Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 14 (1964)
Heft: 6

Artikel: Point de vue sur le concile du Vatican II
Autor: Roux, Hébert
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380825

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: 09.01.2026

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

POINT DE VUE
SUR LE CONCILE DU VATICAN II

On me demande de « préciser les dominantes d'une position réformée » devant l'événement que constitue le Concile du Vatican II et plus particulièrement devant les perspectives œcuméniques qu'il comporte.

La tâche est difficile, d'abord parce que le Concile est loin d'avoir achevé son œuvre ; ensuite parce que la place que tiennent dans ses travaux les préoccupations œcuméniques et leurs incidences, à la fois intérieures et extérieures à l'Eglise romaine, demeurent encore à l'heure actuelle choses délicates à apprécier et à définir. Mais surtout, disons-le sans ambages, il conviendrait au préalable de bien s'entendre sur ce que l'on tient comme « position réformée », étant donné la diversité souvent discordante des réactions du protestantisme devant l'événement conciliaire. Il ne saurait être question d'en faire l'inventaire, mais on peut avancer sans trop de chances d'erreur que ces réactions, quelles que soient leurs motivations, s'étendent d'une indifférence voire d'un scepticisme total à une espérance souvent superficielle et naïve. Nous ne chercherons pas à nous situer dans un juste milieu, comme pour éviter le double reproche souvent entendu d'optimisme ou de pessimisme ; nous voudrions simplement, sans prétendre soutenir une thèse, conserver à nos remarques un caractère relatif et provisoire, que suppose nécessairement l'analyse d'un événement en cours, en soulignant au passage les points qui nous paraissent s'offrir à l'attention et à la réflexion théologique des Eglises de la Réforme. Il appartiendra au lecteur de juger si, ce faisant, nous avons su garder une position authentiquement réformée.

Il se pourrait bien d'ailleurs que notre refus de définir au départ une « position », à partir de laquelle nous porterions des jugements sur le Concile, fût la seule position légitime, précisément du point de vue de la doctrine et de l'attitude *réformées*. Ce refus n'est-il pas en effet commandé par le primat de la Parole de Dieu elle-même, comprise non seulement dans son sens théologique comme

autorité dogmatique et critère de toute vérité de foi, mais encore dans le sens de son actuelle efficacité et de sa liberté souveraine comme puissance de régénération et de résurrection de toute institution d'Eglise, même défigurée par le péché de l'homme ? Si nous affirmons notre foi en la Parole de Dieu, c'est que nous croyons en sa propre puissance réformatrice lorsqu'elle est entendue dans l'Ecriture Sainte sous la conduite de l'Esprit Saint ; nous renonçons par là même à faire du primat de la Parole de Dieu un « principe » dont les Eglises de la Réforme auraient le *monopole* et nous possédons par là même le critère par excellence de toute réforme, un critère objectif et vraiment universel qui ne laisse en rien préjuger de ses applications ou des limites qu'on pourrait lui assigner.

A partir de là, le Concile romain, avec toute sa problématique, peut et doit être abordé par celui qui se réclame du primat de la Parole de Dieu, sans autre arrière-pensée que celle d'une attention précise à toute *possibilité* d'action imprévisible et souveraine de sa libre grâce. Le Concile devient alors pour l'observateur, au-delà de toute impossibilité humaine et de toute logique interne de l'institution, précisément *un événement possible dans une institution qui apparemment le rend impossible.*

I. Le Concile comme événement dans l'institution romaine

Si l'on peut juger des Conciles antérieurs avec le recul du temps et en faire l'histoire à l'aide des documents et des témoignages, il n'en va pas de même pour celui du Vatican II, dont nous sommes les contemporains. Pour longtemps encore sans doute, il faudra se contenter à son sujet d'observations et de témoignages partiels et provisoires, qui serviront peut-être un jour à en écrire l'histoire. Mais le privilège du témoin contemporain de l'événement est sans doute de le vivre dans sa réalité et sa complexité vivantes. Alors même qu'il se présente en continuité historique avec tous les autres Conciles, celui-ci porte en lui-même quantité de possibilités, de tensions et de signes caractéristiques qui, même diversement interprétés, permettent d'en apercevoir sur le moment des aspects en quelque sorte « existentiels », que l'historien plus tard aura quelque peine à reconstituer. Ce qui aujourd'hui apparaît en pleine lumière ou décisif deviendra obscur ou secondaire, de même que certains facteurs qui échappent aux contemporains seront connus de l'histoire.

