

Y.-M.-J. CONGAR, O. P.

VRAIE ET  
FAUSSE RÉFORME  
DANS L'ÉGLISE

*2<sup>e</sup> édition revue et corrigée*

LES ÉDITIONS DU CERF

29, Boulevard Latour-Maubourg  
PARIS - VII<sup>e</sup>

1968

## PRÉFACE DE LA SECONDE ÉDITION

Le livre dont nous présentons une seconde édition « revu et corrigé » est sorti des Presses en novembre 1950. De bien des façons, il trahit sa date de naissance : pas seulement par la documentation mise en œuvre mais par le climat ecclésial et théologique et, plus profondément, par la problématique elle-même. Sous tous ces aspects, la situation présente n'est pas celle des années 47-50. Ce n'est pas trop grave pour la documentation : on peut la mettre à jour. Nous nous y sommes efforcé de notre mieux. Il reste le climat ecclésial et la problématique.

Entre 1947, date d'une première rédaction de ce livre, et 1950, l'Église était, en France principalement, en pleine recherche de formes d'activité pastorale adaptées à la prise de conscience qu'elle avait faite de la vraie situation du champ de son apostolat. Certaines initiatives inquiétaient les milieux romains. Le grand pape que fut Pie XII n'était certes pas opposé à tout changement mais il voulait en garder le contrôle assez strict et même l'initiative. De plus, s'il pratiquait, dans le domaine interne des réalités catholiques, certaines ouvertures réformistes (exégèse, liturgie), il gardait une mesure d'une extrême prudence dans les domaines où les catholiques pouvaient se trouver au contact des « autres ». Enfin, au plan théologique, il se montrait non seulement soucieux de garder un contrôle rigoureux, mais sensible à l'inquiétude que soulevaient certaines méthodes de recherche : l'encyclique *Humani generis* est du 12 août 1950.

Est-ce une illusion ? Il nous semble qu'en 1947-50, les recherches théologiques et pastorales se poursuivaient encore, de notre part, dans le cadre des réalités traditionnelles d'Église et à partir d'elles : on voulait les *adapter* aux situations nouvelles révélées par les enquêtes et par l'expérience ; on ne les

mettait nullement en cause elles-mêmes. Il s'agissait principalement d'adaptations apostoliques et la papauté en reconnaissant volontiers le principe<sup>1</sup>. Chez nous, la distinction faite par E. Mounier et, en somme, par J. Maritain, entre christianisme et « monde chrétien », fournissait assez bien le cadre intellectuel dans lequel pouvaient s'inscrire et se formuler les aspirations réformistes. Il s'agissait de libérer l'Évangile de formes sociologiques, pastorales, liturgiques, plus ou moins désuètes, pour lui rendre toutes ses chances dans un monde qui appelait de nouvelles formes, de nouvelles expressions, l'invention de nouvelles structures.

Un climat ecclésial nouveau a été créé par Jean XXIII en moins de quelques semaines, puis par le Concile<sup>2</sup>. L'ouverture la plus large est venue d'en haut. Du coup, des forces de rénovation qui avaient peine à déboucher à l'air libre peuvent se déployer. Les timides exemples de réformes qu'on peut trouver mentionnés dans notre texte de 1950<sup>3</sup> sont largement dépassés ! Ce qui se passe en ce moment est bien, quant à son positif, ce que nous appelions de nos vœux, mais distance prodigieusement ce qu'on pouvait espérer en 1950. Réforme liturgique encore en plein mouvement, institution de conseils presbytéraux et pastoraux (avec participation de laïcs), restauration de ce qu'on peut appeler la vie conciliaire de l'Église (Synode des évêques, Conférences épiscopales, synodes diocésains, etc.), encouragements donnés à la recherche dans le domaine des sciences religieuses, recherche et commencement de mise en place d'un nouveau régime dans la formation des clercs, etc. Dans

1. Témoin ces déclarations de Pie XII, caractéristiques d'un programme d'adaptation : « Le Corps mystique du Christ, à l'instar des membres physiques qui le composent, ne vit pas et ne se meut pas dans l'abstrait en dehors des conditions constamment changeantes de temps et de lieu ; il n'est et ne peut être séparé du monde qui l'entoure ; il est toujours de son siècle, il avance avec lui jour après jour, d'heure en heure, en adaptant continuellement ses manières et son attitude à celles de la société au milieu de laquelle il doit agir ». (Pie XII, discours au Séminaire d'Anagni, 29 avril 1949 : *Discorsi e Radiomessaggi* XI, p. 50 et R. ROUQUETTE in *Études*, avril 1951, p. 68).

2. Nous nous sommes demandé si Jean XXIII avait lu *Vraie et fausse réforme*. La réponse nous est venue un jour d'un Missionnaire qui nous a spontanément rapporté ceci : en 1952, rendant visite à Mgr Roncalli, à la Nonciature de Paris, il le trouva en train de lire ce livre, dans les marges duquel il avait donné des coups de crayon (cet exemplaire existe sans doute encore). Mgr Roncalli dit à son visiteur : « Une réforme de l'Église, est-ce possible ? »

3. Nous nous étions intentionnellement abstenu de dresser ou même de suggérer un programme concret de réformes, afin de demeurer au plan d'une étude théologique (nourrie d'histoire) de la nature et des conditions d'une vraie réforme dans l'Église.

l'ensemble et malgré quelques accidents malheureux, les théologiens jouissent d'une normale liberté de recherche et d'expression. Mais surtout, deux grands faits marquent déjà et marqueront de plus en plus le climat de la vie ecclésiale : une ecclésiologie du Peuple de Dieu ; l'œcuménisme.

Nous n'avons pas fini de dérouler les conséquences des démarches ecclésiologiques faites par Vatican II : dépassement d'une ecclésiologie de pure « hiérarchiologie » et dénonciation du juridisme (non, bien sûr, ignorance du Droit !); primauté donnée à l'ontologie de grâce à base sacramentelle, à l'existence chrétienne ou baptismale comme telle par rapport aux situations occupées dans la société-Église ; conception apostolique, non principalement rituelle, du sacerdoce, et place de la Parole, de la catéchèse ; reconnaissance des charismes et de la variété des ministères, etc. Quant à l'œcuménisme, on peut dire qu'il est devenu ou est en voie de devenir une dimension qui accompagne toute la vie de l'Église, même sa vie la plus interne<sup>4</sup>. Cela entraîne et entraînera évidemment des réinterrogations, des ouvertures ou élargissements dont on ne peut présentement mesurer ni l'ampleur ni la profondeur. Ainsi se noue par l'autre bout le lien que, dès le début, nous avons perçu et souligné entre œcuménisme et réformisme : les réformes ne sont pas seulement une requête, une sorte de préalable de l'œcuménisme, elles se nourrissent aussi de lui.

