

AVERTISSEMENT

De l'Église, on n'a guère étudié que la structure, et pour ainsi dire pas *la vie*. Or l'Église a sa structure, qu'elle reçoit de ses éléments constitutifs ; mais, structurée, elle vit, et les fidèles vivent en elle, dans l'unité. L'Église n'est pas seulement un cadre, un appareil, une institution ; elle est une communion. Il existe en elle une unité qu'aucune sécession ne peut détruire : celle qu'engendrent par eux-mêmes les éléments constitutifs de l'Église. Mais il y a aussi l'unité exercée ou vécue par les hommes ; elle met en cause *leur* attitude, elle est faite ou détruite par cette attitude, et c'est la communion. Aussi ne connaît-on vraiment l'Église que quand, au-delà de l'institution et de sa structure, on étudie la nature de cette communion, ses conditions, ses implications, la manière dont on peut la blesser.

Dans une telle étude, l'examen du fait « réformes » s'impose puisque, comme nous le verrons, il représente un fait constant de la vie de l'Église, en même temps qu'un moment critique pour la communion catholique. Nous l'envisageons ici en théologien, en ecclésiologue. On ne cherchera donc pas dans ce livre un programme de réformes, mais seulement une étude de la place du fait « réformes » dans la vie de l'Église, des raisons qui rendent éventuellement une réforme nécessaire, des conditions auxquelles elle peut alors se faire sans nuire à la communion catholique. On nous accordera que le théologien ne renoncerait à étudier la réalité « réformes » que s'il renonçait d'abord à pousser la considération théologique de l'Église jusqu'à celle de sa vie.

De fait, la théologie catholique a peu étudié la vie de l'Église. Il serait facile de montrer, par l'histoire, pour quelles raisons. On trouvera une esquisse d'explication dans le chap. II^e de nos *Jalons pour une théologie du laïc*. De même n'a-t-on guère jusqu'ici défini le schisme ou l'hérésie qu'à l'égard de la règle d'unité ou d'orthodoxie à laquelle ils manquent : par le côté du critère (le *quo*, dirait-on en scolastique). On n'a guère cherché à les caractériser en eux-mêmes, dans leur contenu, leur genèse, leurs modalités, ou encore comme attitude (le *quod*, dirait-on en scolastique). D'une façon générale, la théologie catholique a peu considéré les réalités chrétiennes *dans le sujet religieux*. Elle a considéré l'Église comme une institution existant objectivement — ce qu'elle est, à coup sûr —, très peu comme assemblée des fidèles et communauté vivante résultant de leur action ; ou encore elle l'a considérée dans son essence immuable, très peu comme existant dans le temps. Le double domaine de l'action des sujets religieux et de l'existence temporelle a peu intéressé les théologiens qui l'ont laissé, soit aux canonistes ou aux auteurs spirituels, soit aux apologistes ou aux historiens. De théologiens proprement dits et de grande classe qui aient abordé comme tels ce domaine, on ne connaît guère que Möhler¹ et Newman : les deux grands esprits qui ont, précisément, commencé d'introduire en théologie la double considération du sujet religieux et du développement historique. Mais la suite de ce travail montrera, pensons-nous, que la théologie la plus classique des grands maîtres, en tout premier lieu de saint Thomas d'Aquin, à qui nous devons les assises de notre pensée, est loin de n'avoir rien à nous apprendre dans le domaine où nous nous engageons.

Il est indispensable de s'y assurer de tels guides, car le terrain est difficile. Non seulement parce que les voies n'en sont guère frayées ; pas même parce qu'on y rencontre des obstacles

¹ Les titres des grands livres sont souvent significatifs. Möhler n'a pas écrit un traité sur « l'unité de l'Église », mais un essai sur « l'unité dans l'Église ».