C'est en tenant compte de cette perspective qu'il vaut la peine de s'arrêter à ce qui, dans ce Concile, apparaît à l'heure actuelle comme événement sans précédent.

a) C'est le premier Concile convoqué à l'initiative d'un pape depuis la promulgation du dogme de l'infaillibilité pontificale. Une fausse interprétation de ce dogme laissait croire qu'il conférait au pape un « pouvoir » le dispensant désormais de l'appui d'un Concile. A cet égard, les mobiles auxquels le pape Jean XXIII a cédé sont difficiles à évaluer. Il est probable qu'il restera seul devant l'histoire responsable de cette initiative, même si elle était inspirée par une profonde intuition de l'attente et des besoins de son époque. La surprise et la résistance même que l'idée seule en rencontra au départ, le scepticisme ou l'appréhension qu'elle suscita dans beaucoup de milieux catholiques, n'ont d'égal que l'enthousiasme qu'elle souleva par la suite. C'est à cet enthousiasme que l'on doit sans doute l'impression d'optimisme que laissa la première session et le style que lui imprima avec chaleur et jeunesse de cœur ce pape pourtant près de sa fin. Le choc psychologique et spirituel de la personnalité de Jean XXIII a certainement joué un rôle prépondérant en amorçant un mouvement de transition, voire une sorte de mutation que l'on n'osait imaginer au sein de l'Eglise catholique elle-même. C'est à lui que revient en particulier le mérite et la responsabilité d'avoir donné, de façon conjointe, au Concile la double consigne du *renouveau* interne de l'Eglise catholique et de la recherche de l'*unité* des chrétiens.

b) Il faut retenir en second lieu que ce Concile est encore le premier qui réalise une aussi large participation de l'épiscopat romain. En tant qu'assemblée, il offre une image très complète de la catholicité romaine dans sa diversité ethnique et géographique tout autant que spirituelle et théologique. Comme tel, il constitue aussi, pour les participants eux-mêmes, une expérience sans précédent. L'événement conciliaire, en tant qu'expérience vécue par des hommes, à travers eux et entre eux, offre un vaste champ de possibilités imprévisibles, la principale étant peut-être que l'épiscopat, ordinairement exercé dans la dispersion et réduit souvent, comme principe de gouvernement, à une notion assez abstraite ou rétrécie, prend soudain corps et figure et s'incarne en une assemblée prenant conscience de son autorité, en même temps que de sa responsabilité pastorale et doctrinale commune. Même si l'on rejette, comme l'a fait la Réforme au XVIe siècle, la *légitimité* de l'épiscopat monarchique selon la doctrine traditionnelle de la succession apostolique romaine, on ne saurait contester au plan de l'expérience la signification spirituelle d'une assemblée, réunie au nom de Jésus-Christ, et invoquant chaque jour l'assistance du Saint-Esprit. En se réunissant en Concile, sans que rien parût l'y contraindre, l'Eglise romaine s'est en quelque sorte embarquée dans une aventure spirituelle (catastrophique pour

les uns, exaltante pour les autres) ; elle a pris un risque, celui de se voir peut-être, comme Pierre lui-même, conduite un jour où elle ne voulait pas aller !

