

UNITÉ DE L'ÉGLISE, SÉCULARISME ET HÉRÉSIE

Confession d'Augsbourg, art. VII : Item docent, quod una sancta ecclesia perpetua mansura sit. Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta. Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum. Nec necesse est ubique similes esse traditiones humanas seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas ; sicut inquit Paulus : Una fides, unum baptisma, unus Deus et pater omnium.

De quoi s'agit-il dans cette réflexion ? (1) Il s'agit d'une lecture de l'article VII de la Confession d'Augsbourg pour aujourd'hui : cet article traite de l'Église, de **ce qu'elle est** (congregatio sanctorum), de **ce par quoi et en vue de quoi elle est** (in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta), et finalement **de la manière dont elle est** (consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum).

Le point de départ de cette réflexion dans l'article VII de la Confession d'Augsbourg peut paraître particulariste et laisser entendre qu'il s'agit d'une réflexion strictement confessionnelle. De même, l'interprétation suggérée et qu'il nous faudra développer peut sembler arbitraire à première vue : est-ce bien ainsi qu'il faut entendre ce texte ? Quant au particularisme du point de départ, nous montrerons que l'article VII de la Confession d'Augsbourg est **une explication de l'affirmation du Symbole de Nicée : Credo... unam, sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam**. Quant au caractère arbitraire de l'interprétation donnée de l'article VII, la vraie question n'est pas tellement de savoir si notre compréhension en est fondée historiquement dans la pensée de Luther et de Mélanchthon — ce problème ne nous intéressera pas ici —, mais si

(1) On trouvera dans l'article de Regin PRENTER, **L'Église d'après le témoignage de la Confession d'Augsbourg. In la Sainte Église Universelle. Confrontation œcuménique**. Neuchâtel, 1948, pp. 93 ss., une explication dogmatique très fouillée de l'article VII de la Confession d'Augsbourg. La présente étude, pour tout l'essentiel en accord avec celle de R. Prenter, est une reprise systématique du même texte (C.A., art. VII), à la lumière du problème indiqué dans le titre de notre contribution. Celle-ci a servi d'exposé devant la Pastorale de l'Inspection de Bouxwiller, au printemps 1965.

elle est fondée scripturairement et systématique : en interprétant l'article VII de la Confession d'Augsbourg à la lumière du Symbole de Nicée et en interprétant ce dernier par le témoignage scripturaire et cela non historiquement, mais systématiquement, notre réflexion se veut dogmatique et donc normative. Ce n'est pas là une prétention que nous élevons, mais une tentative que nous entreprenons. Car il est de la norme comme de la vérité (le pure et recte de l'article VII) : nous ne la possédons pas, mais elle nous possède. Et dans une telle réflexion, nous ne pouvons qu'essayer de rendre l'emprise qu'elle a sur nous, et aider d'autres à clarifier l'emprise qu'elle a sur eux. L'article VII nous fera voir dans cette emprise le fondement de l'Église.

La tentative d'une réflexion œcuménique que nous entreprenons — puisqu'il s'agit d'une réflexion sur l'**Église Une** — ne peut être faite vraiment en vase clos, dans le cercle de telle Église particulière ou même dans celui de l'Église Une. Elle ne peut se faire que dans le contexte du monde, puisque c'est dans ce contexte que l'Église se situe et que c'est face à lui qu'elle se définit. C'est pourquoi la lecture de l'article VII de la Confession d'Augsbourg veut être une lecture pour aujourd'hui, pour l'Église dans le monde qui est la nôtre. Ce monde, nous le caractérisons selon sa dominante par son **sécularisme**, par son autonomie théorique et pratique par rapport à Dieu, une autonomie donc à la fois sur le plan de la conception des choses et sur celui de l'attitude morale. Nous définissons l'Église — fondée en Dieu — par rapport au monde et comme chargée d'une mission vis-à-vis du monde ; disons avec l'article VII que cette mission consiste dans la prédication de l'évangile et dans l'administration des sacrements.

L'exercice de cette mission pose continuellement à l'Église la **question de la vérité** de ce qu'elle apporte au monde. La question de la vérité est la question critique de l'Église sur sa prédication de l'évangile et son administration des sacrements et se réfère à ce qui constitue la norme de la prédication des sacrements. Dans la définition de cette norme, l'hérésie se sépare de l'Église.

Trois pôles apparaissent ainsi, dont il s'agira de définir les rapports entre eux : l'Église, le monde et la vérité. Le point de départ est pris dans l'Église, dans sa réalité essentielle, son esse.

1. - Qu'est-ce que l'Église ?

L'Église, una sancta ecclesia, est congregatio sanctorum. Cette définition fait apparaître le thème de l'unité, mais il est essentiel de voir que ce thème n'est pas isolé : il est lié à celui de la **sainteté**. Deux fois, le mot de sainteté revient : une fois comme qualificatif de l'Égli-

se dans sa totalité, une fois comme qualificatif des individus qui font partie de l'Église. L'unité de l'Église doit ainsi être définie par la sainteté. L'Église est une dans sa totalité, et ses membres sont un dans leur multiplicité, en tant qu'ils sont saints. C'est la sainteté qui constitue l'Église. C'est par conséquent par la sainteté que l'Église est une.

1. Il nous faut évaluer cette affirmation fondamentale face aux tentatives d'unification des Églises séparées qui caractérisent le vaste mouvement œcuménique passant à travers toute la chrétienté. Cette évaluation de la recherche de l'unité de l'Église à partir de la sainteté de l'Église doit, avant même de développer positivement le thème de la sainteté, se faire sous la forme de deux mises en garde critiques.

