l'Eglise pouvait engendrer une dérive christomoniste. De même, concevoir la réalité ecclésiale du point de vue d'une stricte pneumatologie, en laissant de côté les instances relationnelles avec le Père et de Fils, risque d'entraîner le théologien vers une conception exclusivement charismatique de l'Eglise. Tenir comme unique origine de l'Eglise, de son unité, de son institution et de sa vie, le mystère trinitaire obligera toujours à se garder de tout excès.

Ainsi, ce sont toutes les questions ecclésiologiques, et pas uniquement celle de l'unité, qui mériteraient d'être considérées à la lumière de la théologie trinitaire. Nous n'avons pu jusqu'à présent exposer les liens et les déplacements théologiques que la conception trinitaire de l'Eglise obligeait à opérer – au mieux, nous les avons simplement mentionnés au passage. Nous avons aussi souligné un certain déséquilibre trinitaire dans le texte de *Lumen gentium*. Il est dû, en partie, à la manière dont le texte a été produit et au cheminement de la

pensée conciliaire. De fait, un certain nombre de caractéristiques ecclésiales ne sont pas exposées selon un processus trinitaire. Pour ne prendre qu'un exemple, l'approche des ministères et des charismes s'est souvent faite à partir du mystère du Christ (dimension plus juridique, institutionnelle) ou à partir de l'Esprit (dimension plus charismatique). Repenser la théologie des ministères, avec en arrière-fond une ecclésiologie fondée sur le mystère trinitaire, devrait trouver la voie d'équilibre entre ces deux propositions. Mais le travail reste entier.

Esquisse du projet d'une théologie pastorale

A plusieurs reprises au long de ce travail, nous avons abordé des points de méthode et questionné la démarche des gestes théologiques qui nous étaient donnés en exemple. Par son geste propre le concile Vatican II a orienté d'une manière radicalement nouvelle le travail théologique. Il a remis au premier plan de la conscience théologique les questions d'ecclésiologie. Il a appelé de toutes ses forces à une prise en compte d'une autre forme de la théologie que celle en vigueur au XIX^e et au début du XX^e siècle. Karl Rahner le rappelait dans son analyse de la « mise en demeure de la théologie » par Vatican II :

« Il faut encore parler d'une autre théologie et de ses tâches à venir, de la théologie pratique, que l'on nomme habituellement chez nous "théologie pastorale". Après un concile qui voulait être un concile "pastoral", après un concile au cours duquel l'Eglise réfléchissait explicitement sur l'avenir nouveau vers lequel elle va, après un concile où l'on parla du collège des évêques, de la fonction épiscopale, des conférences des évêques, de la responsabilité de toute l'Eglise pour la mission, de celle de chaque Eglise partielle pour l'ensemble de l'Eglise, la théologie pastorale ne peut plus être un recueil de conseils pieux pour le simple clergé pastoral en vue de l'accomplissement saint et efficace de son ministère. *La théologie pratique doit aujourd'hui réfléchir sur la vie totale de l'Eglise, et cela à l'aide d'une réflexion théologique sur la situation présente de l'Eglise* »²⁴⁴.

Cette importance de la théologie pastorale pour la vie de l'Eglise et la compréhension de son mystère découle, à notre avis, en grand partie du fondement trinitaire de l'Eglise.

²⁴⁴ Karl RAHNER, « La théologie et sa mise en demeure par Vatican II », in *Ecrits Théologiques*, tome XI, Desclée de Brouwer – Mame, Paris, 1966, p. 44. (Nous soulignons).

Opérer un dépassement des questions de méthode en ecclésiologie

Cette exigence d'une « nouvelle » théologie pastorale vient du fait que le débat autour des méthodes en ecclésiologie finit par produire une certaine stérilité. En effet, après le long réveil ecclésiologique du début du siècle dernier, dans l'engouement suscité par l'ouverture du second concile du Vatican, plusieurs types d'ecclésiologies se sont développés. Caractérisées de plusieurs façons, beaucoup ont été opposées tant sur le plan méthodologique qu'idéologique : ecclésiologie « d'en-haut » ou « d'en-bas », ecclésiologie « systématique » ou « sociologique »... Le débat est encore récent comme en témoigne timidement l'évocation d'une ecclésiologie partant de la *vie* de l'Eglise ou procédant d'une « théo-logique ».

Il nous semble, au terme de ce travail, qu'il faut opérer un dépassement de ce débat pour trouver une nouvelle voie d'élaboration du discours ecclésiologique. Ce dépassement est rendu nécessaire par deux constats : la proximité singulière des différentes démarches et la réalité ecclésiale du mystère trinitaire. Si, comme nous l'avons dit ci-dessus, le discours sur l'Eglise est, en définitive, un discours sur Dieu, il tient bien d'une « théo-logique ». En ce sens, la compréhension de l'origine divine de l'unité de l'Eglise, et plus généralement la proximité théologique entre les deux mystères – de Dieu et de l'Eglise –, conduisent à engager un processus de réflexion à partir de la Trinité. D'un autre côté, la prétention de Congar de définir la vie de l'Eglise comme lieu théologique à partir duquel peut se construire le discours est tout aussi recevable ; d'autant plus si l'on considère à juste titre que Dieu ne cesse de se dire dans l'histoire des hommes et donc, par conséquent de manière privilégiée dans la vie de l'Eglise.