Deux exemples de ce caractère imprévisible du Concile sont fournis dès la première session. Le premier est la façon dont l'Assemblée conciliaire traduisit d'abord son indépendance à l'égard de l'administration de la Curie romaine en modifiant la procédure de nomination des Commissions, et surtout en refusant après débat de prendre en considération les schémas rédigés par la Commission théologique préparatoire et qui furent renvoyés pour refonte ou révision soit à la Commission conciliaire, soit à la Commission ad hoc où siègent des représentants du Secrétariat pour l'union des chrétiens. Ce fut le cas pour le *De fontibus revelationis*, le *De Ecclesia* et le *De beata virgine Maria* et enfin le *De Unitate Ecclesiae*. Le deuxième exemple est constitué par l'importance prise dès le début du Concile par le Secrétariat pour l'union des chrétiens, élevé au rang de Commission conciliaire, et les répercussions de la présence du groupe des observateurs. Nul ne prévoyait au départ que les choses se passeraient ainsi ni que l'ouverture œcuménique annoncée prendrait de façon si concrète une allure de dialogue et de recherche dans des voies nouvelles.

Dans l'un comme dans l'autre cas, il semble bien que l'événement ait dépassé les attentes et que la chose ait été ressentie à Rome comme une authentique manifestation de l'Esprit Saint.

c) Un troisième aspect caractérise encore ce Concile : c'est le changement notable d'attitude, sinon encore de doctrine, qu'il manifeste à l'égard des « frères séparés » et de la façon de comprendre le retour à l'unité.

Il n'y a aucun doute que, sur ce point — et ce n'est pas le seul — l'existence du mouvement œcuménique et le travail accompli par le Conseil œcuménique des Eglises depuis un quart de siècle, ont exercé sur la préparation, la convocation et les travaux du Concile une très réelle influence. Si l'on observe l'évolution suivie au sein du catholicisme depuis l'encyclique *Mortalium animos* de 1928, jusqu'à la création du Secrétariat pour l'Unité, coïncidant avec l'annonce du Concile, l'envoi d'observateurs à New-Delhi et à Rome, on est dans l'obligation de reconnaître qu'un nouveau climat est en train de s'instaurer dans l'histoire des relations de l'Eglise romaine avec les autres grandes confessions chrétiennes. On peut naturellement interpréter ce changement dans des sens très différents : on peut n'y voir par exemple qu'une entreprise spectaculaire pour tenter de reconquérir une sorte de leadership dans une chrétienté défaite et minoritaire ; on peut estimer que l'Eglise romaine entend sortir

de sa solitude pour mieux opérer une habile et pacifique absorption des communautés dissidentes ; on peut y voir encore le fruit ou les incidences au niveau de la hiérarchie d'une patiente et parfois douloureuse recherche théologique entreprise par les pionniers de l'œcuménisme catholique, ou une attention plus sérieuse à l'égard des problèmes humains que pose l'existence hors de Rome de vastes fractions du peuple chrétien. Mais, quelles que soient les explications que l'on donne, on ne saurait nier le fait que l'on assiste aujourd'hui à la naissance d'un mouvement œcuménique au sein même de l'Eglise romaine qui cherche à en définir les principes et à en mesurer les incidences sur sa propre ecclésiologie ; car ce fait coïncide précisément dans ce Concile avec une réflexion en profondeur sur la doctrine de l'Eglise.

Or il est indéniable, à cause même de la grande nouveauté d'une réflexion sur un pareil sujet pour la plupart des Pères du Concile, que l'on voit se dessiner des lignes de recherche assez diverses et même divergentes quant à la *doctrine de l'unité* elle-même.

Il importe ici de distinguer entre le cheminement du mouvement œcuménique et sa prise de conscience *dans* le Concile et la recherche entreprise depuis une génération par les théologiens catholiques, recherche à laquelle des hommes comme le R. P. Congar ont voué leurs forces et leur vie. Que l'œcuménisme catholique, né de la vocation de certains hommes considérés comme des précurseurs [1], ait joué un rôle essentiel dans la prise de conscience œcuménique du Concile, on ne peut l'ignorer. Mais ce qui nous importe avant tout, c'est de discerner dans le Concile lui-même les marques et les orientations de cette ouverture œcuménique.