— **Il n'y a pas d'unité vraie sans la sainteté.** — Une recherche de l'unité de l'Église qui ne partirait pas de la reconnaissance de la sainteté de l'Église, serait une recherche de l'unité en dehors de l'unité, en dehors de la sainteté sans laquelle il n'y a pas d'unité de l'Église. Elle serait une recherche de l'unité là où cette unité n'est pas. Aussi, toute unité de l'Église qui pourrait résulter d'une telle recherche, serait une fausse unité, une unité non en Dieu, le Saint, par qui l'Église est sainte, mais en l'homme qui n'est pas saint. L'unité de l'Église serait alors du type de toutes les unités qui sont réalisées par les hommes et par lesquelles des désunions existantes doivent être surmontées : elle serait du type de l'**union**, c'est-à-dire du type des concessions réciproques et donc des compromis. Il ne s'agit pas de mal juger ces unions nationales ou internationales, qu'elles soient politiques, économiques, culturelles ou même ecclésiastiques. Mais l'unité de l'Église serait même trahie si on y voyait une union d'Églises à la manière de ces unions-là. Et l'unité de l'Église comprise comme une union d'Églises perdrait du coup sa spécificité qui tient au fait qu'il s'agit de l'unité **de l'Église** et que l'Église se définit par la sainteté. La compréhension de l'unité de l'Église comme union d'Églises assimilerait l'Église au monde, à toutes les unités-unions du monde, et l'Église qui se définit par la sainteté ne serait plus Église, mais serait du monde. L'Église dans son unité ne serait plus le type, et cela signifie le fondement, de **toute** unité, elle ne serait plus, dans toutes les unions humaines, le principe d'unité, ce sans quoi les unions ne sont jamais rien d'autre que le masque des divisions. L'unité de l'Église n'est pas une copie des unions humaines, et si elle l'était, non seulement l'Église se perdrait elle-même, mais encore elle perdrait la seule chance pour les unions humaines d'avoir un fondement solide et donc un type vrai. Si l'Église veut être elle-même et si elle veut être utile au monde, il faut qu'elle ne soit pas du monde, mais qu'elle soit sainte.

— **L'amour ne peut pas remplacer la sainteté pour constituer l'Église en tant qu'une.** — Certes, on ne saurait parler de la

sainteté sans parler en même temps de l'amour. La sainteté, en effet, se manifeste précisément dans l'amour. Le Dieu saint manifeste sa sainteté en aimant son peuple, en l'aimant d'un amour total. Et l'Église manifeste sa sainteté en aimant le monde de l'amour de Dieu, de l'amour dont Dieu l'aime, elle. Mais si on ne peut parler de la sainteté sans parler en même temps de l'amour, la mise en garde vise la tentation qui consisterait à parler de l'amour sans parler en même temps de la sainteté dont il procède. Car l'amour sans la sainteté n'est pas l'amour saint dont Dieu aime son peuple et dont l'Église aime le monde, mais c'est un autre amour, un amour qui a de l'amour saint le nom sans en avoir la substance. Cet amour peut être de la **philanthropie** qui est certes recommandable, mais qui n'est pas l'amour saint puisqu'elle efface les contours de cet amour qui sont les contours de la sainteté : la philanthropie surmonte ce qui ne doit pas être surmonté si l'amour saint ne doit pas être trahi, à savoir la différence entre l'amour dont Dieu aime son peuple et dont l'Église aime le monde d'un côté, l'amour dont le monde aime de l'autre côté. La philanthropie est la forme sécularisée, profane, de l'amour saint. C'est dire que l'amour saint en est le type ou le fondement, et que c'est perdre la substance de la philanthropie que de perdre l'amour saint en le confondant avec la philanthropie. La philanthropie, en effet, sombrerait alors rapidement dans un amour intéressé visant non à donner, mais à exploiter. Vouloir fonder l'Église et l'unité de l'Église sur l'amour et non sur la sainteté, c'est la fonder sur la philanthropie et non sur l'amour saint, c'est la fonder sur l'amour du monde et non sur l'amour de Dieu, c'est, en un mot, perdre l'Église en tant qu'Église et c'est perdre le monde en tant qu'il doit être sanctifié par l'Église. Car le monde n'est plus sanctifié par une Église qui est elle-même du monde.

2. Que faut-il alors entendre par la sainteté qui constitue l'Église et sans laquelle il ne saurait y avoir d'Église ni d'unité de l'Église ?

La sainteté de l'Église dans sa totalité et de chacun de ses membres dans leur multiplicité est la sainteté dont le Dieu saint sanctifie son peuple en le mettant à part. « Je suis Yahvé votre Dieu, vous vous êtes sanctifiés et vous êtes devenus saints, car je suis saint » (Lévit, 11, 44). « Père saint, garde en ton nom ceux que tu m'as donnés... Je ne te prie pas de les ôter du monde, mais de les préserver du mal. Ils ne sont pas du monde, comme moi je ne suis pas du monde. Sanctifie-les par ta vérité : ta parole est la vérité... Je me sanctifie moi-même pour eux, afin qu'eux aussi soient sanctifiés par la vérité » (Jean, 17, 11, 15-17, 19). L'Église ne tient pas sa sainteté d'elle-même et elle n'a aucune sainteté en elle-même. Si elle est sainte et si tous ceux qui en font partie sont saints, c'est parce qu'ils sont placés dans le rayon d'action de la sainteté de Dieu et que

celle-ci se communique à eux.