Si le climat ecclésial est neuf, la problématique s'est également renouvelée. Plus par addition et approfondissement que par substitution de données totalement inédites aux données anciennes. Les questions demeurent des questions d'adaptation, mais elles sont devenues plus radicales non seulement parce qu'elles sont plus dures, plus exigeantes et plus urgentes, mais parce qu'elles se posent aujourd'hui au niveau des racines même de l'Église et de la Foi. Alors que nous opérons, en 1947-50, à partir et dans le cadre d'un catholicisme qui nous assurait encore assez de densité pour cela, nous sommes aujourd'hui, intellectuellement et culturellement, comme arrachés au cadre catholique, voire même au cadre religieux, et jetés dans un monde qui, par sa densité de vie et d'évidence, nous impose ses problèmes. L'étude de l'histoire des doctrines ecclésiologiques que nous poursuivons depuis treize ou quatorze

4. Bien significatif à cet égard est le discours de S.S. PAUL VI ouvrant la réunion du Synode des évêques le 29 septembre 1967.

ans, nous a amené à reconnaître que la conscience qu'on a eue de l'Église a dépendu, de façon décisive, de celle qu'on a eue du monde et de la relation qu'on a mise entre les deux. C'est la difficile association des deux Pouvoirs, c'est leur affrontement endémique, qui ont largement déterminé la conception prédominante de « l'Église » comme autorité et comme pouvoir. Il fallait que le pouvoir temporel devînt pleinement « laïque » et que l'Église reconnût pleinement cette laïcité, pour que cette Église elle-même pût se comprendre et se définir purement comme Église. Grâce à Dieu, l'Église catholique ne s'est définie elle-même qu'à Vatican II, après que se fussent assez largement apaisés les affrontements, naguère violents, entre elle et la société temporelle, et elle l'a fait en bénéficiant d'un beau ressourcement biblique, en sortant pour la première fois formellement et franchement du moyen âge, enfin en entrant dans une façon nouvelle de concevoir le temporel, consonante à la situation réelle du monde<sup>5</sup>.

Il ne s'agit plus vraiment des « deux pouvoirs ». Des questions peuvent se poser encore dans ce domaine, mais c'est un domaine décidément partiel, sinon même étroit, en regard de ce que représente aujourd'hui « le temporel » dans la conscience des chrétiens. Il s'agit du monde et de l'histoire dans toute leur extension, leur densité, leur mouvement et leurs problèmes ; il s'agit de la volonté que les chrétiens ont d'exercer leurs responsabilités dans la construction du monde, en référence au Royaume de Dieu. Il n'est pas nécessaire de subodorer on ne sait quelle trahison de la foi par une conversion presque maladroite au monde, comme le fait *Le Paysan de la Garonne*, pour reconnaître que notre époque est marquée, de la part des chrétiens, par une véritable découverte du monde, découverte suivie d'une prise de conscience, souvent encore seulement globale, de leurs devoirs à l'égard de ce monde. Dans une telle démarche, ce qui vient du monde risque d'être éprouvé comme ayant une densité, une présence, une évidence qui surclassent celles des affirmations de la foi et des engagements d'Église. On veut toujours être chrétien, mais ce n'est plus la société-

5. Sur ce point, voir G. MARTELET, *L'Église et le temporel. Vers une nouvelle conception*, in *L'Église de Vatican II*, publ. sous dir. G. BARAUNA (US, 51 b), 1966 ; Y. M.-J. CONGAR, *Église et Monde dans la perspective de Vatican II*, in *L'Église dans le monde de ce temps* (US, 65 b) 1967. On pourrait lire aussi B. LAMBERT, Conférence du 7 juin 1967 à l'Exposition de Montréal : cf. *Doc. cathol.*, 1967, col. 1401-1455.

Église, c'est le monde qui détermine les problèmes ; c'est lui qui pose de difficiles questions à l'égard des affirmations positives et objectives de la Foi. Ces questions demeurent, au fond, celles qu'avait déjà posées le XVIII<sup>e</sup> siècle, mais elles s'imposent aujourd'hui à un plus grand nombre d'esprits et avec une force beaucoup plus ressentie, tandis que les évidences de la science, de la technique, de l'organisation rationnelle et purement humaine de la vie, éliminent pratiquement chez des masses entières la question de Dieu, sans même qu'elle soit toujours discutée. Partout la tentation existe, non seulement de dépasser les anciennes affirmations objectivantes et naïves, mais de quitter le terrain des affirmations ontologiques touchant un ordre surnaturel de vérités et de réalités, pour ramener à l'homme, à la compréhension et à la réalisation de l'homme.

Dès lors il ne s'agit plus seulement d'adapter le catholicisme et l'Église à une société moderne née en dehors des formes culturelles de ce catholicisme. Il s'agit de repenser et de reformuler les réalités chrétiennes, en réponse à la contestation que fait d'elles un monde purement monde dont l'homme se sent le centre et le maître. Les problèmes sont autrement radicaux. La différence entre la situation de 1947-50 et celle de 1967-68 s'exprime assez bien dans celle des titres donnés respectivement par la revue *Esprit* à ses fascicules de août-septembre 1946, *Monde chrétien*, *Monde moderne*, et d'octobre 1967, *Nouveau Monde et Parole de Dieu*. Les interrogations, chez les chrétiens même, portent beaucoup plus loin. Les nécessités d'élaborer des réponses aussi. On réclame que l'aggiornamento conciliaire ne s'arrête pas à l'adaptation des formes de vie ecclésiale mais aille jusqu'à un plein ressourcement évangélique et l'invention, par l'Église, d'un mode d'être, de parler et de s'engager, *qui réponde aux exigences d'un plein service évangélique du monde*. L'aggiornamento *pastoral* doit aller jusque là. C'est la condition pour rencontrer les hommes, car ils ne sont plus disponibles dans une sorte d'espace neutre et vide où l'Église des clercs pourrait les retrouver, mais engagés à plein temps et à pleines forces dans l'œuvre terrestre : c'est là qu'il faut les rejoindre au nom de Jésus-Christ.

Il arrive que certains mettent tout en question imprudemment, sans préparation suffisante, sans assez sérieusement éprouver les idées que l'on propose, ni mesurer leurs implications et conséquences. Nous n'écrivions pas telles quelles, s'agissant

de la situation actuelle, les lignes optimistes que nous consacrons à la poussée réformiste de l'immédiat après-guerre. Non que nous soyions pessimiste, mais parce que, réellement, certaines démarches, certaines situations même, sont préoccupantes. Nous sommes confiant pour ce qui est de l'issue finale de la crise, mais conscient aussi du fait qu'en certains esprits, sur certains points, il y a crise, latente ou déclarée. Aussi écrivirions-nous autrement, aujourd'hui, plusieurs passages de ce livre.