A l'heure actuelle le traité *De Oecumenismo*, pris en considération dans ses trois premiers chapitres, subit une nouvelle rédaction tenant compte des nombreux amendements proposés lors de la deuxième session et par la suite. Il est donc trop tôt pour en faire une analyse sérieuse. Mais certains signes, disons aussi certains *actes* conciliaires, témoignent déjà d'une évolution certaine.

1. Il y a d'abord la substitution à l'expression habituelle de « frères séparés » de celle de « frères en Christ » ou « baptisés dans le Christ ». Cela suppose que, dans les années à venir, l'ecclésiologie romaine devra préciser et approfondir sa réflexion sur le baptême

[1] Voir sur les origines de l'œcuménisme catholique et ses combats, l'émouvant et sobre témoignage que constitue la préface de *Chrétiens en Dialogue* du R. P. CONGAR, « Unam Sanctam », n° 50. Texte publié dans les *Informations Catholiques Internationales*, n° 217 (1er juin 1964).

et le « membre d'Eglise » [1] et la relation entre l'Eglise, corps du Christ et peuple de Dieu, et l'institution visible.

2. Le débat essentiel a nettement tendance à se déplacer. Il porte moins sur la façon d'interpréter la doctrine traditionnelle du « retour » vers Rome considérée comme centre immobile de l'unité, que sur la manière dont Rome doit considérer les Eglises orientales d'une part, les communautés chrétiennes issues de la Réforme d'autre part.

Ces dernières seront-elles ou non reconnues comme des « églises » ? Elles ne le sont évidemment pas du point de vue doctrinal et canonique Mais peut-on nier leur caractère « ecclésial » et méconnaître le fait que, selon l'optique de beaucoup d'évêques, elles apparaissent bien comme des communautés rassemblées par la Parole de Dieu, administrant le baptême et « jouissant des fruits de l'Esprit », certaines même ayant conservé les éléments d'une vraie eucharistie et d'un ministère épiscopal.

Dès lors il s'agit pour les uns simplement de savoir comment l'Eglise romaine parviendra à récupérer, réintégrer ou retrouver ces valeurs de chrétienté parfois négligées ; mais pour les autres, il s'agit d'abord de réfléchir sur ce que signifie l'existence de ce « pluralisme chrétien ».

Il vaut la peine de citer ici l'important article de Mgr Blomjous, évêque de Mwanza (Tanganyika), paru en janvier-février 1964 dans *The Ecumenist* et dont la deuxième partie a été traduite dans les *Informations Catholiques internationales* du 1er avril 1964 :

> « Comme catholiques, nous croyons que le Christ destine tous les baptisés à vivre dans une unique Eglise fondée sur les Douze, avec Pierre, et dans le passé nous imaginions couramment, ou acceptions comme un idéal, que la poussée missionnaire de l'Eglise se fera si forte parmi les chrétiens non catholiques qu'un jour ils reviendront tous à nous. Pour des raisons pratiques, si ce n'est pour des raisons théologiques plus profondes, c'en est fini de ce rêve.
>
> » Le pluralisme chrétien n'est pas un phénomène provisoire, ni une maladie temporaire à guérir par une avalanche de conversions ou une série de réunions réussies. Dans un monde pécheur, il y aura toujours, contre la volonté de Dieu, des tensions et des conflits. Les mouvements pour l'unité peuvent recevoir la bénédiction de fruits heureux, mais après chaque union, de nouveaux différends provoqueront d'autres divisions ; c'est la condition de notre race déchue. Les chrétiens doivent certainement chercher l'unité que le Christ veut pour son peuple et, comme catholiques,

[1] Voir l'article du R. P. G. Baum dans *The Ecumenist* : « Who belongs to the Church », Vol. 1 nº 4, avril-mai 1963.