Le fait d'être placé dans le rayon d'action de la sainteté de Dieu est le fait de l'élection. L'Église est *ecclesia ἐκκλησία* appelée en tant que dans le monde hors du monde, et les chrétiens sont *κλητοί*, appelés. Dieu se choisit un peuple, cela signifie qu'il le met à part, qu'il le sanctifie. Il peut sembler que cette ecclésiologie soit plus vétéro-testamentaire que néo-testamentaire, que ce qui était vrai de l'ancien Israël ne l'est plus du nouveau, caractérisé par l'universalité. Mais l'universalité du nouvel Israël, de l'Église, par rapport à l'ancien Israël, n'est pas l'identité de l'Église avec l'humanité ou le monde. L'humanité entière est appelée à être l'Église, mais l'humanité entière n'est pas l'Église. L'Église est l'Église sainte, l'Église mise à part par Dieu, l'Église est l'humanité sanctifiée, non l'humanité qui ne se laisse pas mettre à part par Dieu. L'Église est donc la *congregatio sanctorum* ou, comme le dit correctement le texte allemand, « *die Versammlung aller Gläubigen* » (l'assemblée de tous les croyants). Les saints sont les croyants, ceux qui, touchés par l'appel de Dieu qui les élit en les mettant à part, y font écho par la **foi**. La sainteté de l'Église, ce qui la met à part, est, vu de Dieu, l'élection, vu de l'homme, la foi. La foi de l'Église manifeste à celle-ci son élection par Dieu, tout comme l'amour saint de l'Église manifeste cette foi au monde.

La foi est la mise à part du croyant et de l'Église du monde, puisqu'elle lie le croyant et l'Église à Dieu. Elle n'est pas une sortie hors du monde, puisque l'Église et le croyant vivent dans le monde et ont, comme nous le verrons, une mission à l'égard du monde. Mais la foi qui est l'œuvre de Dieu en l'homme, place l'homme du côté de Dieu, place l'homme dans le monde face au monde. Là où la foi n'est plus ainsi vue sur l'arrière-plan de l'élection, de la mise à part par Dieu, le Dieu saint, là elle devient une simple **croissance**. Le rapport entre la foi et la croissance est parallèle à celui entre l'amour saint et la philanthropie. La croissance est une foi coupée de Dieu, elle est une foi formelle coupée de la substance de la foi. Elle est à la mesure de l'homme, non à la mesure de Dieu. Aussi la croissance n'est-elle pas une mise à part de ce croyant-là, du monde, où elle est une mise à part fautive, formelle seulement, non profonde. Là où l'Église n'est plus dans le monde profondément à part du monde, là elle n'est plus l'Église, la *congregatio sanctorum* et *vere credentium* (C. A., art. VIII). Cette mise à part n'est, certes, pas physique comme l'est celle de l'ancien Israël qui est aussi le peuple juif actuel, non celui de la promesse et de la foi, mais celui de la chair et de la loi ; mais cette mise à part est une mise à part par la foi. L'ancien Israël de la chair et de la loi est la représentation (*Abbild*) sur le plan physique de ce dont l'Israël de la promesse et de la foi est le prototype (*Urbild*) sur le plan spirituel. L'Israël de la promesse et de la foi reste à jamais le type de l'Église et sa mise à part le type de la mise à part de l'Église. L'uni-

versalité de l'Église ne vient rompre que la concrétisation ethnique de l'Israël de la promesse et de la foi dans l'Israël de la chair et de la loi. L'Église est l'humanité sanctifiée et non plus tel peuple sanctifié. Mais cette humanité sanctifiée est le nouvel **Israël**, et elle a dans l'Israël de l'ancienne alliance son type. L'Israël de l'ancienne alliance est le type de l'Israël de la nouvelle alliance.

Si la sainteté de l'Église et du croyant consiste ainsi dans leur mise à part par Dieu, cette sainteté n'est pas une sainteté d'ordre moral, une perfection éthique de l'Église et du croyant. Car l'élection, la mise à part, ne se fait pas sur la base d'une quelconque valeur morale du croyant ou de l'Église ; l'élection est même l'élection précisément du pécheur, non du juste. Certes, si l'élection n'est fondée qu'en Dieu, non en l'homme, elle fonde elle-même en l'homme une vie nouvelle, sainte, c'est-à-dire sanctifiée. Mais cette vie sainte n'est rien d'autre que la **sanctification** de la vie, c'est-à-dire la saisie de la vie par la sainteté de Dieu. Elle ne saurait être réduite à une vie vertueuse. Il y a, entre la sainteté de la vie et la **vertu**, le même rapport qu'entre l'amour saint et la philanthropie ou entre la foi et la croyance. La vertu est la sainteté formelle, mais sans sa substance. Elle est la perfection morale, et, en tant que telle, elle comporte l'illusion de la proximité de l'homme par rapport à Dieu réduit aux principes moraux, et de la bonté de l'homme vertueux. La sainteté, par contre, ne nivelle pas la différence entre Dieu et l'homme, mais l'approfondit : Dieu est saint et l'homme est pécheur. La sainteté de la vie n'est pas la perfection de la vie, mais l'opposition sans cesse réaffirmée entre la mise à part de l'homme par Dieu et son péché qui, loin de le placer du côté de Dieu, le situe dans l'opposition à Dieu. La sainteté de la vie est la sainteté du pécheur, de l'homme qui, toute sa vie durant, est loin d'être saint, mais qui, touché par la sainteté, de Dieu, vit cette opposition entre la sainteté de Dieu qui le met à part et son propre péché sous la forme d'une lutte. La sainteté de la vie, c'est la sanctification de la vie, c'est le combat de l'homme pécheur pardonné, c'est-à-dire mis à part, de vivre dans ce pardon, dans cette sainteté qui lui est donnée. La sainteté de la vie n'est pas la perfection morale, mais elle est le péché que Dieu efface, elle est la sainteté conférée au pécheur par Dieu, elle est la lutte de Dieu en l'homme, non la propre lutte de l'homme, pour que l'homme pécheur reçoive le pardon, la sainteté de Dieu, et vive en eux. La sainteté de la vie n'est pas une donnée statique, mais elle est la puissance de Dieu qui est agissante dans l'homme ; elle n'est pas repérable clairement, elle est équivoque, mêlée au péché de l'homme, mais elle est réelle tout comme la foi, et la foi est son témoin en l'homme.