\*  
\*\*

Alors, pourquoi le rééditer ? Son contenu est-il encore valable ?

Si nous ne l'estimions pas toujours valable, nous nous serions abstenus. Ce livre n'aurait la valeur que d'un témoignage daté. Il nous paraît, malgré ses limites et ses imperfections, représenter davantage. D'abord un certain esprit, une certaine façon d'aborder la réalité-Église. Ensuite un essai d'étudier *théologiquement* cette réalité en l'un des aspects de son *histoire* ou de sa *vie* concrète : ceci entraînant une méthode sur laquelle nous nous expliquons et qui cherche à conjuguer histoire et réflexion. Enfin, un chapitre *de théologie* : c'est pourquoi, dans la mesure où ce propos de théologie a été vraiment honoré, on a dû atteindre ici du perpétuellement valable. Les lois que nous dégagons touchant la nature d'une réforme possible et les conditions d'une réforme sans schisme, nous semblent toucher la question à un niveau suffisamment « formel » pour garder, dans la situation présente, la vérité qu'elles avaient dans la situation moins difficile de 1947-50.

Il reste qu'une mise à jour et des corrections s'imposaient. Nous ne pouvions pas changer au point d'écrire un nouveau livre. C'est bien ce qu'il eût fallu faire si l'on avait voulu affronter comme telle la situation nouvelle de l'après-concile. Cela nous était, hélas, pratiquement impossible. Il ne pouvait s'agir que de compléter, dans le texte de 1950, certaines indications, de nuancer certaines expressions, de corriger ce qui pouvait être mal entendu. Mais même nos censeurs des années 50-54 reconnaissaient que telle formule, qui avait pu leur déplaire ici, était complétée, équilibrée, expliquée ou rectifiée trois ou quatre lignes plus loin. Nous avons supprimé les 18 pages de l'Appendice III, « Mentalité de droite et intégrisme ».

Ce n'est, de notre part, ni un désaveu ni une rétractation : c'est un geste fraternel inspiré par le désir de contribuer à la paix et à une entente si souhaitable entre les catholiques de France.

C'est au sujet de la troisième partie de l'ouvrage que nous avons éprouvé le plus d'hésitation. D'un côté, en effet, elle nous paraît théologiquement nécessaire pour que soit vraiment traité le problème de la nature et des conditions d'une vraie réforme. De plus, nous y proposons, sur la base d'une documentation sérieuse, des considérations qui gardent à nos yeux leur valeur. Mais d'un autre côté, bien des choses ne nous satisfont plus dans ces 180 pages. C'est qu'elles ne répondent ni au niveau atteint aujourd'hui dans le dialogue œcuménique, ni à la conscience ecclésiologique du catholicisme post-conciliaire.

Nous pensons que notre exposé des positions protestantes n'est pas faux, mais qu'il est incomplet. Il n'est pas assez intérieur ; il prend parfois les choses au niveau d'un affrontement de thèses confessionnelles, alors qu'elles ont, dans le protestantisme, une substance positive beaucoup plus riche<sup>6</sup>. Il y a même une légère saveur de polémique dans cette troisième partie. Or la polémique, si elle est objective, loyale et irénique, peut représenter une forme de dialogue. C'est en ce sens qu'il faut lire ces pages : elles expriment des questions réelles que nous avons à poser à la Réforme protestante. Nous y avons cependant nuancé plusieurs formules. Il reste que le travail œcuménique, et donc la pensée protestante dans la mesure où elle en fait son profit, permettrait aujourd'hui d'ajouter à notre exposé des prolongements plus positifs : ainsi sur le sens de l'Église, sur la place de la communauté ecclésiale dans la lecture de la Bible, sur les positions présentes de K. Barth, etc. Nous ne pouvions pas tout récrire...

Nous exposerions également un peu différemment, aujourd'hui, les positions catholiques opposées à celles du protestantisme. Non pour renier celles que nous avons tenues mais pour élargir et nuancer certains points. L'ecclésiologie implicite de cette troisième partie n'est pas assez celle du Peuple de Dieu, tout entier charismatique, enseignée par la Constitution

6. Par exemple, ce que nous disons sur la parole de Dieu dans le protestantisme.



*Lumen gentium*. A cet égard également, notre livre porte sa date de rédaction.

Tel que nous l'avons mis à jour, il nous paraît cependant pouvoir être encore utile. On l'a si souvent redemandé depuis que le tirage se trouve épuisé ! C'est la justification de la présente réédition qui a bénéficié, dans les sphères compétentes pour l'autoriser, d'une bienveillance que nous apprécions avec gratitude.

Strasbourg, Noël 1967.

Y.C.

## 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<sup>e</sup> 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 Möhler<sup>1</sup> 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 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

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 ».

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 trou-

veront 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 réformiste 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 sociétés<sup>2</sup>. 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 mon-

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

trer 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 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... »<sup>3</sup>

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 rédaction<sup>4</sup>, 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 rédaction<sup>5</sup>. Le plus souvent, cette réflexion pro-

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 fraudulentur, verum etiam falsitate capiantur, qui verum capere, quo caveatur falsitas, possunt... » *De dono perseverantiae*, ch. xvi, n. 40 (P.L., 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 avions 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.

longée 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-prêcheur 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 vérité (*I 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 con-



ditions 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.

REMARQUES DE VOCABULAIRE : Dans la troisième partie de ce livre, en particulier, on a écrit les mots *réforme* et *réformateur*, tantôt avec, tantôt sans majuscule. On emploie la majuscule quand il s'agit du fait historique des réformes protestantes du XVI<sup>e</sup> siècle, sauf quand on ajoute l'adjectif *protestant* (« la réforme protestante », « les réformateurs protestants ») : ceci un peu comme on dit la Révolution, sans plus, pour désigner la révolution de 1789. Cet usage, évidemment, ne préjuge pas de notre jugement, qui est assez exprimé et fondé dans la troisième partie.

Dans cette partie encore, on écrit « parole de Dieu », tantôt avec, tantôt sans majuscule. On verra que cette façon de faire est commandée par une appréciation sur l'ambiguïté de cette notion qui peut désigner un acte de Dieu ou une réalité ecclésiale (texte biblique et prédication).

On a employé parfois le mot « réformisme », dont on concède, non seulement qu'il n'est pas beau, mais qu'il risque d'orienter l'esprit vers l'idée d'une exagération systématique dans le sens « réformes ». Nous entendons par là une tendance aux réformes : non tant le mouvement de réforme lui-même ou l'ensemble des activités de réforme, que ce qui les précède et les enveloppe. Le réformisme ainsi entendu est donc ambivalent : il peut être simple ouverture aux problèmes et volonté de mieux, ou goût d'agitation, de critique et d'innovation. Le mot, dans l'usage que nous en faisons, n'implique pas nécessairement cet excès.

