

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 13 (1963)
Heft: 3

Artikel: Ouvrages récents d'ecclésiologie catholique romaine
Autor: Allmen, Jean-Jacques von
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380795>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

OUVRAGES RÉCENTS D'ECCLÉSIOLOGIE CATHOLIQUE ROMAINE

HANS KÜNG : *Strukturen der Kirche*. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1962. 356 p. Collection « *Quaestiones disputatae* », 17.

Le dernier ouvrage de notre compatriote Hans Küng, professeur de théologie systématique à la Faculté de théologie catholique romaine de l'Université de Tubingue, me paraît d'une telle importance qu'il mérite d'être présenté en détail.

Il comprend huit chapitres d'inégale longueur.

Un premier chapitre (p. 11-18) situe la recherche qui va être faite. Le droit canon et l'histoire ecclésiastique ont beaucoup à dire sur ce qu'est un concile œcuménique. Mais la théologie systématique ? A-t-elle à dire sur ce sujet quelque chose qui l'engage vraiment ? Peut-elle s'exprimer sur la place et le rôle du concile œcuménique en tant qu'élément régulier des structures profondes, essentielles de l'Eglise ? *Quaestio disputata...* pour reprendre le titre de la belle collection où paraît l'ouvrage du professeur Küng. Comment y répondre ?

La réponse est double. L'Eglise est essentiellement « concile œcuménique par vocation et sur convocation divine » (chap. II, p. 19-24) : elle est ἡ μεγάλη καὶ ἀγία σύνοδος οἰκουμενική (p. 24). C'est à partir de cette assertion que toutes les structures de l'Eglise doivent être comprises. Mais (chap. III, p. 25-35), ce concile par vocation et sur convocation divine est représenté, récapitulé dans le « concile œcuménique sur convocation humaine » : « est enim oecumenicum concilium verissima Christi Ecclesiae ἀνακεφαλαίωσις » dira le canoniste C. Passaglia (cité p. 296). Un concile œcuménique sur convocation humaine n'est donc pas identique à l'Eglise, aussi les modes de sa représentativité peuvent-ils être très variés et l'ont-ils été au cours des siècles. Cependant il la représente vraiment et la résume vraiment, non dans le sens qu'il se substitue à elle ou qu'elle s'y retrouve comme par délégation, mais dans le sens qu'il en devient l'expression, l'illustration. Un « concile œcuménique sur convocation humaine » est donc ce qu'il prétend être dans la mesure où il exprime l'Eglise dans son ensemble.

Mais exprimera-t-il l'Eglise une, catholique, sainte, apostolique d'une manière qui emporte l'adhésion (chap. IV, p. 36-74) ? L'auteur reprend ici les quatre attributs de l'Eglise pour dire, à propos de chacun d'eux, en quoi un concile œcuménique peut l'exprimer d'une manière convaincante. *L'unité* se trouve exprimée de manière convaincante quand ce n'est pas une majorité qui l'emporte (l'Eglise n'est pas une démocratie !), mais quand la conscience de l'Eglise, quand la *κοινωνία* que fait naître l'Esprit saint peut manifester sa réalité. La *catholicité* ne se trouverait pas exprimée de façon convaincante « si toutes les Eglises particulières avec leur histoire et leurs traditions, avec leurs préoccupations et leurs misères, avec leurs critiques et leurs problèmes, avec leurs désirs et leurs requêtes ne pouvaient pas réellement se faire entendre au concile œcuménique sur convocation humaine, ou si une Eglise locale particulière imposait aux autres d'une manière totalitaire ses traditions, sa piété, ses doctrines, son droit » (p. 46). Le Deuxième Concile du Vatican n'est donc pas un concile œcuménique incontestable puisqu'il ne peut exprimer qu'une moitié de l'œcuménicité, encore qu'il soit réjouissant de penser que l'intention d'unité qui préside à ses sessions augmente, à longue échéance, les chances de son œcuménicité convaincante. La *sainteté* est représentée de manière convaincante quand « le concile accomplit la volonté du Père qui est aux cieux, quand il écoute le Christ Jésus qui parle à l'Eglise par l'Ecriture sainte, quand il est ouvert à l'Esprit saint qui souffle où il veut, et qui peut souffler en dehors des ministères institués » (p. 58 s.). Dans ce paragraphe, l'auteur établit en particulier la distinction entre l'Ecriture qui est Parole de Dieu, inspirée par l'Esprit, et les définitions conciliaires, faites non sous l'inspiration, mais avec l'assistance de l'Esprit, de sorte qu'elles ne sont pas des révélations, mais des attestations humaines de la Parole de Dieu. C'est pourquoi l'Ecriture est au-dessus des conciles, c'est pourquoi une définition conciliaire ne saurait être *norma normans*, mais seulement *norma normata*, p. 63 ss. En d'autres termes, la sainteté sera exprimée de manière convaincante si le concile se comporte de manière « évangélique », s'il cherche non pas à se mirer et à s'admirer lui-même, mais s'il cherche vraiment à exprimer ce « concile œcuménique sur convocation divine » qu'est l'Eglise, s'il renonce à être un défilé de l'Etat-Major de l'Eglise et une démonstration de pouvoir clérical, s'il refuse de ressembler à une assemblée de parti qui applaudit son chef ou à une assemblée d'actionnaires qui enregistre la gestion de son conseil d'administration, s'il sait s'en tenir à un minimum de directives pour encourager au maximum la liberté des évêques, des prêtres et des laïcs.