L'Église est sainte, elle est constituée par la sainteté, la mise à part par Dieu. C'est dans cette sainteté que l'Église a son unité ;

l'Église une est l'una sancta. C'est dire que l'Église a son unité en Dieu, et uniquement en Dieu. Elle a son unité dans la sainteté de Dieu qui met son peuple à part ; on peut dire aussi qu'elle a son unité dans l'amour saint de Dieu, dans l'élection. Il n'y a pas d'autre unité de l'Église que celle-là : il n'y a d'unité de l'Église que dans la foi.

II. — Par quoi et en vue de quoi est l'Église ?

Nous avons vu que la mise à part de l'Église a son fondement en Dieu et que c'est par cette mise à part que l'Église est sainte et une dans cette sainteté. Mais il faut maintenant préciser que cette sainteté de **l'Église a un lieu où elle se constitue**, où le Dieu saint sépare l'Église de l'humanité en la sanctifiant : ce lieu est défini par l'article VII comme la congregatio sanctorum in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta. L'Église est ainsi elle-même le lieu où se constitue l'Église. Il faut cependant noter ici une double acception du mot Église. Dans un premier sens, l'Église est définie comme un lieu, un lieu dans lequel l'évangile est prêché et les sacrements administrés. Cette Église est congregatio sanctorum. Le lieu est une assemblée, et cette assemblée est sainte, en tant que dans cette assemblée et pour elle et par elle se produit ce qui constitue l'Église comme Église, ce qui donc la constitue dans sa sainteté : l'évangile est prêché et les sacrements sont administrés. L'Église comme lieu où se constitue l'Église est congregatio sanctorum, c'est-à-dire qu'elle est l'Église déjà constituée, — c'est là la chose importante — par la communio sanctorum, par la communion aux choses saintes. On sait que la phrase du 3^e article de l'Apostolicum — Credo in... sanctam ecclesiam catholicam, **sanctorum communionem** — peut être interprétée dans deux sens : sanctorum peut être du masculin et désigner les saints ou du neutre et désigner les choses saintes. On peut dire ainsi que l'Église est communio sanctorum, la congrégation des saints, **par** la communio sanctorum, la participation aux choses saintes. Les choses saintes, certes, ne sont pas des choses, mais si elles sont exprimées en latin par des mots neutres — evangelium ou Verbum et sacramenta —, elles ne sont pas à proprement parler du domaine des choses, mais du domaine des personnes. Le Verbum ou l'evangelium, c'est le Christ lui-même, et les sacrements sont encore le Christ qui se donne lui-même aux siens. L'Église en tant que lieu de l'Église, la congregatio sanctorum en tant que lieu où se constitue la congregatio sanctorum, c'est ainsi l'Église déjà constituée, mais dont l'être en tant qu'Église tient entièrement à la communio sanctorum, à la communion au Christ dans la Parole et les sacrements. L'Église déjà constituée est, dans ce sens, le lieu où l'Église déjà constituée se reconstitue.

Mais la phrase : l'Église est elle-même le lieu où se constitue l'Église, fait encore apparaître une deuxième acception du mot Église. En effet, si la définition donnée jusqu'ici exprimait toute la réalité de l'Église, l'Église serait non seulement un lieu, mais un lieu fermé. L'Église, en tant que constituée ne serait rien d'autre que le lieu où cette même Église est reconstituée. L'Église serait alors un cercle, et un cercle vicieux, c'est-à-dire un cercle dans lequel il n'y aurait pas d'entrée. On y serait ou on n'y serait pas. La description donnée serait celle d'une Église ghetto, d'une Église dont la sainteté ou la mise à part serait une réclusion hors du monde. Cette tentation de l'Église comme lieu de se considérer comme suffisante, n'est dépassée que si on se rend compte que l'Église comme lieu ne se recouvre pas avec l'Église constituée dans et par ce lieu. L'Église comme lieu exprime la réalité statique de l'Église, mais statique dans un sens positif, dans le sens de la verticale, dans le sens du ressourcement de l'Église en Dieu, dans le sens de sa profondeur qu'elle a en Dieu dans le sens de son fondement sur lequel elle se tient. Mais cette réalité statique de l'Église porte en elle une dynamique qui brise toute limitation de l'Église à l'Église comme lieu. Car l'Église en tant que lieu, qu'est-elle d'autre sinon le type, le fondement de l'humanité : qu'est-elle en tant que constituée sur son fondement sinon la nouvelle humanité, l'humanité véritable, les prémices de l'humanité, de même que le Christ est les prémices de l'Église ? C'est cela qui donne à l'Église son ouverture au monde, c'est cela qui fait que l'Église en tant que sainte, en tant que fondée en Dieu, en Christ, est **catholique**, universelle. Sa catholicité, elle la porte dans son principe en elle, dans sa réalité statique dans laquelle elle est le type de l'humanité, mais cette catholicité fait se porter l'Église vers le monde pour que le monde, l'humanité entière, ne soit pas seulement représentée typiquement dans l'Église, mais pour que la dynamique de cette typicité, la dynamique de la réalité statique de l'Église aboutisse, se réalise, s'accomplisse. L'Église dans ce deuxième sens, c'est l'Église qui est constituée **par** l'Église comme lieu ou plutôt, puisque l'Église comme lieu a une potentialité, une dynamique qui doit devenir acte, réalité, l'Église dans ce deuxième sens, c'est l'Église qui **doit être constituée** par l'Église comme lieu. L'Église dans le deuxième sens, c'est le monde en tant qu'il est la mesure dont l'Église comme lieu est le type.

Mais il faut préciser quelque peu ce passage de l'Église au monde. Car c'est dans ce passage que se situe l'être même de l'Église, de l'Église qui n'est pas du monde mais dans le monde, et c'est cet être de l'Église que nous devons maintenant reconsidérer à la lumière de ce que nous avons dit sur le fondement qui constitue en permanence l'Église. Nous avons parlé de l'Église définie en tant que passage comme du **type** de l'humanité. C'est cela qu'il faut cerner de plus près.

