

Un "Sic et Non" protestant

La doctrine de l'Eglise est le problème œcuménique d'aujourd'hui. Ce fait est reconnu par des théologiens de nombreuses traditions. C'est donc un événement important de l'histoire de l'Eglise que l'Eglise catholique romaine, à Vatican II, travaille à une définition plus complète de l'Eglise. Le pape Paul VI a dit dans le discours d'ouverture de la deuxième session : « Le temps est venu maintenant, croyons-nous, d'examiner, de coordonner et d'exprimer la vérité concernant l'Eglise du Christ ».

Il vaut la peine de rappeler que, lorsque le schéma sur l'Eglise a été présenté à la première session, de nombreux évêques l'ont vigoureusement attaqué lui reprochant d'être trop « juridique et scolastique » et pas suffisamment « biblique et patristique ». On l'accusait aussi de manquer de dimension œcuménique et missionnaire. Mgr de Smedt attaqua son cléricalisme, son juridisme et son triomphalisme, et Hans Küng, son autoritarisme, son centralisme et son absolutisme. Le schéma fut retravaillé, nous assure-t-on, jusqu'à seize fois avant d'être présenté à nouveau devant les évêques pour discussion à la deuxième session. On considéra généralement cette deuxième version comme meilleure que la première, mais elle n'échappa pas à de sévères critiques. La troisième et définitive version, approuvée à la troisième session et promulguée par le pape Paul VI le 21 novembre 1964, est donc le fruit d'efforts très laborieux de l'Eglise catholique romaine pour donner une nouvelle définition d'elle-même¹.

Une des principales différences introduites entre les versions porte sur le plan. Une intention significative fut décelée dans le fait que la Constitution, au lieu de commencer par

1. Cf. Kristen E. SKYDSGAARD, « The mystery of the Church » dans *Journal of Ecumenical Studies*, I (1964), 3.

la hiérarchie, commence par l'Eglise comme mystère et comme peuple de Dieu, reléguant la « structure hiérarchique de l'Eglise » au chapitre troisième.

L'introduction de cette Constitution met en nette évidence la passion de Vatican II, je veux dire son souci de penser maintenant en relation avec le monde entier dans des conditions spécifiquement modernes. Il est dit explicitement que cette nouvelle réflexion sur elle-même est à la fois pour tous les croyants et pour le monde entier. Au cœur d'un monde qui cherche l'unité, dans un monde dont les parties sont de plus en plus inter-dépendantes, l'Eglise se dresse comme un signe et un instrument de l'unité avec Dieu et avec toute la race humaine.

Le premier chapitre traite de l'Eglise comme mystère. La structure ontologique de cette Eglise est enracinée dans la nature trinitaire de Dieu. Les perspectives sur l'Eglise sont prises à partir de l'œuvre de la Trinité. De plus, ce qui est frappant, c'est la grande quantité d'images bibliques utilisées pour décrire l'Eglise, toutes appuyées par des citations scripturaires. Ce n'est pas là le langage des définitions dogmatiques solennelles. C'est peut-être pour aujourd'hui un gain. Mais quelle valeur dogmatique aura éventuellement un tel schéma si ces images bibliques de l'Eglise ne servent qu'à la décoration, c'est-à-dire si des conséquences précises ne sont pas tirées de ces images ? Il est facile à l'Eglise de se décrire elle-même comme « troupeau, vigne, édifice, famille, temple, cité sainte, épouse du Christ, corps du Christ, etc. ». La question cruciale toutefois est finalement de savoir quelles conséquences peuvent être tirées de ces expressions métaphoriques en vue de changements concrets dans l'Eglise au plan de la structure, de la doctrine et de la pratique. Trop souvent les protestants eux aussi se servent de la Bible, plus comme d'une décoration que pour de sérieuses définitions.

Un point particulier sur lequel je cherche de la lumière concerne la manière dont l'Eglise catholique romaine en tant que société visible, institutionnelle et hiérarchique s'identifie

avec le corps mystique du Christ, et par suite aussi la manière dont elle réfère les chrétiens non romains à elle-même et au corps mystique. Les affirmations sont suffisamment ambiguës pour laisser une bonne marge de manœuvre pour les formulations futures. Je ne veux pas critiquer, mais plutôt louer ce document de refuser d'établir des définitions faciles sur la question du rapport entre le corps mystique du Christ et l'Eglise visible. En fait tout ce qui est dit est qu'« ils ne doivent pas être considérés comme deux réalités..., ils forment plutôt une réalité complexe qui se compose d'un élément divin et d'un élément humain ». Du manque de clarté de ce document il résulte que, tandis que les possibilités négatives sont écartées, les progrès positifs sont empêchés.