Après cet inventaire courageux, probe et clair des conditions auxquelles un concile œcuménique « sur convocation humaine » peut

exprimer de manière convaincante le concile œcuménique « sur convocation divine », c'est-à-dire l'Eglise de Jésus-Christ, l'auteur aborde le problème le plus délicat : comment un concile peut-il exprimer de manière convaincante l'*apostolalité* de l'Eglise ? D'où l'examen de quatre problèmes : celui du laïcat et de sa représentation au concile (chap. V, p. 75-104), celui du saint ministère comme élément de la structure de l'Eglise (chap. VI, p. 105-205), celui du ministère papal dans son rapport avec le concile (chap. VII, p. 206-308), et celui de l'inaffabilité (chap. VIII, p. 309-356).

H. Küng montre d'abord, à l'aide de l'histoire des conciles, que ceux-ci n'ont pas toujours été des assemblées exclusivement épiscopales, puisque des prêtres, des diacres, des laïcs — membres du peuple de l'Eglise ou chefs politiques — des femmes mêmes (l'impératrice Irène qui convoque et préside en partie le 7^e Concile œcuménique, à Nicée en 787) y ont participé et joué un rôle déterminant (Constance !). Le premier concile du Vatican a donc innové en réduisant presque totalement le rôle et la part du laïcat. Luther avait donc raison de rappeler à l'Eglise l'importance du sacerdoce universel : l'ecclésiologie ne doit ni ne peut se réduire à une hiérarchologie (p. 95). A cause du sacerdoce universel, parce que le laïcat fait partie de l'Eglise « concile œcuménique sur convocation divine », il n'y a pas de raison théologique de l'exclure du « concile œcuménique sur convocation humaine » ni non plus de ne pas lui donner dans ce concile voix délibérative. Toutefois — et c'est ce qu'il faut dire pour compléter et équilibrer la revendication de Luther — le « sacerdoce universel », c'est-à-dire le laïcat ne représente pas ni n'exprime à lui seul et suffisamment le peuple de Dieu. D'où la nécessité d'examiner les différents problèmes posés par le ministère dans l'Eglise.

A ces problèmes est consacré le chapitre VI du livre, chapitre sans doute le plus important au regard de l'état actuel des rapports entre protestants et catholiques romains (comme dans ses autres ouvrages, H. Küng converse plus directement avec les protestants qu'avec les orthodoxes). La Réforme, dit-il, s'est en somme jouée sur la manière d'exprimer de façon convaincante l'Eglise *apostolique*. Or cette apostolalité doit permettre de constater une congruence entre ce qui se dit, se célèbre, se fait dans l'Eglise et le témoignage apostolique. Un concile prouvera donc son apostolalité dans la mesure où il confesse ce qu'ont attesté les apôtres. En d'autres termes, l'Ecriture est la norme des conciles. Sur ce point, il n'y a rien à objecter du point de vue catholique romain aux revendications protestantes : il est même possible de les reprendre avec plus de vigueur encore qu'au XVI^e siècle. Mais — telle est la question qu'un théologien catholique romain doit poser ici à Luther et à ses adeptes : s'il est hors de doute que l'Ecriture est l'autorité qui doit commander dans un concile, y

a-t-il dans l'Eglise des autorités soumises à l'Ecriture et, si oui, quelle est leur autorité réelle ? En d'autres termes, la succession apostolique n'est-elle qu'une succession dans l'esprit, dans la foi, dans la confession des apôtres, n'est-elle pas aussi une succession dans leur ministère ? L'auteur soumet alors à un examen critique rigoureux, mais avec un *fair-play* qu'on ne peut qu'admirer, la réponse du luthéranisme naissant, pour montrer l'alternative dans laquelle Luther s'est trouvé en raison de l'attitude de l'épiscopat d'alors : ou bien une purification de l'Eglise en se passant des évêques, ou bien le maintien des évêques mais au détriment de l'urgente purification de l'Eglise (p. 122). Si Luther a préféré la Réforme à la forme traditionnelle de l'épiscopat, c'est qu'il ne pensait pas de ce fait supprimer le ministère institué par le Christ, mais seulement l'une des formes juridiques et sociologiques que ce ministère avait prise, au cours des siècles, sous la pression des traditions humaines. D'ailleurs, l'abandon de l'épiscopat n'était pas motivé théologiquement. Les luthériens se sont en effet déclarés disposés à reconnaître la forme épiscopale traditionnelle du ministère chrétien à condition que les évêques exercent vraiment leur ministère spirituel : qu'ils prennent soin de la prédication et du culte, qu'ils assurent la relève du clergé, qu'ils visitent les pasteurs, qu'ils président à la discipline, qu'ils convoquent et dirigent des synodes, qu'ils protègent et encouragent la vraie foi. Mais, demande H. Küng — s'il s'adressait aux réformés, la question devrait être nuancée — est-ce que les hésitations que l'on décèle sur ce point chez Luther, le fait aussi que dans les pays d'Allemagne le prince a pu prendre une telle importance dans la structure de l'*Eglise*, n'indiquent pas que, même s'ils se réclament, les luthériens et d'abord Luther lui-même ont mis en question la nécessité fondamentale du ministère pour la structure de l'Eglise, éblouis qu'ils étaient par la redécouverte du sacerdoce universel ? N'est-ce pas de cet éblouissement que proviennent les contradictions tellement profondes (p. 135 s.) que l'on découvre dans les doctrines « luthériennes » du ministère qui, les unes et les autres, de l'extrême gauche à l'extrême droite, en appellent avec bonne conscience au réformateur ? Et cet éblouissement n'a-t-il pas aveuglé Luther et ses adeptes au point qu'ils ont, sur la doctrine du ministère, été incapables de lire vraiment l'Ecriture ? Ces questions fondamentales étant posées, l'auteur écoute ce que les exégètes protestants disent aujourd'hui pour y répondre (p. 141-161). En fait il écoute surtout E. Käsemann (en particulier « Amt und Gemeinde im Neuen Testament », in *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Goettingen, 1960, vol. I, p. 109-134), parce que l'attitude de cet exégète lui paraît admirablement paradigmique. E. Käsemann, comme d'ailleurs d'autres tenants de l'école bultmanienne, ne sursautent pas quand ils rencontrent dans le