L'Église, avons-nous dit, est le type de l'humanité par la *communio sanctorum*, la communion aux choses saintes, au Christ. Si nous définissons le monde par le sécularisme, c'est-à-dire par son autonomie par rapport à Dieu tant sur le plan de la pensée que sur celui de la vie, il faut distinguer l'Église par sa **théonomie**, par le fait qu'elle a sa loi ou son fondement non en elle-même, mais en Dieu. L'Église est l'humanité non autonome, mais théonome, l'humanité enracinée en Dieu. Et cette théonomie exprime la réalité de l'humanité dans sa vérité, dans son authenticité. C'est en tant que théonome que l'humanité est l'humanité véritable, parce que c'est en tant que théonome qu'elle n'est pas coupée de sa profondeur, de cette profondeur qu'elle a en Dieu. L'humanité véritable, c'est l'humanité enracinée, non déracinée, c'est l'humanité authentique, non aliénée par rapport à son être véritable, c'est, pouvons-nous dire, l'humanité qui, dans le sens donné à ce terme plus haut, est statique, c'est-à-dire qui est marquée par la dimension verticale, par la dimension de profondeur qui définit non la surface, mais le fond de tout homme et de la réalité, la dimension de profondeur qu'est Dieu. Et cette humanité statique, là où elle l'est vraiment, l'est le moins, mais est chargée d'une dynamique qui transforme la réalité en la rendant théonome, toute la réalité : le rapport de l'homme aux autres hommes tout autant que le rapport de l'homme aux choses.

Le rapport de l'homme aux autres hommes. C'est ici qu'il faut parler d'un mot de l'article VII cité souvent, mais qui est riche de toute une signification nouvelle : *congregatio*. À propos de ce mot nous avons parlé des deux significations contenues dans l'expression *communio sanctorum*, communion aux choses saintes (au Christ) et communion des saints. Mais si nous avons beaucoup parlé de la communion aux choses saintes (au Christ) et tout autant des saints, nous avons peu parlé de la **communio** des saints, c'est-à-dire de la *congregatio* en tant que *communio fratrum*. L'article VII définit l'Église comme *congregatio sanctorum*, c'est-à-dire comme une communauté. L'homme autonome, c'est-à-dire l'homme qui est sa propre loi, ne sait pas ce que c'est que la communauté. S'il connaît la masse et l'anonymat de l'individu dans la masse, il ne connaît pas la communauté, la communauté qui se constitue par le don de soi, tout comme la communion entre le Christ et l'Église est constituée par le don du Christ à l'Église. L'homme qui connaît le don de soi connaît la communauté, et cet homme n'est pas autonome. La vie de cet homme est une vie qui est animée par la réalité du don du Christ, même s'il l'ignore. Cet homme est en Dieu, même s'il n'en connaît pas le nom. Cet homme est de l'Église, même s'il n'en est pas. Là où il y a *congregatio*, communauté basée sur le don de soi, c'est-à-dire sur l'amour, là les rapports humains sont théonomes. Et cette théonomie des rapports humains est vécue typiquement dans l'Église, qui vit entièrement du don du Christ tel que ce don est continuellement actua-

lisé par la Parole et les sacrements. Mais cela ne veut pas dire que ces rapports humains théonomes soient réservés aux rapports entre chrétiens réunis dans la congrégation des saints. La typicité de ces rapports, en d'autres mots, le fait que ces rapports ont une dynamique qui vise à embrasser l'humanité entière, fait que la congrégatio vécue entre les saints est le type, pour les saints, de la communion à vivre par eux avec le monde tout comme elle est le type, le fondement, des vrais rapports d'homme à homme. L'amour des saints pour les saints est le type de l'amour du prochain dans le monde. « Je vous donne un commandement nouveau : Aimez-vous les uns les autres ; comme je vous ai aimés, vous aussi aimez-vous les uns les autres. À ceci tous connaîtront que vous êtes mes disciples si vous avez de l'amour les uns pour les autres » (Jean 13, 34-35). C'est par la pratique de cet amour, du don de soi sur la base du don du Christ à son Église, que l'Église sanctifie le monde, les rapports humains, qu'elle y introduit la dimension de profondeur et qu'elle fait découvrir à l'humanité autonome à laquelle elle se donne, la dimension théonome.

Le rapport de l'homme aux choses. Toute la réalité de la nature est autonome pour l'homme autonome. Elle est coupée de sa profondeur qu'elle a en Dieu et n'est vue que selon sa surface, selon son caractère rationnel-scientifique ou selon son apparence esthétique. Mais pour l'Église qui a son lieu en Dieu, dans le don de Dieu en Christ tel qu'il s'actualise dans la prédication et dans les sacrements, la réalité devient théonome, pourvue d'une dimension nouvelle. Toute la réalité devient signe du don de Dieu, toute la réalité est vue comme don de Dieu, c'est-à-dire comme sa création, et cela à partir du don du Christ tel qu'il se communique à l'Église. Ce don parvient à l'Église par la Parole et les sacrements, c'est-à-dire par des réalités sensibles, la parole qui est la réalité par laquelle l'homme communique avec un autre homme, qui exprime donc le rapport entre l'homme et l'homme, l'eau, le pain et le vin qui sont des réalités de la nature dont l'homme se sert, qui manifestent le rapport de l'homme aux choses. Par le don du Christ et par la Parole dans laquelle ce don se communique aux hommes, la parole humaine par laquelle l'homme communique avec un autre homme, devient plus qu'un moyen de communication : elle est maintenant la forme dont l'homme se communique à l'autre, dont il se donne à lui. Par le don du Christ et par les sacrements dans lesquels ce don se communique aux hommes, l'eau, le pain et le vin et, par extension, toute la nature qui est pour l'homme autonome un cosmos rationnel ou un spectacle esthétique, devient le don, la bonne création de Dieu. Les choses elles-mêmes sont transformées pour l'humanité dont le fondement est en Dieu, et la théonomie de la nature est confessée par l'Église typiquement pour toute l'humanité, d'une typi-

citée dans laquelle sont exprimés de manière claire tous les balbutiements par lesquels l'homme peut exprimer de manière voilée l'intuition que, sans être de l'Église, il peut avoir de cette profondeur des choses. L'Église confesse la théonomie des choses typiquement pour l'humanité ; d'une typicité qui veut englober l'humanité.