Le point de conciliation de ces deux approches complémentaires se fait dans le champ de cette théologie pastorale que le concile a voulu mettre en œuvre. C'est ainsi que la présente le pape Jean-Paul II dans son exhortation apostolique *Pastores dabo vobis* :

« L'étude d'une véritable discipline théologique est donc nécessaire : la théologie pastorale ou pratique, réflexion scientifique sur l'Eglise qui se construit chaque jour, avec la force de l'Esprit, au cours de l'histoire, donc sur l'Eglise comme "sacrement universel du Salut" (cf. *LG* 48), comme signe et instrument vivant du salut de Jésus-Christ dans la Parole, dans les sacrements et dans le service de la charité. La pastorale n'est pas seulement un art, ni un ensemble d'exhortations, d'expériences, de recettes ; elle possède sa pleine dignité théologique, parce qu'elle reçoit de la foi les principes de l'action pastorale de l'Eglise dans l'histoire, d'une Eglise qui "engendre" tous les jours

l’Eglise elle-même, selon l’heureuse expression de saint Bède le Vénérable :
“*Nam et Ecclesia quotidie gignit Ecclesiam*”²⁴⁵ »²⁴⁶.

Le texte de l’exhortation apostolique fait explicitement référence à la sacramentalité de l’Eglise telle quelle est exprimée au paragraphe 48 de *Lumen gentium*. Nous avons vu précédemment la proximité étroite entre cette conception et la question de l’unité de l’Eglise²⁴⁷. La perspective d’une théologie pastorale, telle qu’elle est ici présentée, inclut donc le champ ecclésiologique tout en le resituant dans l’interdisciplinarité d’autres domaines théologiques. Elle consiste principalement dans la manière d’aborder le donné objectif de la vie de l’Eglise comme lieu théologique où se donne le mystère. Essayons à présent, en ouverture, d’esquisser les principaux contours d’une telle démarche.

*Délimitations des contours d’une théologie pastorale de l’Eglise*²⁴⁸

L’objectif d’une théologie pastorale comprise dans la ligne du concile Vatican II est donc de donner les principes de synthèse et d’articulation entre le mystère de Dieu, son projet salvifique, les conditions de la vie de l’Eglise et des hommes qui sont, en premier chef, l’objet de l’accomplissement du projet divin. Cette conception implique une considération de la vie de l’Eglise comme une *vita activa*, c’est-à-dire un mode de vie dynamique qui prend sa source en Dieu, qui est vivifié par Dieu et qui entraîne les hommes vers lui.

L’objet de la théologie pastorale est donc, en définitive, la caractérisation de la communion avec Dieu et, en lui avec les frères. Elle est participation à la connaissance que Dieu a de lui-même en tant qu’il accomplit le projet d’amener l’homme à la plénitude de la communion avec lui. C’est dans ce mode particulier de connaissance de Dieu que l’homme est appelé à entrer. La théologie pastorale est donc l’étude de la modalité concrète par laquelle il est donné à l’homme d’entrer dans cette *vita activa*. Cette perspective de la théologie pastorale nous indique deux caractéristiques qui lui sont propres. Elle revêt une certaine dimension sacramentelle puisqu’elle implique une signification et une réalisation du Salut dans le monde d’aujourd’hui. Elle revêt également une dimension eschatologique car elle vise à englober le rassemblement de l’humanité entière dans la communion avec Dieu.

²⁴⁵ *Explanatio Apocalypsis*, II, 12, PL 93, p. 166 (note du texte).

²⁴⁶ JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Pastores dabo vobis*, 1992, § 57.

²⁴⁷ Cf. *supra* p. 87 s.

²⁴⁸ Nous ne donnerons ici que les contours suggérés par notre propre étude. Pour une recherche plus développée et une heureuse tentative de fonder épistémologiquement une telle démarche (et un essai de relecture de l’ensemble des chapitres ecclésiologiques) voir Daniel BOURGEOIS, *La pastorale de l’Eglise*.

Nous pourrions alors nous demander en quoi la théologie pastorale permettrait une prise en considération différente du donné ecclésiologique. Une ébauche de réponse à cette interrogation peut être formulée ainsi : il ne peut y avoir de théologie pastorale sans prise en compte de la communion de la communauté, c'est-à-dire de l'Eglise unie par la communion trinitaire. En ceci réside le point le plus essentiel pour aborder la théologie pastorale : du côté de Dieu tout est déjà donné selon la promesse : le fondement, le projet, les moyens de le rendre effectif, et même, dans une certaine mesure, sa fin. L'attestation de ce don est précisément l'unité de l'Eglise.

Un autre aspect de la théologie pastorale qui vient compléter ces affirmations est la prise en compte d'une démarche de théologie spirituelle, puisqu'elle est l'étude de la manière dont l'homme entre dans la dynamique de la *vita activa* de l'Eglise. Elle doit prendre en compte non seulement la dimension communautaire mais également la manière dont l'homme peut, par l'intermédiaire de l'Eglise et la rencontre du Christ, entrer en communion avec Dieu. Ainsi, il y a unité là où il y a l'Eglise ; il y a Eglise, là où il y a communion entre le Dieu-Trinité et les hommes. De ces affirmations, encore très programmatiques, nous pouvons entrevoir l'enjeu de l'unité de l'Eglise : l'unité qui vient de Dieu garantit la diversité des individus, la pluralité de leur vocation au sein du Peuple de Dieu, et les moyens de Salut mis à leur disposition.

Le champ ouvert par cette approche est immense. L'effort de compréhension de l'origine divine de l'Eglise nous a conduit à dépasser largement la simple question de l'unité pour resituer l'ensemble du discours dans la perspective très ouverte de la pastorale de l'Eglise, comprise comme un moyen d'envisager la globalité du mystère du Salut par l'aspect spécifique du devenir ecclésial²⁴⁹.