# TABLE ANALYTIQUE DES CHAPITRES

PRÉFACE DE LA SECONDE ÉDITION..... 7

AVERTISSEMENT ..... 15

Place de cette étude dans les travaux d'ecclésiologie. L'étude de la vie de l'Église. Méthode qu'appelle une telle étude, p. 15. — Raisons contre et raisons pour sa publication, p. 19. — Esprit dans lequel celle-ci est faite, p. 21. — Plan du présent travail, p. 21.

INTRODUCTION (de 1950) ..... 25

I. L'Église est en perpétuelle réforme d'elle-même, p. 25.

II. L'époque contemporaine est plus spécialement marquée, surtout en France, par une activité d'autocritique et de réformisme. Quelques témoignages, surtout littéraires, en ce sens p. 28.

III. Situation de la critique dans l'Église catholique. Comment, libre au moyen âge, elle a été rendue suspecte par la violence des attaques et du dénigrement de l'époque moderne, p. 35. — Une certaine critique est pourtant nécessaire, p. 39. — S'il y a une mauvaise critique, il peut y en avoir une bonne, p. 40.

IV. De quelle qualité est l'autocritique contemporaine. On peut la caractériser par quatre traits, p. 42.

V. Causes de l'autocritique réformiste : *Causes générales d'ambiance* : la sincérité moderne, qui veut des gestes vrais, p. 46. — Occasionnellement, les ébranlements amenés par la guerre, p. 49. — *Cause spécifique* : une vue réaliste de la situation apostolique. Rôle historique du livre de l'abbé Godin. Comment les faits imposent une révision de certaines des formes dans lesquelles se présente

actuellement le christianisme (catéchèse, culte, paroisses...).  
Christianisme et monde chrétien, p. 50.

VI. Point d'application : Volonté de gestes vrais. Nécessité d'adapter ou de réviser certaines formes de la vie concrète de l'Église. Comment ce point, éclairé par le « ressourcement », situe l'actuel réformisme à un niveau assez profond, p. 52.

## PREMIÈRE PARTIE

### POURQUOI ET EN QUEL SENS L'ÉGLISE SE RÉFORME-T-ELLE ?

#### CHAPITRE I. — L'ÉGLISE

##### SA SAINTETÉ ET NOS DÉFAILLANCES

I. — Le point de vue ancien et le point de vue actuel  
quant au problème du mal dans l'Église..... 63

Trois différences entre les conditions de l'Église dans le monde ancien et ses conditions dans le monde actuel font que le problème du mal dans l'Église se pose de façon nouvelle et plus étendue aujourd'hui. A la question du péché s'ajoute ainsi celle de tout ce qui paraît insincère, et surtout celle de retards et d'étroitesses par rapport au mouvement de l'histoire, celle des « fautes historiques », p. 63. — Accroissement du scandale à mesure que l'Église s'affirme davantage elle-même. Quelques aspects du sentiment aigu du problème dans divers groupes de nos contemporains, p. 68.

II. — Enseignement de la Bible, des Pères et du Magistère.. 71

1. *La Sainte Écriture*. a) Le peuple de Dieu sous l'ancienne Disposition, p. 71. — b) Sous la nouvelle et définitive Disposition. Différence de condition entre le régime de l'Église, qui est apostolique, et celui d'Israël, qui était prophétique, p. 72.

2. *Les Pères*. Explications à base symbolique. Explications propres, p. 78.

3. *Doctrine de la hiérarchie et des théologiens*, p. 83.

III. — Principes de Solution. Plusieurs sens du mot  
« Église » ..... 89

1. Un principe métaphysique commande le problème : Dieu seul est infallible. Comment ce principe rejoint l'idée biblique de sainteté, p. 89.

2. Deux aspects de l'Église : Institution ou mystère, et peuple ou communauté. Quatre sens du mot Église, p. 91. — Remarques complémentaires, p. 97.

IV. — Application des principes. Sainteté et défaillances  
selon ces différents aspects de l'Église..... 99

1. L'Église comme institution et dans les principes formels qu'elle reçoit de Dieu est infallible de l'infaillibilité que lui confère Dieu, p. 99.

2. L'Église comme peuple fait d'hommes est faillible en chacun de ses membres. — a) Domaine des péchés proprement dits, p. 102. — b) Domaine des fautes historico-sociales, p. 107.

3. L'Église comme ensemble des hommes d'Église ou personnes hiérarchiques. Réponse au plan des principes, p. 108. — Réponse au plan des faits, p. 113.

4. L'Église concrète, englobant et unissant les trois aspects précédents. Mise en rapport du mal dans l'Église avec les limitations assumées par le Christ dans son incarnation, p. 119.

EXCURSUS. Le mal dans l'Église selon quelques théologiens contemporains, p. 122.

## CHAPITRE II. — A QUELS TITRES LE PEUPLE DE DIEU A-T-IL BESOIN DE SE REFORMER ?

I. — Le plan de Dieu. Comment son peuple doit y répondre. Position du problème des réformes..... 125

1. L'œuvre de Dieu a un mouvement et va à un terme. Elle commence par un germe, se développe en plusieurs étapes et va à sa consommation où se dévoile ce qui était visé dès le début, p. 125.

2. Le propos de Dieu va à une intériorité. Il est qu'il n'y ait pas d'autre religion, d'autre sacrifice, d'autre temple que le cœur de l'homme lui-même : de tous les hommes réunis en un seul corps, p. 127.

3. La réalisation de ce propos comporte des étapes intermédiaires et sa consommation veut que ces étapes soient franchies et dépassées. Exemples bibliques : la pureté, le mariage, l'universalisme. En refusant le dépassement des formes de réalisation qu'il tenait, Israël est devenu « Synagogue », p. 131.

4. Ces considérations peuvent-elles s'appliquer à l'Église ? p. 135. — L'Église existe sous le régime de la nouvelle et définitive Disposition. Cependant : a) elle comporte encore tout un ordre de signes, de sacrements et d'activités qui sont les moyens par rapport à la réalité plénière à laquelle elle va encore, p. 136. — b) Sa mission même oblige l'Église à suivre l'humanité dans son expansion et dans son mouvement, à s'y adapter ; donc, à avoir elle-même un mouvement. Ce que l'Église peut recevoir du monde (des préparations, des richesses mêmes qu'elle doit ramener à Dieu, des questions ou des mises en question, des développements de valeurs), p. 137. — Retard quasi fatal de l'Église à accueillir ces apports, p. 141.

5. Tout ceci nous conduit à reconnaître, pour le peuple de Dieu, deux grandes tentations, qui répondent précisément aux deux grands motifs de tout réformisme, en particulier du réformisme contemporain : celle de pharisaïsme et celle de se comporter en synagogue, p. 141. — Traiter ainsi les choses, n'est-ce pas aborder par un biais particulier le problème total de la vie de l'Église ? Réponse, p. 143.