épineux. Mais parce qu'il est toujours délicat de faire une théologie de la vie. L'écueil est double. Le premier, qui n'est pas mortel, tient à ce qu'on se trouve en présence de choses qui ne sont peut-être que des « cas », dont la science théologique n'a pas, comme telle, à s'occuper. L'essentiel, ici, sera de retenir des faits assez représentatifs et de les considérer assez « formellement » pour arriver à déceler des constantes qui aient, dans l'ordre de la vie, valeur de véritables lois. Le second écueil pourrait être plus périlleux. Il ne concerne pas la méthode seulement, mais les objets. C'est un fait que bien des essais relevant de ce qu'on peut appeler une théologie de la vie laissent un sentiment d'insatisfaction. Ce sentiment, l'Église elle-même – entendons principalement l'Église enseignante – l'a éprouvé et plus ou moins nettement exprimé. Les deux grands esprits que nous avons nommés plus haut, tous deux vraiment catholiques, dignes tous deux que nous les interrogeons attentivement, n'ont pas été sans susciter quelques questions. Quelques-uns ont même prononcé à leur sujet le mot énorme d'ancêtres du modernisme. On a montré déjà la fausseté de l'insinuation ; le fait qu'on ait pu la produire a cependant une valeur d'indice. Le modernisme a rendu manifeste, hors des limites possibles du catholicisme, le danger de toute considération de la vie qui ne se fonderait pas sur une théologie préalablement bien établie, de la structure. Dans son cas, d'ailleurs, il y avait tout autre chose qu'une certaine insuffisance dans l'établissement des bases, il y en avait une perversion, une véritable dissolution. Cela nous indique du moins la direction d'où pourrait venir le danger. Nous recueillons cette leçon et tâcherons à asseoir notre théologie de la communion sur une théologie de l'unité, notre étude du fait « réformes » sur une ecclésiologie solidement charpentée. Ce fond dogmatique, nous l'espérons, équilibrera la présente étude à un autre égard encore. A proposer une théologie de la *vie* de l'Église, c'est-à-dire de l'Église en tant qu'elle est faite aussi par les hommes, on risque d'atteindre cette Église en sa trame humaine, sous l'aspect relatif et mêlé de son histoire, et de moins marquer sa réalité de mystère surnaturel. Il était nécessaire que ce mystère affleurât partout sous l'humain, que la structure éternelle et divine de l'Église fut sentie comme sans cesse présente. Nous espérons que notre exposé n'a pas trahi en ceci nos propres convictions.

Ces remarques portant sur l'objet et, déjà, le statut de notre étude nous éclairent sur la méthode que celle-ci appelle.

Pour une étude de l'Église en sa structure et seulement comme institution, la méthode classique de la théologie suffit, avec ses deux temps : prise de conscience aussi pleine que possible du « donné », élaboration la plus riche et la plus rigoureuse possible de ce donné. S'il s'agit d'étudier l'Église en sa vie, comme communion, les lumières de l'histoire, voire celles de l'expérience, doivent se conjuguer avec les lumières des sources proprement doctrinales. L'étude reste théologique, mais son objet, pris de la vie de l'Église, suppose qu'on ajoute à la nue théologie de l'Église une considération des faits du présent et de l'histoire, qui sont aussi des « lieux théologiques ». La théologie classique de l'Église sera toujours présente, encore qu'on ne puisse pas nous demander de tout dire et de tout justifier : ce qui reviendrait à rédiger tout un traité. On ne peut pas nous demander davantage de tout dire et de tout justifier par le détail dans l'évocation des faits. Il fallait seulement en choisir qui fussent significatifs et donner la documentation qui permette de juger si nos allégations sont prouvées et notre interprétation authentique.