nous croyons que l'unité de foi, de liturgie et de communion ecclésiastique est indéfectiblement présente dans l'Eglise catholique ; et pourtant, il apparaît que la division des chrétiens sera notre lot jusqu'à la fin des temps. Nous devons plutôt nous poser la question : Qu'est-ce que Dieu essaie de nous dire à travers ces divisions ? »

Un écho et un prolongement de cette nouvelle vision des choses se retrouve dans maintes interventions épiscopales tant en France qu'ailleurs. Dans la revue *Lumière et Vie*, le R. P. Beaupère en donne une justification théologique intéressante. Commentant les paroles du pape Paul VI dans son discours de Bethléem en janvier 1964, il écrit :

« En réalité, dans le moment même où il professe qu'elle est l'Eglise du Christ en plénitude, un catholique n'est pas obligé d'en faire le centre. Pourquoi ? Parce qu'il lui faut rester attentif au fait que le centre même de son Eglise n'est pas en elle mais en Jésus-Christ et garder conscience de la tension nécessaire, dans le catholicisme lui-même, entre le « pas encore » du Seigneur qui vient et le « déjà », donné à la première venue du Christ ; maintenir au sein du Corps du Christ l'orientation dynamique vers la tête, l'élan vers les réalités eschatologiques du Royaume ; bref, confesser le rôle du Saint-Esprit qui est le moteur secret et puissant de ce dynamisme. » [1]

Cette ligne de recherche n'entend certainement pas renier ce qui a toujours été la conception romaine de l'unité, inséparable du primat du Siège de Pierre exprimant et garantissant la catholicité de l'Eglise. Mais elle introduit, à l'intérieur même de cette conception, un certain nombre d'éléments théologiques qui, au cours des siècles, avaient été peu à peu évacués ou même totalement éliminés par le statisme et l'immobilisme de l'institution juridique, s'identifiant avec l'essence même et la nature de l'Eglise Corps du Christ, et mystère de relation au Christ et à son Royaume. Autrement dit, on voit se dessiner à l'heure actuelle un effort pour dégager la notion théologique de catholicité de la notion juridique de catholicisme, figé dans sa romanité.

Cette redécouverte par l'ecclésiologie catholique d'une dynamique réellement christocentrique, d'une tension eschatologique, et, par conséquent, de l'importance de la doctrine du Saint-Esprit, paraît bien ouvrir les voies à un vrai dialogue théologique, aussi bien avec l'orthodoxie orientale qu'avec les Eglises de la Réforme.

En matière œcuménique, l'enjeu véritable du Concile est donc moins la définition qui sera donnée des « principes catholiques » de

[1] *Lumière et Vie*, n° 67, « Le Saint-Esprit et le bercail ». R. P. Beaupère, p. 58.

l'œcuménisme que la façon dont le traité *De Ecclesia* sera finalement rédigé et proposera à l'épiscopat tout entier et à la réflexion doctrinale une vision nouvelle de l'Eglise catholique elle-même.

Bien entendu, c'est ici qu'il convient de ne pas commettre des erreurs d'appréciation en cédant, du côté protestant, à je ne sais quel « optimisme » qui fermerait les yeux à la réalité, telle qu'elle est actuellement vécue par le Concile lui-même, selon sa propre dialectique et ses diverses tensions internes.

Le Concile comme résistance de l'institution à l'événement

Ce serait en effet une bien grave erreur de ne considérer dans le Concile que les tendances « ouvertes » ou « réformistes », et de ne pas être attentif au fait que l'Eglise romaine porte en elle, et tout spécialement au cours de sa réflexion toute récente sur l'œcuménisme, son propre poids de traditions, un juridisme de fait et de pensée en quelque sorte congénital, et donc de résistance interne.

Ce serait une erreur bien plus grande encore de s'imaginer, comme le font naïvement trop de protestants, qu'une telle entreprise de rénovation interne, de réflexion doctrinale et d'ouverture œcuménique conduit nécessairement Rome à se vouloir autre que romaine ; ce serait l'enfermer dans un dilemme qui ne saurait être le sien. Rome en marche vers une conception plus évangélique et apostolique de l'Eglise ne cesse pas pour autant de se vouloir intégralement romaine, c'est-à-dire une société hiérarchisée sous l'autorité du pape, successeur de Pierre et vicaire du Christ.