Au cœur du dialogue œcuménique : la vie trinitaire

A la toute fin de ce travail, une question reste en suspens, celle du statut œcuménique de la question. A elle seule, cette thématique mériterait d'être développée dans sa propre problématique. Nous nous permettons de ne donner ici que quelques éléments qui serviront d'ouverture à une autre recherche théologique.

²⁴⁹ Cf. Daniel BOURGEOIS, *op. cit.*, p. 681.

Le fait œcuménique dans la vie de l'Eglise

Le « fait œcuménique » fait partie intégrante de la vie de l'Eglise. Le renouveau du mouvement œcuménique au début du siècle dernier – mais bien avant chez certains auteurs comme Möhler – n'a cessé de faire grandir chez les chrétiens le sens et le devoir d'un chemin en vérité, vers l'unité des différentes confessions chrétiennes. La tension entre le « déjà donné » et le « pas encore pleinement réalisé » se situe dans la dimension pécheresse des communautés qui doivent constamment redécouvrir la réalité de l'Eglise *simul sancta et peccatrix*. Le fondement trinitaire de l'unité de l'Eglise ne saurait donc se soustraire à la question œcuménique. C'est pourquoi il faut se réjouir de voir qu'au moment où l'ecclésiologie trinitaire était en germe du côté catholique, le Conseil Œcuménique des Eglises a lui aussi enraciné son ecclésiologie dans la confession de foi trinitaire, comme en témoigne le document de la commission « Foi et constitution » préparé à Saint-Andrews en 1960 :

« La reconnaissance du lien inséparable qui unit Jésus-Christ et l'Eglise nous amène nécessairement à la confession de la tri-unité de Dieu (...) L'unité que l'Eglise a pour mission de manifester dans le monde dérive de l'unité parfaite du Dieu Tri-un. De même que Dieu est un seul et même Dieu, le Dieu unique, ainsi en est-il de son Eglise. De même que Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, est sans division ou contradiction interne, ainsi en devrait-il être de l'Eglise. L'unité parfaite entre le Père et le Fils est le modèle de l'unité qui doit exister dans la communauté de l'Eglise »²⁵⁰.

Il est peu probable que les Pères conciliaires aient eu connaissance de ces travaux. Il faut sans doute y voir un « signe des temps » selon l'expression de Jean XXIII et une action de l'Esprit soufflant dans le cœur des chrétiens. On notera aussi, dans le domaine œcuménique, la déclaration de la commission mixte catholique romaine – orthodoxe sur le « Mystère de l'Eglise et de l'Eucharistie à la lumière de la Sainte Trinité »²⁵¹. Ces deux textes témoignent donc de l'enjeu et de l'actualité de la question de l'origine divine de l'unité de l'Eglise dans le chemin de dialogue vers la pleine réalisation de cette unité. Voyons à présent quelques implications de cette réalité dans la perspective œcuménique.

²⁵⁰ COMMISSION FOI ET CONSTITUTION, « La Trinité divine et l'unité de l'Eglise », *Verbum caro* 59 (1961), p. 250-251.

²⁵¹ COMMISSION MIXTE CATHOLIQUE ROMAINE - ORTHODOXE, « Le mystère de l'Eglise et de l'Eucharistie à la lumière du mystère de la Sainte trinité », *DC* 1838 (1982), p. 941-945.

Unité divine et unité ecclésiale dans le dialogue œcuménique

De notre étude, nous pouvons dégager trois points de repère pour le dialogue œcuménique.

Premièrement, l'origine trinitaire de la communion ecclésiale met en lumière la nature de l'unité recherchée par le mouvement œcuménique : elle vient « d'en haut », elle est déjà donnée par Dieu. Une des principales tâches de l'œcuménisme est donc de la reconnaître là où elle est déjà présente et là où elle a encore besoin d'être accueillie. Un bon exemple peut-être la reconnaissance mutuelle de la participation à un seul baptême (Cf. UR 3 et 22).

De cette première conclusion, découle un corollaire : la primauté de l'initiative de Dieu, tant dans l'économie du Salut que dans le mouvement œcuménique, empêche de considérer la recherche de la communion comme le retour « à l'unique bercail » des frères séparés. Elle se fera « comme Dieu le veut et par les moyens que Dieu veut » comme l'a exprimé si souvent le Père Paul Couturier.

En suite, l'unité recherchée ne doit pas se concevoir comme une uniformité aride où les différences sont nivelées pour atteindre un *consensus*. A l'instar de la vie divine qui est communion dans la diversité, l'unité de l'Eglise se construira et se trouvera dans la communion des différences. C'est aussi dans cette perspective que les distinctions des degrés de communion peuvent nous aider à progresser vers la pleine communion entre les Eglises et avec Dieu. En ce sens, le chemin vers l'unité n'est pas un « retour en arrière » mais bien une progression dans une meilleure compréhension du mystère du Salut opéré par Dieu et offert à l'humanité.

Enfin, nous avons remarqué que l'unité de l'Eglise revêtait une dimension eschatologique intrinsèque. Cette même constatation nous tourne vers l'espérance de la promesse et nous incite à revenir constamment à la prière du Seigneur qui peut nous aider à nous convertir et nous faire progresser sur les chemins du Royaume. Il n'est d'ailleurs pas étonnant que Jean-Paul II conclue sa lettre encyclique *Ut unum sint* par cette évocation du commentaire de Cyprien :

« Les paroles par lesquelles saint Cyprien commente le *Notre Père*, la prière de tous les chrétiens, me reviennent à l'Esprit : « Dieu ne reçoit pas le sacrifice de l'homme qui vit dans la dissension. Il ordonne que l'on s'éloigne de l'autel pour se réconcilier d'abord avec son frère, afin que Dieu puisse agréer des prières présentées dans la paix. Le plus grand sacrifice que l'on puisse offrir à Dieu, c'est notre paix, c'est la concorde fraternelle, c'est le peuple rassemblé par cette unité qui existe entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit (*Dom. Or. 23*). »

A l'aube du nouveau millénaire, comment ne pas demander au Seigneur, avec un élan renouvelé et avec une plus grande maturité de la conscience, la grâce de nous disposer tous à ce *sacrifice de l'unité* ? »²⁵².