## II. — Besoin de réformes face à la tentation de pharisaïsme . . . . . 143

Le problème est général que la vie et l'esprit ne soient pas trahis par les formes dans lesquelles ils prennent corps. Péguy, p. 143. — Plus précisément, que les moyens n'offusquent et ne remplacent la fin. Exemples pris dans divers domaines, p. 145. — Exemple typique du pharisaïsme, p. 147.

Etude de ce danger de dégradation dans le formalisme : historiquement, à l'époque de la Réforme, Erasme, p. 148. — Dans l'Église de toujours : analyse des faits de routine, religion de masse, danger du succès, tentation de prendre concrètement pour but l'organisation ecclésiastique elle-même et l'influence du clergé (prosélytisme) ; bref, dégradation de l'Église en « monde chrétien », p. 149.

C'est contre cela que se sont élevés les prophètes et les réformateurs ; ils n'ont cependant pas rejeté les « formes » avec le formalisme. Luther, par contre..., p. 153. — Une certaine opposition est plutôt une bonne condition pour le ministère chrétien, p. 155.

III. — Besoin de réformes face à la tentation de devenir  
« Synagogue » ..... 157

L'Église doit suivre le mouvement du monde, p. 157. — Epoques et périodes. Il y a des forces qui freinent ce mouvement, qui veulent seulement conserver l'acquis, p. 158. — Dans l'Église plus que partout ailleurs, il ne faut pas se hâter de critiquer le passé et surtout de le remplacer ; l'Église s'accroît sans rien perdre, p. 160.

Pendant, il y a en elle des éléments de soi relatifs et caducs, qu'on peut, et qu'on doit parfois, mettre en question, p. 163.

Distinction entre ce qui est valable et vivant de façon permanente et ce qui est mortel. Ne pas confondre « tradition » et « idées reçues », p. 164.

Deux plans ou deux niveaux de fidélité, p. 166.

Le sens du réformisme actuel est précisément la mise en question de certaines des structures que l'Église a prises historiquement dans sa symbiose avec un « monde chrétien » aujourd'hui dépassé (chez nous), p. 168.

Ainsi se dégage un domaine de réformes qui n'est ni celui des simples abus ni celui, impossible et exclu, de la structure de l'Église, mais celui d'un état de choses, d'un système ou de structures historiques mal adaptées. Exemple du *xvi<sup>e</sup>* siècle, p. 171. — Le type de réforme évangélique par ressourcement, p. 173.

Parfois, la réduction au principe se fait sous la pression des événements et en passant par le dénûment, p. 174. — Ainsi voyons-nous comment une réforme purement morale serait souvent insuffisante. Pas de réforme pleinement évangélique sans conditions de vie évangéliques ; pas de réforme un peu profonde qui ne suppose une mise en question des structures sociales, p. 175.

### CHAPITRE III. — PROPHÈTES ET RÉFORMATEURS

Pour surmonter, non pas seulement dans la vie personnelle, mais par une action sur l'être sociologique de l'Église, les deux tentations susdites, il faut des hommes nés de l'Esprit, nés d'une seconde naissance, p. 179.

Les prophètes. Leur rôle et leur caractère..... 183

Hommes nés de nouveau par la parole de Dieu pour ramener les choses du temps à la mesure de leur vérité éternelle, p. 183. — Par le fait, les prophètes se dressent contre les

deux tentations que rencontre le peuple de Dieu, p. 184. — Ils s'opposent aussi nécessairement à leur temps, ils sont souvent persécutés, p. 185. — Mais, hommes saisis et vaincus par Dieu, ils sont intrépides et indépendants, p. 186 ; ce qui les empêche pas de ressentir leur faiblesse, p. 186.

Le prophétisme dans l'Église . . . . . 186

La grâce prophétique est permanente dans l'Église. Affirmations de l'Église ancienne, p. 186.

Prophétie dit connaissance, p. 188 ; on peut distinguer différentes applications : 1°) Connaissance spécialement qualifiée des choses de Dieu, englobant soit les charismes du magistère hiérarchique, soit l'activité des docteurs, soit celle des témoins du transcendant. Ces choses sont distinctes, mais ne doivent pas être opposées, p. 189. — 2°) Connaissance ou mission relative à l'exécution du plan de Dieu, p. 193. — L'intelligence des temps, des visites de Dieu ; les révélations privées, p. 194. — 3°) Prédiction de l'avenir. Analogues naturels de la prophétie, p. 196.

Réformisme et prophétisme . . . . . 198

Situation du prophétisme dans l'Église . . . . . 199

Il doit s'inscrire dans le cadre de l'apostolicité, p. 199.

Périls du prophétisme . . . . . 200

Pourquoi saint Augustin a, dans l'histoire de l'Église, nourri généralement les courants réformistes, p. 203.

Tableau récapitulatif, p. 206.

## DEUXIEME PARTIE

### CONDITIONS D'UNE RÉFORME SANS SCHISME

Le problème . . . . . 211

Dans tout mouvement réformiste, voire dans tout ce qui représente un départ, un dynamisme, il y a une possibilité de bien ou de déviation. Exemples, p. 211.

Ambivalence des germes, p. 215. — La distinction moehlérienne entre *Gegensatz* et *Widerspruch*, p. 217. — Précisions sur une difficulté soulevée par l'abbé Ch. Journet, p. 218. — L'ambivalence se lève, dans l'erreur, en unilatéralisme.



mais la réaction contre l'erreur risque de comporter, elle aussi, au moins au début, quelque chose d'unilatéral : deux dangers en ce sens, p. 220.

Il n'y a pas de *no man's land* entre la vérité et l'erreur, qui se touchent et doivent se toucher, p. 224.

D'où nécessité d'étudier les conditions d'une réforme sans déviation et sans schisme, p. 225.

#### Première condition : primauté de la charité et du pastoral.. 227

Il ne faut pas que la réaction prophétique se développe pour elle-même et devienne un système, p. 227. — L'hérésie traite l'Église comme une idée, alors qu'il faut l'accepter comme un donné de réalité, p. 228. — La difficulté est de faire cela tout en voulant ne pas la laisser tout à fait telle quelle, p. 229.

Les réformes qui ont réussi sont celles qui se sont faites par souci pastoral. Exemples tirés de l'histoire, p. 231. — Par contre, nombre de réformes ont mal tourné à cause de l'esprit de système. Exemples historiques, p. 236.

#### Deuxième condition : rester dans la communion du tout. . 241

On ne tient la vérité totale que dans la communion totale, p. 241. — C'est cette communion qui détermine dans un sens vraiment catholique les attitudes plus ou moins ambivalentes, que tout isolement par rapport à la communion du tout porte à devenir erronées, p. 244.