Il n'y a pas de solution dans ce document au problème œcuménique numéro un d'aujourd'hui. Ce qui était un problème demeure un problème. L'aspect positif est que les complications ultérieures sur ce point ont été victorieusement écartées. Les limites de l'Eglise ne sont pas définies, mais seulement quelques-unes de ses notes essentielles. La définition dans son orientation, est plus inclusive qu'exclusive, ce qui signifie qu'elle laisse assez de latitude pour parler de l'action de l'Evangile et de l'Esprit parmi les chrétiens situés hors des limites visibles de l'Eglise romaine. On affirme que l'Eglise catholique reconnaît que ces chrétiens non romains sont liés à elle par le baptême, sont unis au Christ et, à des degrés variables, partagent nombre de valeurs essentielles de l'Eglise catholique. Nous sommes d'accord avec Skydsgaard qui voit quelque espoir dans le fait que cette Constitution éprouve des difficultés à donner des formulations non ambiguës sur ce point délicat.

Bien que la structure hiérarchique de l'Eglise soit traitée explicitement au chapitre III, elle est déjà établie au chapitre II « sur le peuple de Dieu ». Une distinction essentielle entre le sacerdoce universel et le sacerdoce hiérarchique a déjà été indiquée, comme pour freiner une interprétation trop radicale du sacerdoce général de tous les croyants. Quand un protestant lit le chapitre III sur le principe hiérarchique, il se

sent à peu près comme un éclaireur pénétrant en territoire ennemi. Au moins a-t-il à prendre patience pour juger ce qui est en cause là. S'il agit ainsi, il peut peut-être même dire quelques mots favorables : 1) D'abord, il doit apprécier que le principe de la hiérarchie soit orienté vers le service et non purement vers le gouvernement. 2) Le statut des évêques conçu non comme de simples délégués du pape, mais comme successeurs des apôtres, est un pas que les protestants peuvent applaudir comme un gain pour l'Eglise catholique romaine, même s'ils ne peuvent pas faire eux-mêmes ce pas dans leurs propres communautés.

A la lecture de ce chapitre sur les évêques, un point précis qui me déçoit est la monotone et désagréable insistance sur l'affirmation que *l'épiscopat n'est rien sans la papauté*. Pourquoi alors ne pas insister aussi sur le fait que la papauté n'est rien sans l'épiscopat ? Si les deux affirmations sont vraies, pourquoi se retourner en arrière pour assurer chacun que « le pouvoir du pape... demeure plein et entier » ? Un expert devra répondre à cette question : « Est-ce que les affirmations sur l'autorité du pape dans cette Constitution représentent une augmentation ou une diminution du caractère souverain de son pouvoir dans et sur l'Eglise ? En d'autres termes y a-t-il des affirmations nouvelles qui, de quelque manière, font progresser ou limitent la doctrine de la papauté ? » Une autre question : « Y a-t-il ici un réel développement de la doctrine de l'épiscopat, ou bien les évêques n'ont-ils acquis un prestige nouveau que grâce aux relations publiques, aux communiqués de presse et au fait que le pape les a récemment admis à prendre la parole dans Saint-Pierre ? » Quelles affirmations substantielles sur le statut hiérarchique des évêques sont-elles faites ici, qui apparaissent comme « nouvelles » aux évêques eux-mêmes ? Y a-t-il, par exemple, quelque chose de nouveau dans *l'extension du principe d'infaillibilité au corps épiscopal* ? S'il en est ainsi, pourquoi ne pas étendre ce principe à l'Eglise tout entière ; et si c'est à l'Eglise tout entière, pourquoi pas à l'Eglise dans la mesure seulement où elle participe au Christ par l'Esprit ? Et dans cette hypothèse-

là nous avons ouvert le champ à une interprétation de l'infailibilité sur laquelle beaucoup de confessions protestantes peuvent tomber d'accord... mais seulement à la condition qu'on n'identifie pas infailibilité et inerrance. Il faut souligner, car ceci est important pour l'avenir, que l'expression « infailibilité de l'Eglise » est utilisée dans le chapitre III.