*
* *

L'origine divine de l'unité de l'Eglise nous est véritablement apparue comme un des fondements majeurs de la vie de l'Eglise. Elle est aussi, dans la compréhension plus globale de l'ecclésiologie trinitaire, une des principales clés d'interprétation de Vatican II. Trois années après la clôture du concile, Gérard Philips écrivait : « s'il ne rencontre pas d'opposition, le thème de l'*Ecclesia de Trinitate* ne semble pas susciter beaucoup d'enthousiasme »²⁵³. Nous pouvons attester personnellement des déplacements qu'il aura opérés en nous et souhaiter qu'il ne cesse de présenter un intérêt croissant auprès de tout disciple du Christ. Ce lieu théologique est vraiment le plus important pour saisir la portée du mystère et en vivre pleinement. Il est le lieu d'ouverture d'un vaste champ de réflexion et d'engagement qui ne sera jamais fermé. La tâche assignée au théologien, au croyant et à l'Eglise est immense : mais personne n'oserait s'y soustraire car il y va de l'annonce de l'Evangile et du rassemblement de l'humanité en Dieu.

*« Ce qui était dès le commencement,
ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux,
ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché du Verbe de vie ;
– car la Vie s'est manifestée : nous l'avons vue,
nous en rendons témoignage et nous vous annonçons cette Vie éternelle,
qui était tournée vers le Père et qui nous est apparue –
ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons,
afin que vous aussi soyez en communion avec nous.
Quant à notre communion, elle est avec le Père et avec son Fils Jésus Christ.
Tout ceci, nous vous l'écrivons pour que notre joie soit complète ».*

1^{ère} épître de saint Jean (1, 1-4).

²⁵² Jean-Paul II, Lettre encyclique *Ut unum sint*, § 102.

²⁵³ Gérard PHILIPS, *L'Eglise et son mystère*, Tome 2, p. 296.

BIBLIOGRAPHIE

Sources patristiques

- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Les plus beaux sermons de saint Augustin*, Tome 1, trad. HUMEAU Georges, Etudes Augustiniennes, Paris, 1986, 195 p.
- CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Pédagogue*, 3, trad. MONDESERT Claude et MATRAY Chantal, coll. « Sources chrétiennes » 158, Cerf, Paris, 1970, 256 p.
- CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, PG 9, 9-602.
- CYPRIEN DE CARTHAGE, *Correspondance*, Tome 1, trad. BAYARD L., Société d'édition des « Belles Lettres », Paris, 1925, 334 p.
- CYPRIEN DE CARTHAGE, *L'oraison dominicale*, éd. et trad. REVEILAUD Michel, coll. « Etudes d'histoire et de philosophie religieuse » n° 58, Presses Universitaires de France, Paris, 1964, 213 p.
- CYPRIEN DE CARTHAGE, *L'unité de l'Eglise*, trad. POIRIER Michel, coll. « Sources chrétiennes » 500, Cerf, Paris, 2006, 334 p.
- CYPRIEN DE CARTHAGE, *La Jalousie et l'envie*, éd. POIRIER Michel, coll. « Sources chrétiennes » 519, Cerf, Paris, 2008, 148 p.
- Doctrine des douze Apôtres (Didachè)*, éd. RORDORF Willy et TUILIER André, coll. « Sources chrétiennes » 248, Cerf, Paris, 1978, 228 p.
- IRENEE DE LYON, *Contre les Hérésies. Livre V-2*, trad. MERCIER Charles, coll. « Sources chrétiennes » 153, Cerf, Paris, 1969, 472 p.
- PONTIUS, « Vie de Cyprien » dans *Trois vies, Cyprien, Ambroise, Augustin, par trois témoins*, trad. PLAZANET-SIARRI Nadine, Migne, Paris, 1994, p. 21-51.
- TERTULLIEN, *Adversus Praxean liber*, éd. anglaise EVANS Ernest, S.P.C.K., Londres, 1948, 342 p.
- TERTULLIEN, *De oratione*, CSEL 1, 257-274.
- TERTULLIEN, *La pudicité*, Tome 1, Trad. MUNIER Charles, coll. « Sources chrétiennes » 394, Cerf, Paris, 1993, 284 p.
- TERTULLIEN, *Traité sur le baptême*, trad. REFOULE F. et DROUZY M., coll. « Sources chrétiennes » 35, Cerf, Paris, 1953, 106 p.

Autres sources

- La Bible*, traduite sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Cerf, Paris, 1998.
- Acta et Documenta Concilio Œcumenico Vaticano II Apparando*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican, 1960-1969.
- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Œcumenici Vaticani II*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican, 1970-1980.
- COMMISSION FOI ET CONSTITUTION, « La Trinité divine et l'unité de l'Eglise », *Verbum caro* 59 (1961), p. 245-279.
- COMMISSION MIXTE CATHOLIQUE ROMAINE - ORTHODOXE, « Le mystère de l'Eglise et de l'Eucharistie à la lumière du mystère de la Sainte trinité », *La Documentation Catholique* 1838 (1982), p. 941-945.
- CONGAR Yves, *Journal d'un théologien (1946-1956)*, Cerf, Paris, 2000, 462 p.
- CONGAR Yves, *Mon journal du Concile*, 2 tomes, Cerf, Paris, 2002, 595 p. et 632 p.
- LUBAC Henri (de), *Carnets du Concile*, 2 tomes, Cerf, Paris, 2007, 1128 p.
- Missel Romain*, Traduction de la II^e édition typique, Desclée-Mame, Paris, 2005, 1087 p.