Moyens d'assurer cette régulation de la communion : 1°) D'ordre intérieur : attitude spirituelle non schismatique (voir Cahier II), p. 246. — 2°) Externe : rôle de la hiérarchie et rapport vrai du fidèle à cette hiérarchie, p. 247.

*Sentire cum Ecclesia*, p. 249. — Le centre et la périphérie, p. 250.

Les initiatives partent le plus souvent de la périphérie, p. 250, et, en tout cas, une réforme serait peu efficace si elle ne rencontrait l'adhésion active des éléments de base, p. 253. — Mais les initiatives réformistes ne peuvent se faire sans rupture que si elles sont éprouvées et homologuées par le pouvoir hiérarchique central, p. 257. — Celui-ci est d'ailleurs, dans la ligne de sa fonction propre, lui aussi « pneumatique » et « prophétique », p. 259.

Application de ces considérations aux sectes, réveils et Ordres religieux. Mise au point des vues de Troeltsch, p. 262.

Bienfait d'un engagement communautaire pour l'homme livré à quelque activité réformiste, p. 265.

Le même principe de communion à l'Église totale, qui impose aux initiatives de se faire contrôler et homologuer par le centre, justifie la possibilité d'un dépassement éventuel des positions actuellement tenues, p. 267.

Devoir corrélatif qu'ont les centres d'être ouverts aux appels de la périphérie, p. 273. — Implications de cela : la représentation des problèmes auprès du pouvoir central, p. 274.

Troisième condition : la patience, éviter les mises en demeure ..... 277

Rôle de la patience ; ce qu'elle est, p. 277. — Hâblerie des réformateurs, p. 281. — Comment un point de vue tout intellectuel et dialectique s'accorde avec l'impatience, p. 285.

Contré par l'Église, le réformateur impatient fait figure de persécuté, p. 287.

L'Église est contre les mises en demeure et la *via facti*, p. 288. — Mais il y a une forme de *via facti* qui est de pratique courante dans l'Église, p. 288. — Sa distinction d'avec la *via facti* mauvaise et révolutionnaire, p. 291.

La tension que cela impose au réformateur fidèle, p. 294.

Une grande responsabilité incombe aux chefs, de ne pas être, eux, trop patients. Une excessive temporisation risque d'exaspérer ceux qui voient l'urgence des choses. Exemples des XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles, p. 295.

Quatrième condition : un vrai renouvellement par un retour au principe et à la tradition, non l'introduction d'une « nouveauté » par une adaptation mécanique..... 301

Deux espèces d'adaptation : l'adaptation-développement et l'adaptation-innovation, p. 301. — La première est assurée par un retour en profondeur au principe, à la tradition : un « ressourcement », p. 303. — Nature et sens de ce ressourcement, p. 305. — Exemples d'adaptation-développement et d'adaptation-innovation, p. 306.

L'adaptation mécanique peut être l'œuvre d'un seul homme et du seul esprit ; l'adaptation-développement est celle d'un peuple et de la vie, p. 313.

L'Église doit vivre au contact de sa tradition profonde et de ses sources. Il pourrait y avoir une fidélité mécanique qui serait la réplique de l'adaptation mécanique, p. 304.

## TROISIÈME PARTIE

## RÉFORME ET PROTESTANTISME

Position de la Réforme du xvi<sup>e</sup> siècle..... 321

Selon la tradition catholique, une « réforme » se situe au plan de la *vie* de l'Église, non de sa *structure*, p. 321.

Par l'analyse du propos déclaré de Luther, p. 323, et de Calvin, p. 330, on voit que les Réformateurs du xvi<sup>e</sup> siècle ont voulu réformer non tant la vie de l'Église que sa structure, p. 332. — Questions que cela soulève, p. 332.

## Notion d'Église des Réformateurs continentaux..... 333

Ses antécédents :

a) Un certain augustinisme, dans la ligne duquel Wycliff et Hus inséreront leur idée de l'Église-ensemble des prédestinés, p. 333.

b) Les courants critiques : critique des courants réformistes spirituels. Leur continuité, leur importance, p. 336. — Critique théologique (occamisme), p. 338.

c) Le courant réformiste conciliaire. Comment il a, de son côté, favorisé une véritable liquéfaction des certitudes concernant la structure de l'Église, p. 339.

Luther :

Le problème de l'interprétation de sa pensée ecclésiologique et de son développement, p. 341. — Comment Luther est devenu luthérien durant sa période catholique, en ne voyant dans l'Église que l'élément parole et foi, l'aspect de *communio sanctorum*, la dialectique d'intérieur et d'extérieur, p. 343.

L'Église est la réalité spirituelle chrétienne ; elle se forme du dedans par la foi, et l'Église vraie est celle des vrais croyants ; comme telle, elle est invisible, p. 347. — Il y a des signes extérieurs, et donc une visibilité de l'Église ; mais ces signes ne sont pas vrais par eux-mêmes et ne représentent par eux-mêmes rien de chrétien, p. 351.

Ce point de vue convenait bien pour penser ecclésiologiquement la situation et l'action réformatrices de Luther au sein d'une Église existante, p. 353 ; mais il ne permettait pas de construire valablement une ecclésiologie complète. Ceci parce que : 1<sup>o</sup>) identifiant intérieur et chrétien, extérieur et charnel, Luther ne pouvait pas voir comment un organisme

visible est moyen de grâce. Il ne considère pas qu'une forme extérieure puisse être, comme telle, *de Dieu*, p. 354. — 2°) Luther méconnaît le rôle de *moyen* des éléments extérieurs qui, pour lui, sont des signes d'un christianisme tout spirituel. L'intérieur n'est pas dépendant de l'extérieur ; ce dernier est bien plutôt engendré par l'élément intérieur de parole et de foi, et n'a de rôle que de signe, p. 359. — Le luthéranisme a bien été amené à évoluer dans le sens d'une Église dont l'appareil visible façonnât les chrétiens, p. 368 ; mais ceci n'est pas le mouvement de fond de la pensée de Luther lui-même. Pour lui, l'intérieur juge, valorise ou invalide l'extérieur ; il n'y a pas de consistance de la visibilité de l'Église ou de l'Église-institution ; méconnaissance de l'apostolicité, ou du moins substitution d'une apostolicité de doctrine à l'apostolicité de ministère, p. 370. — 3°) Luther méconnaît l'ordre proprement ecclésial. Il ne voit que la réalité du Christ en nous, non le moyen ecclésial de l'obtenir, p. 377. — Aussi y a-t-il, d'un côté, un pur acte de Dieu, et de l'autre une institution ecclésiastique qui est une chose tout humaine, p. 379. — Il n'y a d'autre lien pour relier l'homme à Dieu que la parole de Dieu, p. 379. — Mais sur cette notion de « Parole de Dieu » plane une ambiguïté. Par tout cela, la réalité externe de l'Église devient une chose purement séculière, p. 383. — Question posée de ce fait aux luthériens contemporains, p. 385.