Nouveau Testament des éléments d'ecclésiologie « précatholiques » : ils ont en effet pris le parti de les écarter comme hétérogènes à l'Evangile. Ils peuvent donc les souligner, les valoriser avec beaucoup plus de liberté que les exégètes protestants qui les minimisent ou les taisent par crainte de perdre, devant l'Ecriture, leur bonne conscience confessionnelle. Or Bultmann, Käsemann, etc., ont démontré que certaines couches du Nouveau Testament fourmillent de « précatholicisme », en particulier en ce qui concerne la doctrine du ministère précisément. Que faire alors quand on est protestant ? Accepter ce « précatholicisme » parce que l'on reconnaît l'autorité de l'Ecriture — mais ne doit-on pas alors poursuivre, avec H. Schlier, jusqu'au catholicisme établi par Rome ? — ou le rejeter en prenant sur soi de discerner les esprits à l'intérieur même du Nouveau Testament, de trouver un canon à l'intérieur même du canon et donc de corriger le canon néotestamentaire en concentrant le kérygme, en le réduisant à ce qui paraîtra à l'exégète être le cœur de l'Evangile, par conséquent en choisissant (*αἵρεσις* !) un élément à l'intérieur du Nouveau Testament comme l'élément exclusif ? Mais alors pour aboutir à quoi ? « Le programme audacieux qui veut trouver un canon dans le canon veut du même coup être plus biblique que la Bible, plus néotestamentaire que le Nouveau Testament, plus évangélique que l'Evangile et même plus paulinien que Paul. L'intention, c'est une prise au sérieux radicale de la Parole de Dieu, le résultat, c'est une dislocation, une dissolution radicales » (p. 154). Après cette question à E. Käsemann, H. Küng se tourne vers l'« Erklärung zur apostolischen Sukzession » faite officiellement par le luthéranisme allemand (Informationsdienst der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, 1958, p. 4-13) pour enregistrer que, quand ce sont les Eglises qui parlent, les positions sont tellement rapprochées que des conversations ultérieures apparaissent pleines de promesses, surtout s'il était possible de faire comprendre que la théologie romaine ne veut pas d'une succession apostolique « mécanique », automatique, détachée de la Parole. Toutefois — H. Küng l'admet en réponse à l'étude d'Ed. Schlink, « Die apostolische Sukzession » (*Kerygma und Dogma*, 1961, p. 79-114, reprise dans *Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen*, Goettingen, 1961) — Rome doit aussi aux protestants une réponse sur la possibilité d'un ministère authentique, légitime et valide dans lequel on est introduit autrement que par l'ordination épiscopale ; or, estime l'auteur, cette possibilité ne saurait être exclue (p. 161-195). En fin de ce chapitre VI est abordé le problème de la représentation de l'Eglise locale auprès de l'Eglise universelle et de celle-ci auprès de celle-là, pour affirmer avec force que l'Eglise n'est faite ni des évêques seulement ni des laïcs seulement, et pour montrer dans quelle mesure les uns et les autres représentent l'Eglise (p. 195-205).

Le chapitre VII (p. 206-308) est consacré au ministère de Pierre dans la structure de l'Eglise, question cardinale pour l'unité chrétienne. Or « aucun ministère de l'Eglise ne se trouve influencé autant par sa propre tradition que précisément celui-ci, et il est très difficile de distinguer à son propos ce qui fait partie de son être et ce qui n'en fait pas partie » (p. 209). La tâche imposée dès lors à l'Eglise catholique romaine est de retrouver, dans sa foi et dans sa vie, une expression, une démonstration convaincantes de ce ministère qui, dit H. Küng, trouve sa raison d'être à fortifier les fidèles dans la foi, à manifester l'amour de Dieu et à avoir un souci pastoral pour l'unité chrétienne. Pour déblayer ce qui empêche d'aborder proprement et librement le problème de la papauté, l'auteur reprend de près, en dogmaticien, certains chapitres de l'histoire de l'Eglise : la primauté et ses limites selon le premier concile du Vatican (p. 210-228), la possibilité théologique et juridique d'une déposition du pape (p. 228-244), le décret « *sacro-sancta* » de la 5^e session du Concile de Constance qui affirme la supériorité du concile sur le pape (p. 244-262) et l'histoire de l'interprétation de ce décret dans la tradition ultérieure (p. 263-289) ; et il termine par une étude de ce qui, dans les droits actuels du pape est de droit humain seulement (p. 290-308).