Etudes (livres et articles)

- ACERBI Antonio, *Da una ecclesiologia giuridica a una ecclesiologia di comunione*, Facolta teologica interregionale dell'Italia settentrionale, Milan, 1974, 586 p.
- ALBERIGO Giuseppe (dir), *Histoire du Concile Vatican II*, 4 tomes, Cerf-Peeters, Paris-Louvain, 1997-2003.
- ALBERIGO Giuseppe, « Nouveaux équilibres ecclésiaux au-delà du Synode », *Concilium* 208 (1986), p. 167-176.
- ALLMEN J. J. (von), « Remarques sur la constitution *Lumen gentium* », *Irenikon* 39 (1966), p. 5-45.
- ANDIA Ysabel (de), « Irénée, Théologien de l'unité », *NRT* 109 (1987), p. 31-48.
- BARAUNA Guilherme (dir), *L'Eglise de Vatican II*, 3 tomes, coll. « Unam Sanctam » 51 abc, Cerf, Paris, 1966.
- BERCEA Virgil, *Lo Spirito Santo nel suo rapporto alla Chiesa. Spunti di riflessione dal capitolo I della Lumen Gentium*, Pont. Univ. Urbaniana, Rome, 2006, 121 p.
- BOURGEOIS Daniel, *La pastorale de l'Eglise*, coll.« AMATECA » tome XI, Cerf - Editions Saint-Paul, Paris – Luxembourg, 1999, 719 p.
- BRAUN René, *Deus christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Etudes Augustiniennes, Paris, 1977⁽²⁾, 738 p.
- CHRISTOPHE Paul, *Le concile Vatican I*, coll. « Histoire », Cerf, Paris, 2000, 163 p.
- COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONNALE, « Thèmes choisis d'ecclésiologies (Rapport de la CTI à l'occasion du XX^e anniversaire de la clôture du Concile Vatican II) », *La Documentation Catholique* 1909 (1986), p. 57-73.
- CONGAR Yves, *Un peuple messianique*, coll. « Cogitation Fidei » 85, Cerf, Paris, 1975, 204 p.
- CONGAR Yves, « Ecclesia de Trinitate », *Irenikon* 14 (1937), p. 131-146.

- CONGAR Yves, « L'ecclésiologie de la Révolution française au concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité », *RevSR* 34-2 (1960), p. 77-114.
- CONGAR Yves, « Pneumatologie ou "Christomonisme" dans la tradition latine », *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 45 (1969), p. 394-416.
- CONGAR Yves, *Chrétiens désunis. Principe d'un « œcuménisme » catholique*, coll. « Unam Sanctam » 1, Cerf, Paris, 1937, 403 p.
- CONGAR Yves, *Esquisses du mystère de l'Eglise*, coll. « Unam Sanctam » 8, Cerf, Paris, 1941, 165 p.
- CONGAR Yves, *Je crois en l'Esprit Saint*, 3 tomes, Cerf, Paris, 1979-1980.
- CONGAR Yves, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, Cerf, Paris, 1970, 483 p.
- DELEANI Simone, « La Correspondance de saint Cyprien », *CPE* 107 (2007), p. 2-11.
- DEMOUSTIER Adrien, « L'ontologie de l'Eglise selon saint Cyprien », *RSR* 52 (1964), p. 554-588.
- DENAUD Adelbert, « L'Eglise comme communion », *NRT* 110 (1988), p. 16-37.
- DENEKEN Michel, *Johann Adam Möhler*, coll. « Initiation aux théologiens », Cerf, Paris, 2007, 347 p.
- DRILLING Peter, « The genesis of the trinitarian ecclesiology of Vatican II », *Science et Esprit* XLV/1 (1993), p. 61-78.
- DURAND Emmanuel, « Périchorèse trinitaire et communion ecclésiale ou anthropologique » in *La périchorèse des personnes divines*, coll. « Cogitatio Fidei » 243, Paris, Cerf, 2005, p. 379-389.
- FAMEREE Joseph et Gilles ROUTHIER, *Yves Congar*, coll. « Initiation aux théologiens », Cerf, Paris, 2008, 313 p.
- FAMEREE Joseph, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II*, « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium » 107, Leuven University Press, Leuven, 1992, 497 p.
- FAMEREE, « L'ecclésiologie du Père Yves Congar. Essai de synthèse critique », *RSPT* 76 (1992), p. 377-419.
- FORTE Bruno, *L'Eglise, icône de la Trinité*, Médiapaul, Paris, 1985, 107 p.
- GEFFRE Claude, *Croire et interpréter*, Cerf, Paris, 2001, 173 p.
- GRIBOMONT J., « Ecclesiam adunar », *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 27 (1960), p. 20-28.
- GROOTAERS Jan, « Le rôle de Monseigneur Philips à Vatican II », in *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Mélanges théologiques. Hommage à Mgr Gérard Philips*, coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium » 27, Editions J. Duculot, Gembloux (Belgique), 1970, p. 434-380.
- HAMER Jérôme, *L'Eglise est une communion*, coll. « Unam Sanctam » 40, Cerf, Paris, 1962, 263 p.
- JAKI Stanislas, *Les tendances nouvelles en ecclésiologie*, coll. « Bibliotheca Academiae catholicae Hungaricae » vol. III, Casa editrice Herder, Rome, 1957, 274 p.
- JOURJON Maurice, *Cyprien de Carthage*, coll. « Eglise d'hier et l'aujourd'hui », Les Editions ouvrières, Paris, 1957, 124 p.
- JOURNET Charles, « Le mystère de la sacramentalité », *Nova et Vetera* 2 (1974), p. 161-214.