N'y a-t-il pas contradiction à dire, d'une part, comme le fait la Constitution, que les définitions promulguées par le pape n'ont pas besoin du consentement de l'Eglise, ni de l'approbation de qui que ce soit, et, d'autre part, que « l'assentiment de l'Eglise ne peut jamais faire défaut à de telles définitions » ? Pratiquement cela revient à dire à la fois que le pape déclare doctrine ce que l'Eglise croit et que l'Eglise croit ce que le pape déclare. Ce chassé-croisé n'aboutit-il pas à dire que l'Eglise doit croire ce qu'elle croit et qu'elle croit ce qu'elle doit croire ? Il s'ensuit que des doctrines doivent être proclamées « irréformables » parce qu'il n'y a pas de critère permettant une réforme de la doctrine. La doctrine de l'Eglise est son propre critère. Rien, ni au-dessus, ni au-dessous, ne lui fait vis-à-vis. La réforme ne peut intervenir peut-être qu'au niveau de la morale ou de l'administration. C'est là que le bât blesse parce que la Réforme du XVI^e siècle n'a pas été un appel à une rénovation purement morale ou à une amélioration de l'administration de l'Eglise, mais à une réforme dans la prédication de l'Evangile, dans la doctrine de l'Evangile.

Je ne désire pas poursuivre cette réflexion plus avant, sauf pour dire que c'est ici la différence décisive entre la théologie évangélique et biblique de la Réforme et la théologie catholique romaine, à savoir la différence sur la relation entre l'Evangile et l'Eglise².

Le chapitre VII traite de la « nature eschatologique de l'Eglise », thème familier à la théologie biblique récente.

2. Un livre récent étudie cette question : Per Erik PERSSON, *Roman and Evangelical*, Fortress Press, 1964.

L'Eglise n'a pas de résidence définitive sur terre ; ses membres sont pèlerins et étrangers, sur la route qui les conduit à un but futur. Néanmoins, non seulement les théologiens protestants mais aussi les théologiens catholiques ont reproché au schéma son manque d'accent proprement eschatologique. En particulier, sa conception de la relation entre le Royaume de Dieu et l'Eglise paraît obscure. Skydsgaard adopte cette critique et la situe dans la perspective de l'histoire. « Le concept de l'Eglise (dans ce schéma); dit-il, manque de la dimension historique », en dépit du fait qu'une nouvelle prise de conscience de l'histoire, évidente dans la pensée catholique contemporaine, a laissé sa trace jusqu'à un certain degré dans ce texte. A la lumière d'une perspective historique Skydsgaard critique la conception qu'on se fait de l'Eglise comme d'un organisme en voie de développement, atteignant progressivement une maturité supérieure par l'actualisation de son être essentiel. L'histoire du peuple de Dieu comporte décision et responsabilité, apostasie et repentance, jugement et grâce, faute et pardon, colère et miséricorde. La description de l'Eglise dans ce schéma n'est pas faite à l'ombre de la croix. En d'autres termes l'Eglise ne se décrit pas elle-même comme toujours sous le jugement de Dieu.

Un autre point est lié à celui-ci. Nous ne lisons pas dans ce schéma un renforcement de la prétention à une autorité séculière de la part de la hiérarchie. Mais je ne vois pas non plus de désaveu sans ambiguïté d'une telle autorité. Alors que non seulement la masse des protestants, mais même les vrais « laïcs » considèrent depuis longtemps l'Eglise romaine comme un pouvoir politique dans les affaires du siècle, n'était-il pas possible de refuser clairement au nom de l'Evangile le pouvoir séculier, de telle façon que personne ne puisse de longtemps chercher à le découvrir ? Une telle déclaration devrait indiquer de façon nette que la prétention à l'autorité d'un pouvoir séculier est non seulement irréaliste dans le monde moderne mais qu'elle est théologiquement illégitime. Le fondement d'une déclaration de ce genre devrait être la distinction entre le Royaume de Dieu et l'Eglise comme peuple pèlerin et serviteur.

Il y a beaucoup d'autres points que je ne soulignerai que par une ou deux remarques :

1) Mon impression très nette est que ce document est composé de modes de pensée tout à fait hétérogènes. Par moment il apparaît qu'un effort a été fait pour n'utiliser que notre langage œcuménique commun, le seul langage qui nous appartienne à tous, le langage de la Bible. A d'autres moments on trouve des pages d'affirmations formulées en un langage non biblique. Quel est le facteur qui a déterminé l'usage du langage ?