Le dernier chapitre se devait, après ce qui précède, de répondre à la question de l'inaffabilité (p. 309-355). Il commence par relever la portée que la Réforme attribue aux premiers conciles œcuméniques (p. 309-317 : ce que l'auteur y dit de Calvin témoigne d'une si profonde volonté de comprendre que l'on espère bien que, dans ses ouvrages ultérieurs, il lui voudra plus d'intérêt qu'il n'a pu ou voulu le faire dans celui-ci). Ensuite il marque les limites de l'inaffabilité définie lors du premier concile du Vatican (p. 317-340), en commençant par montrer, contre l'objection de Karl Barth, comment et pourquoi aux yeux de l'Eglise romaine l'inaffabilité du pape ne compromet pas le fait que l'Eglise peut être interpellée du dehors par la Parole de Dieu, qu'elle n'est pas condamnée à un monologue. L'auteur reconnaît toutefois que sur ce sujet tout est loin d'être clair, même pour les membres de l'Eglise romaine (p. 340-355). Et il indique trois thèmes que, prudemment, patiemment et librement, il faudra oser explorer : celui des rapports entre l'autorité enseignante et la conscience personnelle, celui des rapports entre la foi et sa formulation, celui du dogme et de son « amélioration » possible.

Un tel livre ne saurait laisser indifférent, ne serait-ce que par l'exemple de bonne foi, de probité, de courage, de liberté et d'espérance qu'il donne sans jamais faiblir : quel adversaire fraternel et noble que H. Küng ! Adversaire vraiment ? Ce qui nous oppose n'est-il pas aussi et d'abord ce qui nous unit, et ceci n'est-il pas plus fort que cela ? C'est pourquoi, plutôt que d'entrer en conflit avec lui, on a

envie d'entrer en débat avec lui, entraîné par son espoir d'une réforme nouvelle qui, atteignant tous les chrétiens, rendrait possible l'unité de l'Eglise. Dans ce débat, bien des choses seraient à reprendre, à préciser. Il faudrait d'ailleurs aussi répondre aux questions qu'il nous pose, et ce ne serait pas toujours facile. Comment en particulier répondre au sujet de l'aveu de presque tous les exégètes protestants qu'il y a, en effet, dans le Nouveau Testament, tant et tant de textes auxquels le catholicisme (au sens large) se sent beaucoup plus apparenté que ne l'est le protestantisme : faut-il, à la Käsemann, disqualifier la canonité de ces passages pourtant « canoniques » pour faire l'économie d'une repentance et d'une réforme de notre Eglise, ou faut-il au contraire respecter leur canonité au risque de devoir « recatholiser » l'Eglise protestante ? Mais alors devra-t-on vraiment suivre E. Peterson, H. Schlier et les autres exégètes protestants qui sont devenus romains parce qu'ils ont respecté, en bons protestants, l'autorité du Nouveau Testament, ou pourra-t-on (ce que je crois) s'arrêter à ce prétendu « précatholicisme » (c'est-à-dire rester sur le terrain néotestamentaire) pour poser aussi bien au « protestantisme » qu'au « romanisme » de vraies questions à partir de là ? Il faudrait reprendre avec H. Küng la doctrine non pas luthérienne, mais réformée du ministère pour examiner si les questions qu'il pose au luthéranisme demeurent valables. Il faudrait éprouver honnêtement si un évêque qui cherche son apostolité dans sa dépendance de Rome se trouve, quant à l'épiscopalité authentique, aussi privilégié qu'il semble au regard d'un pasteur réformé. Il faudrait demander à H. Küng de faire la démonstration qu'un dogme promulgué par le pape dans son infaillibilité ne condamne pas l'Eglise au soliloque mais lui permet au contraire de répondre aux interpellations de la Parole de Dieu, attestée canoniquement dans les Ecritures et faisant face à l'Eglise. Il faudrait tout reprendre — et ce ne serait jamais ennuyeux — non pas nécessairement pour contester toujours, mais, souvent, pour voir comment traduire ce qui a été dégagé, pour l'appliquer concrètement à l'Eglise romaine et à la nôtre, et ainsi pour croître ensemble dans un souci exigeant de vérité et de charité.

L'Episcopat et l'Eglise universelle, ouvrage publié sous la direction de Y. CONGAR et B. D. DUPUY. Paris, Editions du Cerf, 1962, 831 p. Collection « Unam Sanctam », 39.