- KASPER Walter, « L'Eglise comme communion », *Communio* 12.1 (1987), p. 15-31.
- KASPER Walter, *La théologie et l'Eglise*, « Cogitatio Fidei » 158, Cerf, Paris, 1990, 454 p.
- KONGS Gilbert, « Les Pères et l'Eglise », *CPE* 96 (2004), p. 3-5.
- LA SOUJEOLE Benoît-Dominique (de), « L'Eglise comme société et l'Eglise comme communion au deuxième concile du Vatican », *Revue Thomiste* XCI (1991), p. 219-258.
- LA SOUJEOLE Benoît-Dominique (de), *Introduction au mystère de l'Eglise*, « Bibliothèque de la Revue Thomiste », Parole et Silence, Paris, 2006, 650 p.
- LA SOUJEOLE Benoît-Dominique (de), *Le sacrement de la communion*, Editions Universitaires de Fribourg – Editions du Cerf, Fribourg – Paris, 1998, 406 p.
- LAURENTIN René, *Bilan de la première session*, coll « L'enjeu du Concile », Seuil, Paris, 1963, 133 p.
- LUBAC Henri (de), « *Ecclesia de Trinitate* » in *Les Eglises particulières dans l'Eglise universelle*, coll. « Intelligence de la foi », Aubier-Montaigne, Paris, 1971, p. 193-209.
- LUBAC Henri (de), « La constitution *Lumen gentium* et les Pères » in *Paradoxe et mystère de l'Eglise*, Aubier-Montaigne, Paris, 1967, p. 59-119.
- LUBAC Henri (de), « Quid significet Ecclesiam esse mysterium », in DHANIS Eduardo et SCHÖNMETZER Adolfus (ed.), *Acta congressus internationalis de theologia concilii Vaticani II*, Typis Polyglottis Vaticanis, Cité du Vatican, 1968, p. 25-36.
- LUBAC Henri (de), *Méditation sur l'Eglise*, coll. « Œuvres complètes » 8, 6^e édition, Cerf, Paris, 2007, 505 p.
- MATTEI Paul, « L'ecclésiologie de saint Cyprien. Structures et situation historiques », *CPE* 96 (2004), p. 15-27.
- MATTEI Paul, « Note sur *Unitas* chez Cyprien de Carthage », *CPE* 100 (2005), p. 3-9.
- MENARD Etienne, *L'ecclésiologie hier et aujourd'hui*, coll. « Essais pour notre temps », Desclée de Brouwer, Paris, 1966, 138 p.
- MÖHLER Johann Adam, *L'unité dans l'Eglise ou le principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles de l'Eglise*, coll. « Unam Sanctam » 2, Cerf, Paris, 1938, 304 p.
- MOREROD Charles, « Trinité et unité de l'Eglise », *Nova et Vetera* 3 (2002), p. 5-17.
- PAGE Jean-Guy, *Qui est l'Eglise ?*, Volume 2 : « L'Eglise, corps du Christ et communion », Editions Bellarmin, Montréal (Québec), 1979, 263 p.
- PELLEGRINO Michel, « L'étude des Pères de l'Eglise dans la perspective conciliaire », *Irénikon* 4 (1965), p. 453-461.
- PETRE Hélène, *Caritas. Etude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain, 1948, 412 p.
- PHILIPS Gérard, *L'Eglise et son mystère au II^e concile du Vatican*, 2 tomes, Desclée, Paris, 1967
- QUASTEN Johannes, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, Tome 2, Cerf, Paris, 1967, 548 p.
- RAHNER Karl, « La théologie et sa mise en demeure par Vatican II » in *Ecrits théologiques*, tome XI, Desclée de Brouwer – Mame, Paris, 1966, p. 13-48.
- RAHNER Karl, *Eglise et Sacrements*, « Quaestiones Disputatae » n°5, Desclée de Brouwer, Paris, 1970.

- RATZINGER Joseph, « L'ecclésiologie de la Constitution conciliaire *Lumen gentium* », *DC* 2223 (2000), p. 303-312.
- RATZINGER Joseph, « L'Eglise comme sacrement du Salut » in *Les principes de la théologie catholique*, coll. « Croire et Savoir », Téqui, Paris, 1982, p. 46-57.
- RICŒUR Paul, « L'herméneutique de la distanciation » in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris, 1986, p. 101-117.
- RIGAL Jean, « L'ecclésiologie trinitaire du Père Congar », *Bulletin de littérature ecclésiastique* 106 (2005), p. 159-170.
- RIGAL Jean, *L'ecclésiologie de communion*, coll. « Cogitatio Fidei » 202, Cerf, Paris, 1997, 386 p.
- ROUTHIER Gilles, *La réception d'un concile*, « Cogitatio Fidei » 171, Cerf, Paris, 1993.
- ROUTHIER Gilles, *Le défi de la communion*, Médiapaul, Montréal-Paris, 1994, 307 p.
- SEMMELOTH Otto, « Die Kirche als 'sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade' », *Scholastik* 18 (1953), p. 23-39.
- SEMMELOTH Otto, *L'Eglise sacrement de la Rédemption*, Paris, 1963 (éd. orig. all. 1953).
- SESBOÛE Bernard (dir), *L'histoire des Dogmes. I. Le Dieu du Salut*, Desclée, Paris, 1995, 544 p.
- SESBOÛE Bernard (dir), *L'histoire des Dogmes. III. Les signes du Salut*, Desclée, Paris, 1995, 661 p.
- SESBOÛE Bernard, Hors de l'Eglise pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation, Desclée de Brouwer, Paris, 2004, 396 p.
- VILLEMEN Laurent, « Problématiques actuelles en ecclésiologie », *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 106 (2005), p. 149-158.
- ZUNDEL Maurice, *Le Poème de la Sainte Liturgie*, Desclée, Paris, 1998, 215 p.