On ne se cache pas le risque qu'il y a, en un tel domaine, employant une telle méthode, de donner parfois l'impression d'exprimer une manière de voir toute personnelle ; intéressante, peut-être, mais ne reflétant que les idées d'un homme. Tout travail théologique, à moins qu'il ne représente le travail et la pensée de personne, mais une sorte de rubrique impersonnelle et toute faite, un peu comme l'*Ordo* ou le règlement des P.T.T., comporte déjà une part

d'élaboration personnelle. Mais ici, le joint entre la doctrine théologique et le donné de la vie se fait dans l'esprit d'un homme ; il est impossible d'atteindre le même degré ou le même type d'objectivité que dans une thèse de théologie classique *de Trinitate* ou *de Christo*. Aussi ne s'agit-il ici que d'un *Essai* : un genre moins dogmatiquement achevé, mais peut-être aussi nécessaire, que les traités classiques. C'est pourquoi encore nous employons assez souvent la première personne : cela convient à l'énoncé d'une pensée qui se croit solidement fondée, mais est la pensée d'un homme en recherche, plus que la doctrine d'une Église ou d'une École en possession de la vérité.

La garantie d'objectivité se trouvera, d'une part, dans la qualité de l'ecclésiologie sur les bases de laquelle on travaille : de ceci, les théologiens jugeront ; d'autre part, dans la qualité de la documentation historique : elle relève de l'appréciation des historiens. Au risque d'alourdir l'ouvrage et de paraître un peu pédant, nous avons fait d'assez nombreuses citations, afin de montrer que notre travail peut revendiquer, comme une sorte de patronage, l'appui d'un grand nombre d'esprits, sinon même celui d'une sorte d'expérience et de consentement communs, qu'il s'agissait seulement de recueillir. Ainsi se trouveront considérablement atténués les inconvénients d'une pensée trop personnelle.

Quelques-uns trouveront peut-être un autre motif d'insatisfaction dans le sujet même de cette étude. Celle-ci a été rédigée, sauf la troisième partie, en 1946, dans l'atmosphère réformatrice qu'évoque l'Introduction. Nous nous sommes alors posé à nous-même la question de l'opportunité de traiter un tel sujet : ne risquait-on pas d'apporter ainsi un aliment à ce qu'il pouvait y avoir d'intempérant dans un mouvement de pointe ; d'entretenir un certain mécontentement, un manque de confiance en l'Église, en ses formes mêmes d'existence, en sa hiérarchie ?

Il nous semblait cependant que nos conclusions, solidement fondées, étaient tout autres que séditieuses ; qu'il revenait au théologien, sans quitter le domaine de sa compétence, d'éclairer prêtres et fidèles sur ce point comme sur d'autres ; qu'en toute hypothèse il lui appartenait d'étudier un fait aussi constant dans la vie de l'Église que le fait « réformes » : comme il revient à l'historien ou au sociologue d'étudier le fait « révolution » dans l'histoire des sociétés². On s'effraye parfois, chez nous, du mot « réforme » parce que l'histoire l'a tragiquement associé au fait d'une véritable révolution. Il semble qu'une sorte de malédiction pèse sur lui. Il faut avouer qu'il est un peu vague et qu'il peut désigner aussi bien le simple effort pour revenir à l'observation de ses principes : en ce sens, nous devons nous réformer chaque jour – et les grands bouleversements spectaculaires qui détruisent plus qu'ils n'édifient. Nous savons bien qu'il existe de *fausses* réformes. Mais, à tout prendre, « réforme » ne dit rien que de très normal et même d'assez banal : nous nous en rendrons compte quand nous préciserons de quoi exactement il s'agit. Et d'ailleurs, si la question est délicate, ne peut-on la traiter avec délicatesse, avec sérieux et respect, à l'intérieur d'une vue de l'Église constructive et traditionnelle ? Puisque, de toute façon, elle existe et qu'on ne risque pas de la poser malencontreusement, faudra-t-il la laisser à ceux qui en traiteraient avec brutalité et superficiellement ? Ne vaut-il pas mieux éclairer ceux qu'elle préoccupe, leur dire à quelles conditions leur effort doit se soumettre, leur montrer que l'Église est encore plus grande, plus belle, plus digne de leur confiance et de leur amour, lorsqu'on la voit sujette à se réformer que lorsqu'on la situe dans un illusoire et factice empyrée d'immobilité et de perfection ? « Il faut dire la vérité, écrivait saint Augustin, surtout là où une difficulté rend plus urgent qu'on la dise ; comprendront ceux qui pourront. De peur qu'en la taisant en considération de ceux qui ne