Zwingli :

Son spiritualisme encore plus radical que celui de Luther, p. 386.

Calvin :

Tout en ayant les mêmes grandes positions que Luther, Calvin valorise davantage la visibilité de l'Église, p. 388. — Cependant les éléments extérieurs sont signes plus que « causes », p. 390. — Cas crucial de l'Eucharistie. Discussion sur ce point, p. 391.

Position ecclésiologique du protestantisme en général... 396

L'enchaînement protestant des choses est : Christ céleste —> vie chrétienne et —> Église-communauté, p. 396. — Et tandis qu'ils réservent à l'Église idéale la prérogative d'être faite par Dieu, ils voient l'Église empirique et visible comme le résultat de la mise en commun par les hommes de christianismes qu'ils doivent au seul Seigneur céleste, p. 399.

Cette position aboutit logiquement au congrégationalisme, p. 400.

*Conséquences de cette position :*

Disjonction entre Église invisible et églises empiriques visibles, entre l'Église et son organisation, p. 401.

Ainsi est sacrifié l'Église comme institution, ainsi est méconnu le rapport de l'Église au Christ historique, au Verbe incarné, p. 402. — Pour ne faire dépendre l'Église que de Dieu, et non de l'homme, n'oublie-t-on pas sa dépendance corporelle à l'égard du Christ historique, du Fils de l'Homme ? p. 404. — Et n'est-on pas victime du tragique malentendu qui, depuis le xvi<sup>e</sup> siècle, porte les protestants à croire qu'on ne peut attribuer une chose à Dieu qu'en niant, non seulement qu'elle soit de la créature, mais qu'elle soit *en* celle-ci ? p. 405. — La racine du malentendu ne serait-elle pas dans la façon de comprendre la christologie ? — Et, de façon plus radicale encore, une certaine impuissance à saisir le vrai statut de la transcendance et de l'immanence ? p. 406.

La position que les protestants prennent sur les questions : réforme, péché et sainteté dans l'Église, est parfaitement cohérente avec ces présupposés ecclésiologiques, p. 408 ; les Réformateurs ont la même position formelle que nous, à savoir que l'Église est sainte et infaillible dans la dépendance où elle est de Dieu ; mais ils appliquent ce principe à l'Église invisible, non à l'institution ecclésiastique. A cause de cela, les explications données dans notre première partie ne peuvent que les laisser insatisfaits ; ils ne peuvent pas non plus comprendre la consistance objective que nous attribuons aux fonctions, p. 409.

A cela se rattache également la façon dont les protestants expliquent l'existence continue de l'Église entre les origines et le xvi<sup>e</sup> siècle, p. 412.

Autre conséquence encore : l'idée de réforme perpétuelle (*Ecclesia semper reformanda*), p. 414. — Différence entre une réforme catholique et la réforme de type protestant, p. 414. — Cette idée de réforme permanente soulève trois griefs : 1<sup>o</sup> elle n'est pas néo-testamentaire, p. 415 ; 2<sup>o</sup> elle risque d'être très théorique, p. 416 ; 3<sup>o</sup> on risque de se satisfaire d'un beau thème et de manquer de vraies et concrètes occasions de se transformer, p. 417.

## Critique de quelques implications de ces positions. . . . . 418

### a) *La condition de l'Église sous la Nouvelle Disposition.*

Les Réformateurs appliquent à l'Église des textes et des situations d'Ancien Testament ; ils ont méconnu sa condition propre sous la Nouvelle Disposition, p. 419. — Cette condition comporte que, si les fruits pléniers de salut ne sont pas advenus, la cause en est déjà donnée et opérante dans l'Église, p. 420. — Aussi : 1<sup>o</sup> Le rapport au salut n'est pas seulement d'annonce et d'attente, il est de communication, p. 423. — 2<sup>o</sup> Dieu nous unit à lui sur la base d'une incarnation, par un ordre de moyens corporels, p. 424. — 3<sup>o</sup>

L'œuvre de Jésus est faite, après son départ, par l'action coordonnée du Saint-Esprit et du Corps apostolique, p. 425. — 4°) Le corps institutionnel de l'Église est infaillible et irréformable dans sa structure. Les Réformateurs n'ont prétendu réformer cette structure qu'en méconnaissant : a) la vraie situation de l'historique dans l'Église, p. 426 ; b) le fait d'une structure d'institution divine donnée *dans l'Église*, p. 426 ; c) la garantie divine qui lui est donnée et l'engagement que Dieu a pris, p. 427 ; d) la façon dont le Saint-Esprit est donné à l'Église, non plus par manière d'acte et de façon précaire, comme sous l'Ancienne Disposition, mais pour habiter lui-même en elle, p. 429. — 5°) L'Église n'est pas seulement le Précurseur du Christ, mais son Corps, p. 430. — 6°) Cependant, tous les faits de sa vie, dans l'Église, ne viennent pas de l'institutionnel : il y a une marge d'intervention directe du Christ céleste par son Saint-Esprit, p. 431.

b) *Le rapport de la Bible à l'Église.*

Comment la question de la Bible s'est posée à l'esprit des Réformateurs d'une façon qu'il faut récuser, à savoir en termes d'infériorité et de dépendance de la Bible par rapport à l'Église, ou de l'Église par rapport à la Bible, p. 432. — Il faut, au contraire : 1°) Ne pas diviser et opposer Église et Écriture, p. 436. — 2°) Bien voir que la règle de foi de l'Église, c'est sa tradition, p. 436. — 3°) Cette tradition n'est pas seulement un dépôt de vérités ou d'énoncés, mais aussi et même d'abord une transmission de réalités, p. 437. — 4°) La Sainte Écriture fait partie du dépôt de la foi, lui-même partie de la tradition. Elle est, avec l'ensemble de cette tradition, la règle ou la norme objective de la foi ; elle l'est différemment selon ces différentes étapes : *traditio constitutiva*, *traditio continuativa (et explicativa)*, proposition aux fidèles dont le magistère juge les interprétations, p. 437. — Quelle place cela donne à l'Écriture dans une réforme de l'Église, p. 441. — 5°) Dans l'ensemble de la « tradition », la Sainte Écriture a le rôle décisif de témoin des origines ; elle est le document par lequel l'Église peut contrôler et prouver que les développements de sa vie restent conformes au type structural qu'elle a reçu de Dieu, p. 443. — Cependant, on ne peut rejoindre entièrement, par la seule étude du texte, les affirmations que l'Église pose au nom de sa tradition dont le texte, comme tel, n'est qu'un élément. Les réalités chrétiennes sont plus larges que ce qui est écrit d'elles et ce que nous en apprend l'étude du vocabulaire, p. 445. — 6°) Les Réformateurs ont mis la Parole de Dieu en dehors de l'Église, comme sa règle externe et son juge. Mais la Parole ainsi affranchie de la médiation ecclésiale est devenue, soit un pur acte de Dieu, soit simplement la voix de (Dieu dans) la conscience humaine, p. 448.

c) *Rôle des Docteurs dans l'Église.*

Les Réformateurs sont partis du propos de soumettre l'Église à la souveraineté exclusive de la Parole de Dieu, p. 450. — Imprécision, ambiguïté, de cette notion de Parole de Dieu. Le passage est facile de la Parole transcendante de Dieu à la parole humaine d'un docteur. Concrètement, c'est le pasteur qui parle et la parole de Dieu qu'il propose est toute pénétrée par sa pensée et son interprétation, p. 452.