Magistère

- COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise*, Cerf, Paris, 1984, 134 p.
- CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Lettre aux évêques de l'Eglise catholique sur certains aspects de l'Eglise comprise comme communion », *La Documentation Catholique* 2055 (1992), p. 729-734.
- JEAN-PAUL II, *Je vous donnerai des pasteurs*, Cerf, Paris, 1992, 228 p.
- JEAN-PAUL II, *Que tous soient un*, Mame-Plon, Paris, 1995, 121 p.
- LEON XIII, « Encyclique *Satis cognitum* » in *Lettres apostoliques de S.S. Léon XIII*, Tome 4, A. Roger et F. Chernoviz éditeurs, Paris, 1896, p. 204-257.
- Les conciles œcuméniques*, 3 tomes, coll. « Le magistère de l'Eglise », Cerf, Paris, 1994.
- PAUL VI, « Discours lors de la deuxième session du Concile », *La Documentation catholique* 1410 (1963), col. 1345-1361.
- PIE XII, « Encyclique *Mystici Corporis Christi* » in *Actes de S.S. Pie XII*, tome 5, La Bonne Presse, Paris, 1953.
- SYNODE EXTRAORDINAIRE, *Vingt ans après Vatican II*, Le centurion, Paris, 1986, 251 p.

Instruments de Travail

ALBERIGO Giuseppe et MAGISTRETTI Franca (ed.), *Constitutionis Dogmaticae Lumen gentium Synopsis Historica*, Istituto per le Scienze Religiose, Bologne, 1975, 609 p.

DENZINGER Heinrich (ed.), *Symboles et définitions de la foi catholique*, 37^e édition, Cerf, Paris, 1996, 1283 p.

HELLIN Francisco Gil (ed.), *Constitutio dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*, « Concilii Vaticani II Synopsis », Libreria editrice Vaticana, Cité du Vatican, 1995, 2186 p.

TABLE DES MATIERES

| | |
|----------------------------------|---|
| Sommaire | 3 |
| Tables des sigles employés | 4 |

INTRODUCTION

| | |
|--|-----------|
| L'expérience liturgique de l'unité | 7 |
| L'Eglise vivante, expérience de la rencontre de Dieu..... | 8 |
| La quête de l'unité : désir humain et grâce divine | 9 |
| Considération théologique de la quête de l'unité..... | 11 |

PREMIERE PARTIE : ETUDE PATRISTIQUE

| | |
|--|-----------|
| 1.1. Questions d'herméneutique patristique..... | 13 |
| 1.1.1. Propositions pour une herméneutique patristique | 13 |
| <i>Un double processus d'interprétation</i> | <i>13</i> |
| <i>Autonomie du texte : se comprendre devant lui.....</i> | <i>14</i> |
| 1.1.2. Quelques points de repère en ecclésiologie | 15 |
| <i>Les Pères de l'Eglise et la constitution Lumen gentium.</i> | <i>15</i> |
| <i>L'ecclésiologie dans la théologie des Pères de l'Eglise.....</i> | <i>17</i> |
| 1.2. La théologie de Cyprien sur l'unité de l'Eglise. | 18 |
| 1.2.1. <i>Ecclesia de Trinitate</i> dans la théologie précédant Cyprien..... | 18 |
| <i>Irénée de Lyon.....</i> | <i>19</i> |
| <i>Clément d'Alexandrie.....</i> | <i>20</i> |
| <i>Tertullien.....</i> | <i>20</i> |
| 1.2.2. Le traité <i>De Dominica oratione</i> | 22 |
| <i>Cyprien en son temps</i> | <i>22</i> |
| <i>Essai de datation du traité sur l'oraison dominicale</i> | <i>24</i> |
| <i>Principales caractéristiques du traité</i> | <i>26</i> |
| 1.2.3. « <i>De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata</i> »..... | 29 |
| <i>Origine divine de l'unité.....</i> | <i>30</i> |
| <i>Unité, baptême et eucharistie</i> | <i>31</i> |
| <i>Notes sur le vocabulaire employé par Cyprien</i> | <i>34</i> |

| | |
|--|-----------|
| 1.3. Mise en perspective de l'ecclésiologie trinitaire de Cyprien | 36 |
| 1.3.1. Evolution de la notion dans le <i>De ecclesiae unitate</i> | 36 |
| <i>Présentation du texte</i> | 36 |
| <i>L'origine de l'unité de l'Eglise</i> | 37 |
| <i>Déplacements terminologiques de Tertullien à Cyprien</i> | 39 |
| 1.3.2. Conclusion : quelques repères dans l'ecclésiologie de Cyprien | 40 |
| <i>L'origine divine de l'unité de l'Eglise</i> | 41 |
| <i>Unité de l'Eglise locale et universelle</i> | 41 |
| <i>Unité de l'Eglise et l'économie sacramentelle</i> | 42 |
| <i>Le choix d'un vocabulaire nouveau</i> | 42 |
| <i>Evolutions et continuité dans la pensée de Cyprien</i> | 43 |