Le problème n'est donc pas de savoir si un jour Rome cessera d'être Rome (cela est le secret de Dieu), mais bien de considérer ce qui se passe à Rome comme destiné à promouvoir, en son sein et dans son centre même, une façon nouvelle de penser er de vivre sa propre existence d'Eglise romaine.

Dans un article commentant les premiers débats sur le schéma *De Ecclesia* lors de la deuxième session, le R. P. G. Tavard écrivait dans *La Croix* les lignes suivantes qui situent, à notre avis, de façon très précise ce qu'il appelle lui-même « l'enjeu du Concile » :

> « ... Le problème, c'est, après tant de siècles de développement de la pensée, de la vie et de l'administration de l'Eglise dans une direction légaliste, de « penser l'Eglise » d'une façon proprement théologique...
>
> » ... La différence fondamentale que révèle le débat sur l'Eglise ne porte pas sur le célibat des diacres, sur le diaconat stable, sur la sacramentalité de l'épiscopat ou même sur la collégialité. Bien

plutôt, elle sépare ceux qui font effort pour envisager la structure de l'Eglise en dehors des catégories canoniques et ceux qui ne le font pas...

» ... Est-il encore possible de contempler la structure de l'Eglise selon d'autres schèmes que ceux de pouvoir de juridiction, d'autorité ? Notre épiscopat, formé à la scolastique et au Droit canon et rompu à l'exercice du pouvoir, peut-il, dans son ensemble, se voir lui-même avec des yeux qui ne soient pas des yeux de juristes ? S'il ne le peut pas, le Concile soulignera d'un trait plus accusé les rapports de puissance qui unissent en séparant le Pape, les évêques, les clercs et les laïcs ; en décrivant l'ordre épiscopal du point de vue de ses liens légaux à l'ordre primatial, à celui d'un sacerdoce de second rang et à l'ordre du laïcat, il durcira les positions que le premier Concile du Vatican avait laissées ouvertes. La théologie des pouvoirs continuera l'envahissement déjà commencé pour — selon une expression entendue — « la plus grande gloire de l'épiscopat »...

» ... Si, au contraire, les débats sur l'Eglise sont en vérité la lente parturition d'une ecclésiologie théologique, christocentrique et pastorale, le Concile permettra de voir l'Eglise et sa hiérarchie dans leur réalité surnaturelle : l'Eglise comme communauté des enfants de Dieu, à l'écoute de sa parole et participant à la présence de son Christ : la hiérarchie, comme service les uns des autres selon la justice et dans l'amour, pour la seule gloire de Dieu.

» L'enjeu, c'est donc l'ecclésiologie de Vatican II : sera-t-elle catholique ou simplement latine ? » [1]

Posé dans ces termes, le problème de l'ecclésiologie romaine apparaît sous son véritable aspect, qui permet d'apprécier à sa juste valeur à la fois ses chances de transformation et les résistances qu'elles rencontrent.

Il est significatif que ce qu'on nomme « l'opposition » de la minorité dans le Concile, celle, toujours la même, qui s'est révélée dès la première session à propos du débat sur les « Sources de la Révélation » et à propos de la collégialité au cours de la deuxième, se présente toujours comme la gardienne du dépôt de la foi, tel qu'il a été défini dans le passé, ou de l'ordre établi pour sauvegarder des situations acquises. « Caveamus ! Caveamus ! » s'écriait parfois un cardinal, représentatif de cette minorité. Mais il faut bien se rendre compte qu'à l'appui de ces mises en garde revenait toujours, à côté d'arguments d'opportunité ou de convenance, toute une argumentation d'allure théologique, révélatrice de ces schèmes de pensée, à la fois scolastique et juridique, que dénonce le R. P. Tavard. Il s'agit donc moins pour le Concile de voir triompher une tendance ou une

[1] GEORGES TAVARD : « Point de vue sur le Concile », dans *La Croix* du 19 octobre 1963.