Il est frappant de voir que dans les recherches ecclésiologiques catholiques romaines récentes, le problème de l'épiscopat n'était abordé qu'avec grande prudence, par le biais de l'histoire surtout. Certes, les revues théologiques ne sont pas avares en articles sur le sujet, et la question est immanquablement à l'arrière-plan d'ouvrages

aussi notables que *Prêtres d'hier et d'aujourd'hui* (« *Unam Sanctam* », 28, Paris, 1954) ou que les *Etudes sur le sacrement de l'ordre* (« *Lex orandi* », 22, Paris, 1957). Le thème de l'évêque avait été récemment abordé aussi d'une manière heureuse, mais pour le grand public, dans le fascicule 8 des « *Cahiers de la Pierre-qui-vire* » : *L'évêque et son Eglise* (Desclée De Brouwer, 1955). J. Colson (*L'évêque dans la communauté primitive*, « *Unam Sanctam* », 21, Paris, 1951) et J. P. Torell (*La théologie de l'épiscopat au premier Concile du Vatican*, « *Unam Sanctam* », 37, Paris, 1961) pour leur part l'avaient abordé dans une optique précise et limitée, mais il faut reconnaître que sur ce point, les anglicans (K. E. Kirk, G. Dix, K. M. Carrey, etc.) et les luthériens allemands (E. Benz, P. Brunner, H. Dombois, etc.) avaient été plus actifs. Désormais, par l'ouvrage signalé ici, certains des meilleurs théologiens catholiques romains — Y. Congar, G. Defaifve, J. Lécuyer, K. Rahner, O. Rousseau, G. Thils et plusieurs autres — offrent aux ecclésiastiques ce qu'il n'est pas exagéré de saluer comme une véritable somme sur la doctrine de l'épiscopat, et aux chercheurs un instrument de travail dont on ne saurait assez souligner l'importance, le niveau et la valeur. L'ouvrage comprend cinq parties, dont toutes sauf une contiennent des contributions historiques et systématiques, le souci systématique primant d'ailleurs clairement. La première partie cherche à situer l'épiscopat dans sa fonction ministériale par rapport au Christ, l'évêque de nos âmes (p. 31-132). La seconde, la seule où l'on regrette l'absence d'un travail systématique, situe les évêques par rapport aux apôtres (p. 135-221). La troisième partie, qui porte sur les rapports entre l'épiscopat et le peuple de Dieu, se subdivise en trois sections : une première qui décrit le ministère de l'évêque au sein de l'Eglise universelle, une seconde qui décrit ce ministère au sein de l'Eglise particulière dans laquelle l'évêque représente le Christ (si l'on se réjouit de trouver ici une étude remarquable de Mgr Elchinger sur l'évêque, ministre de la Parole, on regrette de n'en pas trouver sur l'évêque président de l'assemblée liturgique et garant de son ecclésialité), et une troisième, fort intéressante, sur la collégialité épiscopale (p. 227-535). La quatrième partie, elle aussi subdivisée en trois, situe l'une par rapport à l'autre la primauté et l'épiscopat, et intervient donc très directement dans les préoccupations du second Concile du Vatican. Elle le fait, bien sûr, sur la base des débats et des définitions de 1870, sur la base aussi — contribution fondamentale de Dom Rousseau — de la fameuse déclaration faite en 1875 par l'épiscopat allemand pour protester contre la thèse de Bismarck qui voyait dans les décisions vaticanes une dégradation des évêques faisant d'eux, par rapport au pape, ce que les curés de paroisse sont, traditionnellement, par rapport à leur évêque (p. 541-736). Enfin, la dernière partie contient des

recherches sur la théologie de l'épiscopat, d'une part à l'aide d'un examen minutieux des prières d'ordination, d'autre part à l'aide des orientations actuelles de la théologie catholique romaine (p. 739-811). On est reconnaissant pour ce livre qui va, sur de nombreux points, alimenter aussi les débats interconfessionnels d'une manière positive. La question majeure qu'il me paraît poser (outre, bien sûr, celle des rapports entre la primauté du pape et la pleine apostolique du ministère épiscopal, question loin d'être résolue encore) est la suivante : le fait que, par consensus généralisé, le sacerdoce passe pour primer l'épiscopat — « un évêque est ... un *prêtre* » (p. 782) — n'altère-t-il pas toute la doctrine de l'épiscopat telle qu'elle se prépare déjà et se structure aux temps apostoliques ? Ce qui prime, n'est-ce pas justement l'épiscopat, c'est-à-dire le fait qu'un homme, à la suite des apôtres, est chargé de représenter, dans une congrégation chrétienne locale, l'*ἐπισκοπή*, la visitation et donc la présence du Seigneur lui-même ? Ce qui permet de distinguer nettement l'épiscopat du presbytérat (qui n'est pas un « sacerdoce »), même si par la suite les exigences de la vie et de l'unité de l'Eglise motiveront une « épiscopali-
sation » grandissante des presbytres ; mais ce qui permet peut-être aussi d'aborder dans une perspective renouvelante la terminologie sacerdotale qui, si rapidement, exprimera le ministère : l'évêque n'est pas sacrificateur parce qu'il célèbre une messe médiévale, il est *souverain-sacrificateur* parce qu'il atteste, dans l'assemblée liturgique qu'il préside et qualifie, la présence du Christ *ἀρχιερέως*. Cent autres questions surgissent d'ailleurs. Elles soulignent l'importance de cet ouvrage qui excite la discussion d'une manière qui fera avancer les problèmes.

ULRICH VALESKE : *Votum ecclesiae*. München, Claudius Verlag, 1962,
1^{re} partie 253 p., 2^e partie 210 p.