Ainsi, l'Église comme passage de l'Église en tant que lieu à l'Église étendue potentiellement aux limites de l'humanité, c'est l'Église qui, fondée en Dieu, sur le don de Dieu en Christ, est le type des rapports authentiques de l'homme avec l'homme et de l'homme aux choses. La typicité de l'Église, c'est l'aspect dynamique de sa réalité statique en Dieu. L'Église a une finalité universelle, et cela fait que l'affirmation de l'article VII définissant l'Église comme la « congregatio sanctorum in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta » doit être entendue avec l'adjonction « pro mundo ». Par la prédication de l'évangile et l'administration des sacrements, l'Église est constituée pour le monde. Sa typicité pour le monde, elle la vit dans le rapport nouveau d'homme à homme et dans le rapport nouveau vis-à-vis des choses. Par ces rapports nouveaux, l'humanité et le cosmos sont sanctifiés par l'Église ; par eux, ils sont intégrés eux-mêmes, réellement ou potentiellement, à l'Église.

L'Église apparaît ainsi au vrai sens du mot comme **congregatio**. Ce mot — comme tous les mots en **tio** — exprime le fait que quelque chose se fait, un événement donc (Vorgang), non un état. Congregatio signifie la constitution d'une congrégation, d'une communion, et, plus particulièrement, puisque congregatio contient grex = troupeau, la constitution du troupeau (Zusammenherdung) — on peut ajouter : autour du berger. L'Église est ainsi définie par l'article VII non comme faite, mais comme se faisant. L'Église est définie comme en train d'être constituée, et cette constitution du troupeau autour du berger se fait là où le berger constitue lui-même le troupeau : dans la prédication de l'évangile et dans l'administration des sacrements. Le berger exerce sa fonction pastorale par la Parole et les sacrements. C'est ici, dans le culte, que le troupeau est constitué par le berger, par la communio sanctorum (la communion au Christ), et c'est ici que le troupeau est constitué comme troupeau (communio fratrum). Ici est le bercail, le foyer du troupeau, ici autour du berger. Ici l'homme connaît la Geborgenheit, la protection de l'enfant au sein de la famille autour des parents. L'Église est cette congregatio, cette constitution toujours en train de se faire de l'Église. L'Église n'est pas un état, mais un événement.

La finalité de la mise à part de l'Église, de sa sainteté ou — puisque cela veut dire la même chose — de sa constitution sur le fondement de Dieu en Christ tel qu'il se rend présent dans la prédication de l'évangile et les sacrements, cette finalité apparaît dans

la prière sacerdotale de Jésus : « Ce n'est pas pour eux seulement que je prie, mais encore pour ceux qui croiront en moi par leur parole, afin que tous soient un (cela signifie : afin que ceux qui sont déjà sanctifiés et ceux qui croiront en moi par eux, soient un) comme toi, Père, tu es en moi, et comme je suis en toi, afin qu'eux aussi soient un en nous, pour que le monde croie que tu m'as envoyé » (Jean 17, 20-21). Et la même finalité de l'Église, Jésus l'exprime quand, dans le discours du bon berger, il dit : « J'ai encore d'autres brebis qui ne sont pas dans cette bergerie ; celles-là, il faut que je les amène, elles entendront ma voix, et il y aura un seul troupeau, un seul berger » (Jean 10, 16). L'Église est ainsi mise à part pour tout le monde, pour que, par elle qui est l'humanité théonome, l'humanité entière et l'univers entier deviennent théonomes.

C'est là la **catholicité** de l'Église, et c'est par elle que l'Église est définie tout comme par la sainteté. La catholicité de l'Église dans son unité avec la sainteté, c'est ce que nous avons nommé sa *typicité*. Si l'unité de l'Église tient à sa sainteté, à sa mise à part par Dieu, elle tient aussi à sa catholicité, à son ouverture au monde, à l'unité potentielle avec le monde basée sur l'être de l'Église en tant que type du monde ; c'est dire que cette unité est visée par la prédication de l'évangile et l'administration des sacrements, confessée à Dieu dans l'Église, et professée et vécue par les rapports nouveaux dans le monde et avec lui.

III. — Comment, de quelle manière, l'Église est-elle (une) ?

Il faut ici d'abord montrer comment nous en venons à cette question. Nous avons vu d'abord, d'un point de vue formel, ce qu'est l'Église et avons dit qu'elle est **sancta** ecclesia, congregatio **sanctorum**, c'est-à-dire le peuple mis à part par Dieu — nous avons ici parlé de la sainteté de l'Église. Nous avons vu ensuite, d'un point de vue non plus seulement formel, mais fondamental, ce par quoi et en vue de quoi est l'Église : ici, nous avons dit que l'Église sainte est constituée par la prédication de l'évangile et l'administration des sacrements, que la **congregatio**, la constitution du troupeau est la constitution d'une humanité théonome, prémices de ce à quoi l'humanité entière est appelée. Nous avons défini ici l'Église sainte par la **catholicité**, ou, ce qui revient au même, par la *typicité*. C'est dans la perspective de ces deux notæ de l'Église, sa sainteté et sa catholicité, que nous avons compris jusqu'ici l'unité de l'Église. Celle-ci nous est apparue d'abord comme l'unité de l'Église en Dieu qui la met à part — c'est parce que Dieu est un que l'Église est une, ou autrement dit, c'est parce que l'Église est sainte qu'elle est une (una