école théologique sur une autre que d'aboutir à une véritable refonte de la mentalité, la mentalité même de l'Eglise en son entier. Pour un observateur superficiel, la tentation serait facile de vouloir définir la tension interne du Concile selon des oppositions irréductibles l'une à l'autre. Et de se demander alors où se trouve le *vrai* catholicisme ? Celui des cardinaux de la Curie *ou* celui des évêques missionnaires ? Celui du Saint-Office *ou* celui des RR. PP. de Lubac ou Congar ? Celui de Pie XII *ou* celui de Jean XXIII ou de Paul VI ? On pourrait allonger la liste de ces oppositions... En réalité, même si à l'intérieur de l'Eglise romaine il s'agit bien de procéder à l'heure actuelle à un réajustement théologique qui implique des options entre des tendances différentes et conduit à certains abandons de méthode ou à des réformes de structure, il serait certainement faux de vouloir discerner je ne sais quelle « révision déchirante » aboutissant finalement à un schisme. Tout se passe à l'intérieur de l'unité catholique, que nul ne songe à mettre en question, car cela aboutirait à la négation même de l'entreprise conciliaire. Cette volonté d'éviter le schisme est sans doute la raison majeure qui pourrait assez bien expliquer ce que l'on considère souvent comme un changement d'orientation ou de climat, que l'on a pu observer dans le Concile, à la suite du changement de pontificat.

Même si l'on tient compte de la différence indéniable des tempéraments et des personnes, on peut penser que le pape Paul VI, tout en recueillant l'héritage de son prédécesseur, et cela en pleine période conciliaire, a pu être particulièrement attentif à ne pas laisser s'affirmer à l'extrême la tension survenue, ni se creuser entre ces extrêmes un irréparable fossé.

Il serait instructif de se livrer à ce sujet à une analyse des discours et des actes du pape Paul VI depuis son accession au pontificat, pour y découvrir ce mouvement de balancier qui tantôt encourage hardiment le renouveau théologique et biblique en lui ouvrant des voies, tantôt donne des gages à son arrière-garde et rassure les inquiets. C'est ainsi par exemple que l'audience accordée aux observateurs le 18 octobre 1963 marque un progrès très sensible sur celle de Jean XXIII l'année précédente. Si l'on prend la peine de relire le discours adressé ce jour-là en réponse à celui du professeur Skysgaard [1], on doit reconnaître que, dans son fond comme dans sa forme, il constitue, comparé à celui de son prédécesseur, l'amorce incontestable d'un authentique *dialogue*. Ayant écouté son interlocuteur (ce que n'avait pu faire, et pour cause, le précédent pape), il lui répond dans des termes précis, en soulignant en particulier les conditions de ce dialogue, dont la principale est de retrouver le langage

[1] Voir *Documentation catholique*, n° 1411 (3 novembre 1963).

d'une théologie « historique et concrète, prenant son centre dans l'histoire du salut ». Sur ce point, comme en ce qui concerne la nécessité du pardon réciproque, il reprend les termes de son discours inaugural du 29 septembre dont la première partie est si fortement marquée par un christocentrisme destiné à servir de critère à toute l'œuvre conciliaire. Ajoutons que, non moins clairement, il dénonce les équivoques ou les illusions de l'œcuménisme sentimental et affirme son intention de ne pas « dissimuler les difficultés à une entente complète et définitive ».