Le « *votum ecclesiae* », que l'on pourrait peut-être rendre par « nostalgie pour une Eglise », est l'un des faits marquants de l'existence théologique d'aujourd'hui. Cette nostalgie se heurte certes aux barrières confessionnelles, mais ne se laisse pas décourager pour autant, consciente qu'elle est du surprenant parallélisme des questions et souvent des réponses qui sont formulées et données de part et d'autre de ces barrières : ce parallélisme en effet, s'il se confirme et se renforce, finira bien par faire céder des habitudes, des méfiances, des orgueils pour permettre une recherche commune, interconfessionnelle, des données de l'ecclésiologie chrétienne. Tant se fait déjà dans ce sens. La première partie du livre d'U. Valeske s'inscrit dans la préparation à l'actuel Concile du Vatican, et expose le renouveau de

l'ecclésiologie romaine et les débats nés à l'intérieur de l'Eglise romaine à la suite de ce renouveau. Ce qui est particulièrement intéressant, c'est que ces débats sont rapportés avec en arrière-plan les débats analogues qui se poursuivent dans les Eglises non romaines : sur l'insuffisance des ecclésiologies confessionnelles traditionnelles, sur les dimensions (céleste, préexistante, cosmique, eschatologique) de l'Eglise, sur sa visibilité, sur les rapports entre la nature et la structure de l'Eglise et les limites du droit ecclésiastique, sur l'aspect socio-logique de l'Eglise et sur sa portée sotériologique, sur la possibilité d'une repentance de l'Eglise, sur l'Eglise « corpus Christi mysticum », etc. Mais l'intérêt de l'ouvrage ne s'arrête pas là. Il est encore, et très particulièrement, dans la seconde partie qui rassemble et classe plus de 6600 titres en une monumentale « bibliographie ecclésiologique interconfessionnelle », preuve évidente de la réalité d'un « votum ecclesiae » dans la chrétienté contemporaine. Ces titres sont classés selon 24 têtes de chapitre, ceux-ci étant subdivisés à leur tour en sections et paragraphes. La consultation de ce trésor bibliographique est donc facile. Les ouvrages sont classés selon l'année de leur publication (en général, la bibliographie comprend les titres marquants d'avant 1940, et cherche à être complète de 1940 à 1961), les auteurs catholiques romains (et parfois orthodoxes) étant distingués des autres. Quand un livre a donné lieu à des recensions théologiquement importantes, elles sont signalées ; souvent, la bibliographie mentionne aussi si un ouvrage a été traduit. Même si ici ou là, bien rarement pourtant, un titre recherché manque, même si, bien rarement aussi, on trouve une légère inexactitude (le P. le Guillou s'appelle régulièrement le Gouillou !), ce qu'on vient d'en dire montre qu'il s'agit d'un ouvrage de base qui va très rapidement s'imposer, tant il rendra service aux ecclésiologues.

Diaconia in Christo, Über die Erneuerung des Diakonates, herausgegeben von KARL RAHNER und HERBERT VORGRIMLER. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1962, 646 p. Collection « Quaestiones disputatae », 15/16.

On sait que depuis un certain nombre d'années le problème du renouvellement du diaconat se pose avec une certaine urgence dans l'Eglise romaine, d'abord pour une raison pratique : les prêtres de paroisse ne sont pas assez nombreux pour satisfaire aux tâches qui les appellent ; ensuite pour une raison doctrinale, puisqu'on se demande s'il était légitime de laisser s'atrophier presque complètement l'un des ministères qui fait partie, dès la plus haute antiquité, de la structure hiérarchique de l'Eglise, et si le moment n'est pas venu

de revaloriser ce ministère. Ce sont ces deux raisons qui sont à l'origine et à la base de l'important ouvrage collectif que nous signalons et recommandons ici aux théologiens et aux hommes d'Eglise protestants qui rencontrent des questions tout à fait semblables, et tout aussi « disputées » que leurs collègues catholiques romains. L'ouvrage comprend trois parties. Une première (« *Der Diakon in Geschichte und Gegenwart* », p. 3-201) sur l'histoire du diaconat et sur la manière dont il est exercé actuellement, en particulier dans les Eglises d'Orient et dans les Eglises de la Réforme (p. 190-201, contribution de H. Krimm, professeur de théologie pratique à la Faculté de Heidelberg). Cette première partie contient certainement le relevé le plus complet et le plus sérieux que, sur ce sujet, l'on peut trouver aujourd'hui. La deuxième partie, plus brève (p. 205-339) aborde la théologie du diaconat dans la perspective de son renouvellement. Cette deuxième partie contient, entre autres, une « théologie du dianonat » du bénédictin belge A. Kerkvoorde. La robustesse, la franchise et la science de cette contribution donnent à l'ensemble de l'ouvrage une base systématique très solide et une référence très sûre pour juger des projets que l'on fera pour renouveler le diaconat, pour juger en particulier de la troisième partie, la plus longue (p. 343-620) qui rassemble vingt-quatre contributions sur les tendances et les possibilités pratiques d'un renouvellement du diaconat. On trouve là un panorama complet, qui va des solutions proposées en Europe (Allemagne, France, Pologne, Italie, Portugal, Scandinavie) à celles proposées dans les pays de mission ou en Amérique latine, qui aborde le problème des rapports entre le diaconat et le laïcat, celui des tâches diaconales des religieux, celui de la formation des diacres et de leur vie spirituelle, etc. En fin de volume, avant les index, on trouve une bibliographie très complète de la littérature catholique romaine, orthodoxe et protestante consacrée au problème du diaconat et de la diaconie (p. 621-634). Cet ouvrage n'est pas intéressant seulement pour savoir comment l'Eglise romaine aborde un problème concret et urgent de théologie pratique. Il me paraît avoir pour nous aussi — en plus de la richesse de son contenu — un double intérêt, méthodologique et ecclésiologique. Méthodologiquement, ce gros volume est un exemple décidément convaincant du fait que pour faire une théologie pratique valable, il importe de l'appuyer sur des recherches exégétiques, historiques et dogmatiques approfondies. De toutes les disciplines théologiques c'est celle qui, le moins, peut se suffire à elle-même. Ecclésiologiquement, *Diaconia in Christo* montre l'avantage que l'Eglise peut trouver à ranimer des ministères, même atrophiés, qui sont constitutifs de sa structure, pour les adapter à la situation actuelle, plutôt que d'inventer des ministères nouveaux. En d'autres termes, cet ouvrage nous donne une leçon bienvenue sur les possibilités de respecter les