sancta) — ensuite comme l'unité potentielle de l'Église avec le monde — c'est parce que l'Église est aux dimensions du monde qu'elle est une, autrement dit c'est parce qu'elle est catholique qu'elle est une (una catholica). Il faut constater ici que les deux notæ de l'Église, la sainteté et la catholicité, tendent à être contradictoires : dans le premier cas, l'Église est définie par sa mise à part ; dans le deuxième cas, elle est définie par son universalité potentielle (1). Certes, la prédication de l'évangile et l'administration des sacrements nous sont apparues comme le lieu où l'Église se constitue, le lieu de la congregatio (Zusammenherdung). Ici, sainteté et catholicité sont un. Mais qu'est-ce qui maintient unies ces deux notæ de l'Église ? La tension entre la sainteté et la catholicité, et même leur tendance à s'exclure l'une l'autre, aboutit facilement à une ecclésiologie axée unilatéralement soit sur la sainteté, soit sur la catholicité. On aboutit alors à deux hérésies opposées, c'est-à-dire à deux compréhensions de l'Église coupées également de la polarité entre la sainteté et la catholicité. L'**hérésie** peut être définie, en effet, comme le choix qui est fait d'un pôle à l'exclusion de l'autre, donc comme un arrachement, au nom d'un pôle, à la plénitude dans laquelle ce pôle se situe. Le sectarisme représente la constitution de l'Église autour de la sainteté : la coupure d'avec la catholicité de l'Église apparaît dans le fait que la sainteté est interprétée comme une sainteté doctrinale et morale, donc sur le plan de la pensée et de la vie, ce qui fait de l'Église la communauté non plus des sanctifiés par Dieu en Christ, mais des justes. À l'antipode du sectarisme, il y a une ecclésiologie constituée entièrement autour de l'idée de la catholicité ; coupée de la sainteté, de la mise à part par Dieu, une Église ainsi comprise est marquée par son identification avec l'humanité entière, donc par sa dissolution dans le monde. Devant la tendance des deux notæ à devenir exclusives l'une de l'autre et à constituer chacune une ecclésiologie hérétique, nous sommes poussés à la question : Comment, de quelle manière, l'Église est-elle (une) ? Cela signifie : comment la sainteté et la catholicité de l'Église, au lieu de tendre à leur exclusion réciproque, sont-elles les notæ de l'Église **une** ? Il faut dire ici que la tendance à la contradiction ne se résout en un rapport dynamique entre la sainteté de l'Église et sa catholicité que par un troisième terme qui est la **vérité** de la prédication de l'évangile et de l'administration des sacrements. Ce troisième terme apparaît dans l'article VII dans le **pure** et **recte** : « ... congregatio sanctorum in qua evangelium **pure** docetur et **recte** administrantur sacramenta ». Que faut-il entendre par là ?

Il n'est question de la vérité de la prédication de l'évangile et de l'administration des sacrements que parce que l'una sancta catholica

(1) Cf. à ce propos : R. PRENTER, **art. cit.**, p. 105 ss.

ecclesia est constituée par l'intermédiaire du ministère ecclésiastique qui est le ministère de la prédication de l'évangile et de l'administration des sacrements (C. A., art. V). Certes, c'est le Christ lui-même qui se donne dans la Parole et les sacrements, mais s'il sanctifie l'Église en la mettant à part et s'il la constitue comme catholique, c'est-à-dire comme potentiellement universelle, c'est par la méditation de l'Église, plus particulièrement du ministère de la Parole et des sacrements. Ce dernier est le ministère fondamental **dans** l'Église, l'Église ne peut être constituée comme sainte et catholique que par lui, puisqu'elle ne peut être constituée que par le don du Christ communiqué dans la prédication de l'évangile et les sacrements. Or, ce ministère ecclésiastique est le fait d'hommes, et cela signifie à la fois faillibilité et multiplicité. L'Église est sainte, certes, mais sa sainteté n'est pas l'infaillibilité théologique ou morale, ni du troupeau ni des bergers terrestres du troupeau. L'Église est catholique, certes, mais sa catholicité signifie concrètement la diversité, la multiplicité des communautés chrétiennes à travers le monde entier, et donc le fractionnement de l'unique troupeau en petits troupeaux, et l'exercice du ministère pastoral par de nombreux pasteurs. Qu'est-ce qui maintient l'Église **sainte dans** la faillibilité théologique et morale, et qu'est-ce qui la maintient **catholique dans** la diversité de ses communautés et la multiplicité de ses pasteurs ? En d'autres termes, qu'est-ce qui maintient l'Église **une** là où elle est théologiquement et moralement faillible, et cela signifie là où il y a une certaine diversité théologique et morale, là où il y a une diversité de théologies et d'options éthiques concrètes ? L'article VII parle de la diversité inévitable des traditions humaines, des rites et cérémonies tels qu'ils ont poussé dans des situations différentes, mais la diversité n'est pas seulement des spiritualités, elle est aussi des théologies et des attitudes concrètes.

La réponse à cette question est donnée par le pure et recte de l'article VII. Ce qui maintient l'unité de la sainteté et de la catholicité de l'Église, et cela signifie ce qui maintient l'Église **à la fois** sainte et catholique dans toute sa faillibilité et multiplicité, c'est la vérité. « Ad veram unitatem ecclesæ satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum. » La vérité est celle de la doctrine — et cela signifie de la prédication, puisque prédication et doctrine sont synonymes dans la Confession d'Augsbourg (cf. article V où le ministère ecclésiastique est défini comme ministerium docendi evangelii), de l'évangile et de l'administration des sacrements. L'Église est une comme sainte et catholique lorsqu'il y a un **consensus** sur ce qu'est la prédication de l'évangile et l'administration des sacrements. C'est la vérité qui fait que la sainteté n'est pas compromise par la faillibilité théologique et morale, et c'est elle qui fait que la catholicité ne devient pas la dissolution de l'Église par la multiplicité de ses membres et de ses pasteurs. C'est le consensus au-

tour de la vérité qui maintient l'unité de l'Église sainte et catholique.