2) Dans le même sens, une deuxième impression est qu'on trouve ici une série de méthodes tout à fait disparates et difficiles à classer. Quelles sont exactement la méthode ou les méthodes mises en œuvre ici ? On peut sûrement en indiquer plusieurs : a) Parfois une affirmation est faite et une référence biblique est donnée. Cela implique-t-il que la valeur de l'affirmation dépend de sa justification biblique par la preuve scripturaire ? b) D'autres fois, une affirmation est posée sans justification. Cela implique-t-il qu'ici aucune autre n'est requise que le fait qu'elle représente le consensus du collège épiscopal ? Par exemple, il y a l'affirmation : « Un concile n'est œcuménique que s'il est confirmé par le successeur de Pierre ». Quel genre d'affirmation est-ce ? Quelle est son autorité ?

3) Si c'est *le contenu de la Révélation* qui est considéré comme la justification de telles déclarations, pourquoi tout ce bruit autour de la théorie des deux sources de la Révélation présentée à la première session du concile ? Car c'est évidemment la conception de la Révélation, qui seule peut soutenir et expliquer le statut logique des nombreuses affirmations qui n'ont pas de racines scripturaires exégétiquement démontrables. Mon problème est le suivant, je l'expose aussi franchement que possible. D'un côté, comme protestant, je suis prêt à applaudir quand la théorie des deux sources de la Révélation est rejetée et qu'une espèce de principe du *sola Scriptura* est défendu par des théologiens comme Bouyer et Küng ; mais, d'un autre côté, cela paraît mettre par terre

toutes les affirmations doctrinales que l'Eglise catholique romaine ne peut justifier que par le recours à la tradition extra-biblique comme seconde source de Révélation. Il me semble qu'une appréciation protestante de ce schéma nous renvoie au schéma sur la Révélation, l'Ecriture et la tradition qui n'a pas encore été révisé.

4) Que signifie ce schéma pour le bibliste catholique ? Ce dernier accepte-t-il sa légitimité scripturaire parce qu'il a été promulgué par l'autorité enseignante inerrante de l'Eglise ? Et, assumant ceci, étudie-t-il les Ecritures pour faire apparaître les fondements scripturaire de ce schéma ? Du point de vue du bibliste, la relation entre l'Eglise et l'Ecriture est-elle réciproque ou ne vaut-elle que dans le sens de l'Eglise à l'Ecriture ? Je veux dire : que font les biblistes catholiques avec un schéma comme celui-ci ? A quel niveau une véritable critique prend-elle place ? Ces questions ne sont pas posées avec l'idée naïve qu'il serait facile aux protestants d'y répondre sans équivoque, les paroles d'Ernst Käsemann — théologien biblique fort connu de Tubingue — retentissent trop haut à nos oreilles : « Le temps où il était possible, dit-il, de dresser l'Ecriture dans sa totalité en opposition au catholicisme est révolu. Le protestantisme d'aujourd'hui ne peut plus continuer à utiliser le principe formel (le *sola Scriptura*) sans se rendre indigne d'être cru du point de vue de l'analyse historique. » Il y a ce que les théologiens allemands appellent un « pré-catholicisme » qui apparaît déjà dans les Epîtres pastorales, avec les principes d'ordre et de tradition, d'office et de succession, etc.

5) Finalement, le chapitre VIII traite de la Vierge Marie. Peut-être que rien ne devrait être dit de ce chapitre. Mais je ne puis pas résister à une observation. A un moment, après une série d'assertions concernant Marie, on donne cette justification : « Elle (L'Eglise) le sait *par son infallible expérience*. » Dans ce chapitre sur Marie, nous rencontrons un sobre reflet de la piété actuelle. C'est un miroir de la conscience religieuse des âmes pieuses. L'appel à l'expérience de

la conscience pieuse était aussi le principe théologique fondamental de F. Schleiermacher. Il est caractéristique aussi de nombreuses écoles dans le protestantisme moderne. C'est pour cette raison que K. Barth peut accuser le protestantisme moderne et le catholicisme romain d'utiliser la même méthode théologique. Dans cette méthode quel rôle créateur et correctif la Parole de Dieu joue-t-elle précisément en face de la piété (peut-être dévoyée?) qui existe actuellement dans l'Eglise? Où, dans l'Eglise, est le pouvoir de la Parole de Dieu en face de l'Eglise, pour la sauver de se fonder sur elle-même³?

Carl E. BRAATEN

3. Cf. George LINDBECK, « The ecclesiology of the Roman Catholic Church », dans *Journal of Ecumenical Studies*, I (1964), 2; Kristen E. SKYDSGAARD, *art. cit.*; Edmund SCHLINK, « A protestant view of the Vatican Council Schema de Ecclesia », dans *Dialog*, III (1964); Per Erik PERSSON, *op. cit.*