² C'est ce qu'a tenté, par exemple, M. Paul PERRIER, dans *Révolution*, à l'intérieur d'une *Grammaire de l'Histoire*.

peuvent pas comprendre, non seulement on frustre de la vérité, mais on livre à l'erreur ceux qui peuvent saisir le vrai, et par là éviter l'erreur ...³ »

On voulait cependant obvier, autant qu'il se pouvait, à des inconvénients ou des dangers qu'on se représentait clairement. On voulait éviter de troubler, d'alimenter un malaise, si malaise il y avait ; on voulait éviter d'être attiré, même malgré soi, au plan du journalisme et de l'actualité. C'est pourquoi nous avons voulu, premièrement, donner à cette étude une allure scientifique et que, par son genre littéraire même, elle relevât de la science théologique, non des écrits mêlés directement à l'activité du jour. Ensuite, après avoir rédigé, nous avons soumis notre texte à plusieurs censeurs, parmi lesquels un prélat et un évêque. Nous les remercions ici des remarques qu'ils ont bien voulu nous faire ; nous en avons tiré profit. Sur un point important, nous avons modifié notre vocabulaire d'après leurs observations, corrigeant ainsi, au-delà des mots, une catégorie de la pensée. Nous avons publié quatre fragments de la première rédaction⁴, recueillant ainsi, soit de nouvelles remarques, soit des adhésions, qui étaient aussi profitables les unes que les autres. – Enfin, nous nous sommes imposé un délai de trois années, au terme duquel nous avons repris entièrement le texte de 1946. Nous l'avons complété, mis au courant des travaux qui n'avaient pas vu le jour au moment de sa première rédaction⁵. Le plus souvent, cette réflexion prolongée et renouvelée, une documentation plus riche, ou encore de nouvelles confrontations, ont confirmé les premières positions. La critique n'est pas toujours négative, elle joue un rôle nécessaire d'épreuve, aussi bien en approuvant qu'en infirmant. Elle doit toujours s'exercer, et s'exercer librement.

Après avoir été soumis à l'examen de censeurs amicaux, puis à l'épreuve d'une révision complète, ce livre est donc offert à l'appréciation de tous ceux qui voudront bien le lire. Mais par-dessus tout, et dans l'esprit de sa seconde partie, il est soumis au jugement de la sainte Église. Celle-ci comprendra, nous en avons l'assurance, qu'il n'est pas un livre de critique négative, mais d'amour et de confiance. Par-dessus tout, d'amour total et de confiance absolue envers la Vérité. Elle seule, qu'un frère-prêcher n'a pas reçu en vain la charge de servir de toutes ses forces, elle seule peut subjuguier, et en même temps combler et exalter l'esprit.

On n'a cru pouvoir la servir, ici comme ailleurs, que par une sincérité absolue et totale. Absolue, c'est-à-dire sans mélange d'habiletés, sans camouflages, sans timidités ; totale, c'est-à-dire honorant la vérité en toute sa dimension, selon tous ses aspects, et trouvant ainsi, non par une ajoute artificielle de « prudence », mais par le jeu même des choses, le respect de tout ce qui doit être respecté : un respect fier et humble à la fois, un respect d'homme debout, mais qui se sait dépendant et se veut soumis selon l'ordre, puisque l'ordre n'est qu'un nom particulier de la Vérité. C'est pourquoi il n'y a pas de sous-entendus dans ce livre, mais rien que de loyal, rien qui ne puisse être soutenu loyalement et entendu de tout homme droit et informé. Les habiletés de la pensée et du style trompent ceux-là seuls qui ne sont pas dignes de la vérité toute simple parce qu'ils ne la cherchent pas de façon inconditionnée. Une franchise toute confiante, au contraire, est la seule attitude concevable entre enfants de Dieu qui ont été établis dans la liberté du Christ (*Gal.*, vi, 31) et qui célèbrent sans cesse une pâque de sincérité et de