La vérité est ainsi la vérité de la prédication de l'évangile et de l'administration des sacrements. L'Église est une comme sainte et catholique là où il y a consensus sur cette vérité-là. Un tel consensus ne peut être que doctrinal.

Il faut ici voir que la vérité de la prédication de l'évangile et de l'administration des sacrements, c'est le don du Christ qui s'y communique. La vérité, c'est le contenu de la prédication et de l'administration des sacrements, c'est le Christ lui-même. La vérité, c'est ainsi une personne. Cette personne qui se donne dans la Parole et les sacrements est la norme du consensus doctrinal. La prédication de l'évangile se fait « pure » et l'administration des sacrements « recte » là où c'est la prédication du don de Dieu en Christ et l'administration des sacrements comme don de Dieu en Christ. Et l'Église sainte et catholique est une là où ce don de Dieu en Christ est la seule norme de l'Église, étant son seul fondement qui la constitue et sa seule dynamique universelle. Le consensus doctrinal est ainsi consensus sur la vérité ou la norme ainsi définies.

Il ressort de là qu'il faut faire une différence entre la **doctrine** telle que nous venons de la définir comme doctrine exprimant la norme, et la **théologie**. Il y a une théologie luthérienne et une théologie réformée, une théologie barthienne et une théologie bultmannienne, une théologie romaine et une théologie orthodoxe, etc. Mais il n'y a qu'une doctrine chrétienne, celle qui définit la norme de l'Église comme norme de la prédication et de l'administration des sacrements. Entre les différentes théologies, il y a des différences de terminologie et de conceptualité, et cela provient du fait que toute théologie est conditionnée par le lieu culturel dans lequel elle s'élabore. Les différences ne sont pas divisantes pour l'Église une, si elles expriment la même doctrine. L'unité de l'Église ne tient pas à l'unité de la théologie, mais à l'unité de la norme, de la vérité. L'unité doctrinale est non l'unité des théologies, mais l'unité de la norme ; cette unité doctrinale n'exclut pas une pluralité théologique si, par théologie., nous entendons l'explicitation de la norme à propos des différents « loci » théologiques dans tel milieu culturel donné. Ce qui est dit de la différence des théologies, différence conciliable avec l'unité doctrinale qui est l'unité de la norme, vaut aussi, mutatis mutandis, pour les options éthiques différentes. L'unité de l'Église tient à l'unité doctrinale entendue comme l'unité de la norme.

C'est dire que l'unité de l'Église suppose le dialogue permanent (1) entre théologies et options éthiques différentes pour déceler derrière cette pluralité l'unité de la norme. Le dialogue entre Églises différentes et le dialogue à l'intérieur de chaque Église entre tendances

(1) Cf. à ce propos : R. PRENTER, **art. cit.**, p. 108 ss.

différentes est une exigence primordiale si chacune de ces Églises veut être elle-même partie de l'Église sainte et catholique. Car sans le dialogue et sans la question de vérité posée à soi-même et aux autres, l'Église perd la vérité. Elle institue alors une théologie et une option éthique comme seules normatives, elle lie donc la norme à une certaine expression de cette norme et se coupe alors de la personne vivante du Christ, unique norme de l'Église, à partir de laquelle toute théologie et toute option éthique doivent être continuellement jugées.

Là où les différences théologiques et éthiques impliquent une différence de la norme, là il y a hérésie. Là il n'y a plus l'Église sainte et catholique, même s'il y a encore des *vestigia ecclesiae*.

Mais il y a plus. La norme de la prédication et de l'administration des sacrements qu'est le Christ, le don de Dieu en Christ, a trouvé une expression écrite normative, à savoir la prédication apostolique tant dans son propre fondement scripturaire (l'Ancien Testament) que dans sa spécificité (le Nouveau Testament). Cette prédication dont la norme (la norme « matérielle ») est elle-même le Christ, est la norme « formelle » de la prédication de l'évangile et de l'administration des sacrements.

Il faut aussi définir l'unité par l'**apostolicité**. Le dialogue entre Églises et, à l'intérieur d'une même Église, entre tendances différentes, consiste dans le dialogue commun avec l'Écriture. C'est par ce dialogue que l'Église, dans toutes les Églises, croît dans son unité en Christ.

* **

L'unité de l'Église tient ainsi à sa sainteté, à sa catholicité et à son apostolicité. L'unité n'est pas une *nota ecclesiae* supplémentaire, mais elle est la *nota* fondamentale, celle qui est à la base de toutes les autres et qui s'exprime par toutes les autres. C'est l'Église sainte, catholique et apostolique qui est une, pas une autre. C'est dire que l'unité est liée trois fois au Christ, qui est, lui, le Saint de Dieu, les prémices de la nouvelle humanité et Celui dont l'Écriture rend témoignage. Le chemin de l'unité passe par ce triple attachement de l'Église au Christ.

C'est l'Église ainsi définie qui est envoyée au monde. La force missionnaire de l'Église tient à son rapport au Christ, à l'exclusivité de ce rapport (sainteté), au caractère englobant de ce rapport (catholicité) et à la normativité de ce rapport (apostolicité). Là où l'Église vit dans ce rapport au Christ selon les trois aspects indiqués, elle est l'humanité théonome dans le monde et, à ce titre, signe de salut.

L'Église est missionnaire là où elle croît dans son unité. Lorsque

les chrétiens et les Églises s'ouvrent les uns aux autres en vivant ensemble le rapport au Christ selon sa triple caractéristique à la fois comme don et comme exigence, l'hérésie dans l'Église et le sécularisme autour d'elle apparaissent comme des puissances vaincues dans leur erreur et comme des réalités assumées dans leur vérité.

Gérard SIEGWALT.