ministères traditionnels au gré des formes diverses de leur application historique, et par conséquent sur le danger qu'il y a à inventer des ministères nouveaux, sans attaches profondes avec les structures essentielles de l'Eglise. Une chose encore m'a frappé : la presque totale absence du problème de la diaconie féminine. A part les quelques mentions historiques inévitables sur le ministère des diaconesses, on ne trouve guère qu'un prêtre polonais qui en parle positivement, demandant d'ailleurs qu'il soit revêtu par des religieuses (p. 445 s.). Un Allemand, lui, estime qu'il sera bientôt temps de voir si et dans quelle mesure ce ministère devrait être ranimé. Il pense cependant que si la discussion, sur ce point, n'est pas encore vraiment réamorcée, c'est qu'il importe de commencer par recueillir des expériences au sujet du diaconat masculin (p. 430). Ici, le problème se pose donc d'une manière différente dans l'Eglise romaine que dans la nôtre.

ANDRÉ TURCK : *Evangélisation et catéchèse aux deux premiers siècles*. Paris, Editions du Cerf, 1962, 163 p. Collection « Parole et Mission », 3.

Ce bon petit ouvrage, extrait d'une thèse de doctorat d'un vicaire de paroisse, fait un inventaire soigneux de ce que les documents chrétiens des deux premiers siècles de notre ère permettent de dire sur la catéchèse (régulièrement pré-baptismale ?), et il le fait dans une confrontation constante et approfondie avec les historiens du christianisme naissant qui se sont spécialement occupés du problème, d'Alfred Seeberg à O. Cullmann, J. N. D. Kelly, G. Bardy et surtout E. G. Selwyn (il manque K. Stendhal, *The school of St. Matthew*, 1954, et il n'a pas pu être tenu compte de B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, 1961). L'auteur arrive à la conclusion que primitive-ment, la catéchèse comprenait deux parties, l'une morale, reprise du judaïsme (« les deux voies ») qui sera christianisée surtout par saint Jean, l'autre dogmatique et plus spécialement christologique (voir le bon passage sur le kérygme primitif, p. 49 ss.). Cette juxtaposition des deux parties cessera bientôt pour donner lieu à une matière catéchétique unifiée — encore que variable dans la formulation — étonnamment fidèle au programme catéchétique d'Héb. 6 : 1 ss., et surtout fondamentalement christocentrique. La lecture de cet ouvrage est particulièrement intéressante aujourd'hui où il s'agit aussi, en catéchèse, de préparer des hommes et des femmes à la vie chrétienne dans un monde où ils seront minoritaires et peut-être menacés à cause de leur foi. On soulignera à ce propos les deux constantes de la catéchèse primitive : la christocentricité doctrinale et la grande importance donnée à la transformation morale qu'implique la foi. Ce

deuxième point mériterait d'être médité aussi sérieusement que le premier par l'Eglise d'aujourd'hui, si désireuse de rayonner dans le monde et si rétive à trouver une chance de rayonnement dans l'exercice des bonnes œuvres (cf. Mat. 5 : 16).

LOUIS BOUYER : *Le Rite et l'Homme*. Paris, Editions du Cerf, 1962, 305 p. Collection « Lex orandi », 32.