³ „Dicatur ergo verum, maxime ubi aliqua questio ut dicatur impellit; et capiant qui possunt : ne forte cum tacetur propter eos qui capere non possunt, non solum veritate fraudentur, verum etiam falsitate capiantur, qui verum capere, quo caveatur falsitas, possunt ... » *De dono perseverantiae*, ch. xvi, n. 40 (P.S., 45, 1017).

⁴ *Péché et sainteté dans l'Église*, dans *La Vie Intellectuelle*, novembre 1947, pp. 6-40. *Condition d'un vrai renouvellement*, dans *Je bâtirai mon Église = Jeunesse de l'Église*, 8, 1948, pp. 154-164. – *Pourquoi le peuple de Dieu doit-il sans cesse se réformer ?* dans *Irénikon*, 1948, pp. 365-394. – *Culpabilité et responsabilité collectives*, dans *La Vie Intellectuelle*, mars et avril 1950.

⁵ Nous avons rédigé, en juin et juillet 1946, avant que ne soient parus les textes de Ida GÖRRES et de PAPINI, *Essor ou déclin de l'Église*, le n° d'*Esprit sur Christianisme et Monde moderne*, etc.

vérité (7 *Cor.*, v, 8).

Le plan de ce travail est simple : entre une introduction caractérisant le fait « réformes » tel qu'il se présente aujourd'hui, et une conclusion, deux grandes parties, auxquelles on a pensé devoir en ajouter une troisième : 1. Pourquoi et en quel sens l'Église se réforme-t-elle sans cesse ? – 2. A quelles conditions une réforme peut-elle être vraie et s'opérer sans rupture ? – 3. Réforme et Protestantisme. – On a éventuellement ajouté, sous forme d'Excursus ou d'Appendices, certains développements qui ont paru nécessaires, pour traiter à fond tel ou tel problème soulevé par l'exposé lui-même.

La troisième partie n'était pas prévue dans la rédaction de 1946 ; plusieurs des questions qui y sont abordées étaient cependant traitées plus sommairement, en particulier dans la seconde partie, première condition. Mais pouvait-on traiter le problème théologique « réforme » sans poser la question de la Réforme protestante ; et pouvait-on poser cette question sans se voir obligé de la traiter d'une façon suffisamment approfondie ? Nous nous sommes bientôt vus engagés dans un travail considérable, commencé pour notre compte depuis longtemps ; incontestablement, le présent livre s'en trouve sérieusement alourdi. Cependant, notre sujet exigeait que ce travail fût fait, et bien des points touchés dans les chapitres qui précèdent s'y trouvent mieux expliqués et fondés. Les fidèles ou même les clercs qui ne s'intéressent formellement ni au protestantisme ni à certaines questions techniques de théologie n'auront qu'à survoler cette troisième partie et à passer directement de la seconde partie à la conclusion. Des tables analytiques assez détaillées les aideront à se repérer.

*

* *

Puisse le présent travail, avec ses imperfections, servir l'Église qui, elle-même, est la servante du Seigneur – bien qu'elle soit autre chose aussi, puisqu'elle porte en vérité les noms d'Épouse et de Corps du Christ. Ce travail, nous le dédions à nos frères dans le sacerdoce, en témoignage d'une ardente et affectueuse sympathie et du sentiment sincère d'une profonde fraternité dans le service du Christ et de son Corps. Pour des raisons que l'on comprendra sans peine, nous l'eussions dédié à S. Em. le cardinal Suhard si celui-ci, encore présent parmi nous autrement que par son esprit et par l'autorité de sa charge, avait daigné en accepter l'hommage.

Le Saulchoir.

FR. YVES M.-J. CONGAR.