**DEUXIEME PARTIE :
ETUDE DIACHRONIQUE DE L'ELABORATION
DE L'ECCLESIOLOGIE TRINITAIRE A VATICAN II**

| | |
|--|-----------|
| 2.1. De quelques prémices théologiques de Vatican II | 46 |
| 2.1.1. Situation de l'ecclésiologie entre les deux conciles du Vatican | 46 |
| <i>L'ecclésiologie au lendemain du premier concile du Vatican</i> | 46 |
| <i>L'influence de Johann Adam Möhler sur l'ecclésiologie du début du XX^e s.</i> | 50 |
| <i>La théologie du Corps Mystique</i> | 54 |
| 2.1.2. Yves Congar, témoin du renouveau de l'ecclésiologie de communion .. | 56 |
| <i>Ecclesia de Trinitate ex hominibus</i> | 57 |
| <i>La vie de l'Eglise comme lieu théologique</i> | 60 |
| <i>Analyse du geste ecclésiologique de Congar</i> | 61 |
| 2.2. Apparition et affleurement de l'ecclésiologie trinitaire au concile Vatican II.. | 63 |
| 2.2.1. Le schéma préparatoire <i>De Ecclesia</i> et la première discussion | 65 |
| <i>Le schéma préparatoire De Ecclesia</i> | 65 |
| <i>La discussion in aula</i> | 66 |
| <i>Bilan des discussions de la première session</i> | 69 |
| 2.2.2. Les schémas alternatifs | 71 |
| <i>Le travail pendant l'intersession</i> | 71 |
| <i>Le schéma Philips</i> | 73 |
| <i>Le schéma Elchinger</i> | 75 |
| 2.2.3. La rédaction finale de la constitution dogmatique <i>Lumen gentium</i> | 76 |
| <i>La préparation de la seconde session</i> | 76 |
| <i>Les discussions sur le premier chapitre lors de la deuxième session</i> | 77 |
| <i>La rédaction finale du chapitre De mysterio Ecclesiae</i> | 79 |

| | |
|--|-----------|
| 2.3. L'affirmation de l'ecclésiologie trinitaire à Vatican II..... | 79 |
| 2.3.1. La constitution <i>Lumen gentium</i> | 80 |
| <i>Ecclesia mysterium est</i> | 80 |
| <i>L'Esprit communiquant l'œuvre du Fils venu accomplir le dessein du Père</i> | 82 |
| <i>Le développement du thème au-delà du chapitre premier de Lumen gentium</i> ... | 85 |
| 2.3.2. Des différentes façons de parler de l'unité de l'Eglise | 87 |
| <i>L'Eglise, sacrement de l'unité</i> | 87 |
| <i>Le mystère de la communion</i> | 90 |

TROISIEME PARTIE :
UNITE DE L'EGLISE ET UNITE TRINITAIRE,
ESSAI D'EVALUATION CRITIQUE

| | |
|--|------------|
| 3.1. Synthèse des acquis des deux premières parties..... | 93 |
| 3.1.1. Le concile et ses sources | 93 |
| <i>La constitution sur l'Eglise et les Pères : le mystère du Salut</i> | 93 |
| <i>Questions d'herméneutique conciliaire</i> | 94 |
| <i>L'utilisation de la citation de Cyprien</i> | 95 |
| 3.1.2. Penser positivement la question de l'unité à partir de Dieu | 96 |
| <i>La dynamique de la communion</i> | 96 |
| <i>La perspective de l'histoire du salut</i> | 97 |
| <i>Communion divine et communion ecclésiale</i> | 99 |
| 3.2. Postérité théologique et réception du concile..... | 100 |
| 3.2.1. L'ecclésiologie de communion | 102 |
| <i>Une clé de lecture mise en valeur par le Synode des Evêques</i> | 102 |
| <i>Une juste compréhension de l'Eglise comme communio</i> | 103 |
| <i>Risques et perspectives de la notion</i> | 104 |
| 3.2.2. Unité et diversité : la communion des Eglises | 106 |
| <i>Différents niveaux de la communion</i> | 106 |
| <i>La tri-unité de Dieu : distinction réelle, unité de nature, et analogie</i> | 106 |
| <i>Mystère trinitaire, mystère ecclésial et économie du Salut</i> | 107 |
| 3.2.3. L'ecclésiologie comme « théo-logique ». | 108 |

CONCLUSION

| | |
|--|------------|
| L'origine trinitaire de l'unité de l'Eglise | 110 |
| <i>Ecclesia de Trinitate.....</i> | <i>110</i> |
| <i>Unité et vie de l'Eglise</i> | <i>111</i> |
| <i>Enjeux théologiques</i> | <i>112</i> |
| | |
| Esquisse du projet d'une théologie pastorale..... | 113 |
| <i>Opérer un dépassement des questions de méthode en ecclésiologie</i> | <i>114</i> |
| <i>Délimitations des contours d'une théologie pastorale de l'Eglise.....</i> | <i>115</i> |
| | |
| Au cœur du dialogue œcuménique : la vie trinitaire | 116 |
| <i>Le fait œcuménique dans la vie de l'Eglise</i> | <i>117</i> |
| <i>Unité divine et unité ecclésiale dans le dialogue œcuménique.....</i> | <i>118</i> |
| | |
| Bibliographie..... | 120 |
| Table des matières..... | 126 |