Dans cet ouvrage fort notable qui vient d'enrichir l'excellente collection « Lex orandi », l'oratorien Louis Bouyer cherche à décrire, à justifier et à limiter l'enracinement de la religion chrétienne dans l'humanité en général. Il aborde donc un problème important puisqu'il est indéniable que la foi et la vie chrétiennes s'expriment en bien des points selon des schèmes et avec des moyens qu'on trouve aussi dans d'autres religions. Quel est la valeur et le sens de cet apparentement dû au fait que la Parole a vraiment été faite *chair*, et quelles en sont les limites, dues au fait que c'est la *Parole*, libre et souveraine, qui a été faite *chair* ? Après avoir résumé les données les plus récentes de l'histoire des religions et de la psychologie des profondeurs, l'auteur traite de problèmes plus directement rattachés à la liturgique chrétienne : problème de la parole (chap. 4 et 7), problème des sacrements (chap. 5, 6 et 8), problème de l'espace (chap. 9, excellent) et du temps sacrés (chap. 10, trop succinct). Ici ou là un peu rapide ou même superficiel, cet ouvrage me paraît utile parce qu'il pose bien les deux questions suivantes. Une question à Bultmann tout d'abord et à son programme de démythisation de la « religion » chrétienne : étant donné que l'histoire des religions montre que le mythe est très régulièrement un correctif qui combat la chute de la religion dans la magie, étant donné surtout que la psychanalyse a démontré à l'envi que l'homme moderne n'est pas aussi démythisé qu'on le prétend mais qu'il est bien plutôt un mythomane refoulé, ne faut-il pas libérer l'homme moderne de ses refoulements en lui donnant, dans l'Eglise, un endroit où il puisse se retrouver en plénitude, et aussi en plénitude *religieuse* ? Si des questions explicites sont posées à Bultmann en fin de volume seulement, elles sont constamment sous-entendues. La seconde question posée par cet ouvrage est plus générale. Elle surgit en somme chaque fois que le thème de cette étude est abordé : pourquoi les hommes ont-ils tué le Christ s'il est celui qui leur apporte leur propre plénitude ? Pourquoi cette espèce de suicide de l'humanité au moment de la condamnation à mort du Christ ? Il faut avoir répondu à cette question pour parler valablement du cheminement qui permettra d'arriver à l'indéniable métamorphose ou transfiguration de la religion de l'homme naturel dans

la foi et la vie chrétiennes, car on appellera alors que ce cheminement implique le baptême ou du moins — pour les choses — un mouvement parallèle à celui du baptême. Certes, il y a perdurance de l'identité chez le baptisé entre l'avant et l'après de son baptême (c'est pourquoi la foi est comme un pardon et un exaucement des pré- et non-chrétiens) ; seulement si celui qui ressuscite du baptême est le même — mais transformé ! — que celui qui était descendu dans le baptême, cette immersion l'a tué, il a dû se renier et renoncer à trouver ailleurs qu'en Christ ce qui le justifie. Or c'est ce moment d'autorenier qui, si souvent, me paraît escamoté dans les ouvrages qui situent le christianisme dans le contexte religieux de l'humanité, et ce reproche n'est pas sans atteindre aussi le livre mentionné ici, malgré les efforts consciencieux de l'auteur pour n'y pas prêter le flanc. Un exemple : il estime qu'il faut s'inspirer des Pères « qui n'ont jamais admis les symbolismes liés à des cultes païens aussi longtemps que la spécificité du culte chrétien ne s'était pas exprimée d'une façon suffisamment claire et assimilée, dans la civilisation gréco-romaine, pour que ses dépouilles pussent tomber entre les mains des chrétiens sans risquer l'équivoque » (p. 294). Cela rappelle cette loi israélite selon laquelle les membres du peuple élu pouvaient épouser des femmes prises à la guerre, à la condition qu'elles se rasent les cheveux et se coupent les ongles (Deut. 21 : 12 ss.). Si souvent, l'Eglise s'est contentée, pour s'assimiler tel élément des religions naturelles, d'un coup de tondeuse et de ciseaux, plutôt que d'une mise à mort, d'une renonciation parallèle au baptême. Or les ongles repoussent, et les cheveux aussi... Surgit alors une autre question, complémentaire : les risques provenant de l'indispensable christianisation du monde par laquelle et dans laquelle aussi se prépare la venue du Royaume, c'est-à-dire les risques d'altération de l'Evangile par son expansion dans le monde et par les rencontres qu'il y fait, ne nécessitent-ils pas, sous la nouvelle alliance aussi, l'existence de prophètes qui rappellent l'Eglise à l'exclusivité de l'obéissance qu'elle doit à son Seigneur ?

Y. M. J. CONGAR : *Sainte Eglise*, Etudes et approches ecclésiologiques. Paris, Editions du Cerf, 1963, 720 p., Collection « Unam Sanctam », 41.

Au moment de corriger les épreuves de cette chronique d'ecclésiologie catholique romaine, je reçois le dernier volume du P. Congar. Je voudrais le signaler sans plus attendre.

Cet ouvrage rassemble la plupart des études et articles d'ecclésiologie que le savant dominicain a publiés depuis trente ans, et qui étaient dispersés dans des revues ou des *symposia* souvent difficiles à

atteindre. Le classement systématique plutôt que chronologique de ces études donne à l'ouvrage la forme de ce que l'on pourrait presque appeler un traité : traité sur les attributs, sur les ministères, sur les membres de l'Eglise, traité aussi sur les rapports entre l'Eglise et le monde et sur la tâche de l'Eglise dans le monde. Une partie spéciale est réservée aux admirables chroniques d'ecclésiologie du P. Congar, qui permettent de voir renaître et s'affirmer un thème de réflexion tellement important pour l'unité chrétienne, tellement important surtout pour une nouvelle prise de conscience de la foi même en Jésus-Christ.

Un premier coup d'œil sur l'ouvrage fait encore mesurer le rôle que le P. Congar a joué personnellement pour soutenir et approfondir cette prise de conscience : il est tellement grand qu'il lui a mérité une reconnaissance respectueuse et fraternelle de ceux qui, dans quelque confession que ce soit, luttent, souffrent et prient pour que « traluise » (comme disent les vigneron vaudois) le plus possible, dans les congrégations chrétiennes dispersées par le monde, la face de l'épouse immaculée du Christ.

JEAN-JACQUES VON ALLMEN.