La façon dont Luther revendique son titre de Docteur (bref historique), p. 455. — Son action et ses déclarations montrent qu'il s'est élevé, comme docteur, au nom d'une meilleure interprétation des textes, contre le magistère apostolique des évêques, p. 459. — Un tel rôle des docteurs avait été préparé par l'évolution des choses depuis deux siècles (bref historique), p. 461.

La question qui est ainsi posée est celle de la règle de foi et d'un magistère de ceux qui interprètent l'Écriture, c'est-à-dire des Docteurs, p. 463.

Le problème se pose d'ailleurs pour les catholiques eux-mêmes, et tout mouvement réformiste doctrinalement ressourcé le pose, p. 465. — On peut poser la question ainsi : Le magistère est-il la règle de la foi, ou la foi la règle du magistère ? p. 466.

Réponse : 1°) Le magistère règle la croyance des fidèles, p. 467. — Il est assisté pour être gardien d'un dépôt qui n'est pas *extérieur* au Corps du Christ : l'Église lit sa foi dans sa tradition interne, p. 468. — 2°) Mais l'autorité du magistère n'est pas inconditionnée ; la « tradition » est objectivement déterminée et, de cette détermination, les divers « monuments » de la tradition, en tout premier lieu la Sainte Écriture, portent un témoignage normatif, p. 470. — Le travail des Docteurs, qui a sa place ici, est soumis à une sorte de tension, car, d'une part, le théologien positif ne rend le service que l'Église attend de lui que s'il est critique ment très exact et, d'autre part, ce que l'Église lui demande, ce n'est pas l'histoire des choses, c'est le témoignage de sa tradition, p. 472. — 3°) Pratiquement, veiller à ne pas confondre « tradition » et « idées reçues ». Exemples historiques, p. 474.

## CONCLUSION

REGARDS SUR LE PROBLÈME CONCRET  
DES ATTITUDES DEVANT LE RÉFORMISME

A) Devant le mouvement et le réformisme en général. . . . 483

1) *Pour ou contre le mouvement.* La première réaction des personnes hiérarchiques en face d'un réformisme est assez souvent de refus, p. 483. — Il y a à cela des raisons : a) d'ordre doctrinal : le souci de sauver d'abord la structure ; la vie s'y fera sa place et y trouvera son bénéfice par la suite..., p. 484 ; b) d'ordre pastoral : ne pas ébranler les consciences, réagir contre l'attrait du nouveau, p. 485.

Au-delà de cela, il y a, dans le monde catholique, une certaine résistance au mouvement venant d'une habitude profonde de tradition et d'obéissance, p. 485 ; d'une certaine pusillanimité à basc de conscience d'être dépassé, d'un certain manque de considération réaliste des choses, p. 487 ; de l'instinct (qui est universel) de misonéisme, p. 488.

La résistance aux requêtes réformistes peut avoir de graves conséquences : 1°) Danger d'exaspérer les hommes qui ont quelque requête à faire valoir. Discussion de quelques cas historiques, p. 489. Ouverture l'une à l'autre de la structure et de la vie, p. 491. — 2°) Danger de priver l'Église de forces créatrices et de retarder son développement, p. 492.

La vie fait son chemin ; si elle était trop méconnue, elle risquerait de se créer sa voie en une sorte de sécession à l'intérieur, p. 493.

2) *Parmi les réformistes, partage entre les fidèles et les révolutionnaires.* Il sera intéressant d'étudier, dans des exemples de l'histoire, comment s'est fait ce partage. Les mouvements apostoliques et évangéliques du Moyen-Age, p. 496. — Les réformes du xvi<sup>e</sup> siècle : d'un côté les tempéraments radicaux, allant à fond et jusqu'au bout, sans défiance de soi ; de l'autre côté, les hommes de mesure. Surtout Erasme, dont la fidélité catholique n'est pas expliquée entièrement par le caractère, ennemi de la manière insurrectionnelle, mais suppose un réel sens de l'unité de l'Église, p. 497. — Le groupe de Lamennais. Comparaison entre Lamennais (outrancier, raide, convaincu d'avoir raison, se désintéressant de l'Église dès qu'elle le désapprouvait, linéaire), et Lacordaire : chez celui-ci, obéissance et acceptation, patience, silence, et foi, soumission aux conditions concrètes de la communion, tempérance et mesure, p. 503.

## B) Devant le réformisme actuel [texte de 1950]..... 509

1) Trois motifs d'optimisme sur le réformisme actuel tel qu'il se manifeste, surtout en France : a) il n'a rien de moderniste ou de révolutionnaire, p. 509 ; b) la Hiérarchie a été sagement accueillante, tandis que les Réformateurs se voulaient et étaient pleinement fils de l'Église, p. 510 ; c) le point de vue inspirateur est nettement pastoral et de l'ordre de la charité, p. 511.



2) Le problème d'une scission spirituelle parmi les catholiques, soit entre pays qui ne se trouvent pas dans les mêmes conditions de vie chrétienne, soit à l'intérieur d'un même pays, entre fidèles de tendances opposées, p. 512.

Postface (juillet 1968) .....	515
Appendice I : Responsabilité collective .....	525
Le problème au regard de la conscience contemporaine, p. 525. — Délimitation de la responsabilité collective, p. 529.	
Application concrète des notions de faute historico-sociale et de responsabilité collective à l'Église, p. 532.	
Appendice II : Les deux plans de la fidélité.....	539
Appendice III : S.S. Paul VI parle de la réforme de l'Église.	545
Table des auteurs cités .....	547

*Imprimi Potest: N. Rettenbach, Pr. Prov.*  
— *Imprimatur: Paris, le 5 juillet 1968, É. Berrar, V. É. —*  
*D. L. 1 1969. — Éd. 5.789. — Impr. 15.933.*

*Imprimé en France*