Mais d'autre part, c'est ce même Paul VI qui, se prêtant de façon discutable aux manifestations spectaculaires de Jérusalem, prononce, dans son discours de Bethléem, pourtant lui aussi marqué d'une note très évangélique, la phrase douteuse sur « la porte du bercail qui est ouverte », et affirme encore le 22 janvier, lors de la Semaine de Prière pour l'Unité, que déjà les catholiques possèdent cette unité « dans la sécurité de ce bercail », simplement parce qu'ils sont catholiques et avec Pierre [1]. C'est, bien entendu, toute la conception traditionnelle du retour des frères séparés qui se trouve ici réaffirmée.

Naturellement la réaction protestante sera de dénoncer la contradiction, sinon la duplicité, de ce langage. Mais ne convient-il pas de situer honnêtement ces paroles dans leur véritable contexte, qui est précisément celui de l'actuelle recherche doctrinale sur l'Eglise et son unité, telle qu'elle est engagée dans le Concile ? Et comment s'étonner d'entendre, de la bouche d'un pape romain, des paroles de cette nature quand on sait que la doctrine du retour correspondant à l'immobilisme centraliste et au juridisme de l'ecclésiologie traditionnelle, est justement en question dans le débat et n'a pas encore trouvé dans l'actuelle recherche du Concile ses éléments de remplacement ?

Nous saisissons ici nettement, et sur un point décisif, que l'abandon définitif de cette vision ancienne de l'unité ne pourra se produire que dans la mesure où, grâce aux progrès de la théologie biblique et à l'expérience prolongée du dialogue œcuménique, elle finira par être remplacée par une vision nouvelle correspondant à un réel approfondissement doctrinal de l'ecclésiologie romaine dans son ensemble. Prétendre l'inverse, c'est-à-dire conditionner le dialogue avec l'Eglise romaine par une sorte d'abandon préalable de sa vision traditionnelle de l'unité, serait contraire non seulement à une saine méthode de dialogue, qui accepte les interlocuteurs tels qu'ils sont, mais risquerait encore de favoriser de simples concessions verbales ou tactiques.

[1] Voir *Documentation catholique*, n° 1417 (2 février 1964) et 1428 (15 février 1964).

Ce que nous devons souhaiter en tant que chrétiens non romains, ce n'est pas simplement qu'il ne soit plus « parlé » d'un retour au bercail mais que l'Eglise catholique romaine, par un retour en profondeur vers le centre et la tête de sa propre unité, le Christ, ne puisse plus *se penser elle-même* comme le centre de l'unité *pour les autres*, ceux qui en dehors d'elle confessent aussi Jésus-Christ comme l'Unique Berger et se veulent aussi en marche vers l'unité de son Royaume.

* * *

Il est évident que les quelques indications qui précèdent ne sauraient prétendre épuiser, ni même aborder dans leur fond l'ensemble des questions que l'ouverture d'un dialogue œcuménique pose à l'Eglise romaine dans sa propre problématique. Il faudrait évoquer aussi bien les thèmes théologiques introduits dans l'ecclésiologie par le chapitre sur l'Eglise comme « Peuple de Dieu » que la déclaration qui se prépare sur « La liberté religieuse » dans le prolongement des principes posés par l'Encyclique « Pacem in Terris ». Il faudrait également, à propos de la création récente du « Secrétariat pour le dialogue avec les non-chrétiens » et les travaux préparatoires du schéma 13 sur l'Eglise et le monde, se demander comment l'Eglise catholique parviendra à écarter les dangers de l'universalisme et même du syncrétisme qui guettent toute pensée œcuménique insuffisamment attentive au caractère unique et exclusif de l'œuvre universelle du salut par Jésus-Christ.

Ce sont là pour le temps à venir, et déjà maintenant, sujets de réflexion et de dialogue pour toutes les confessions chrétiennes...

Nous terminerons par deux remarques, qui concernent plus particulièrement la problématique du dialogue entre l'Eglise romaine et les Eglises de la Réforme.

1. L'expérience même de ce dialogue conduit à reconnaître qu'il n'est vraiment possible que dans la mesure même où, d'un côté comme de l'autre, on prend au sérieux ce que nous avons appelé au début de cet article le *primat de la Parole de Dieu*. Cela suppose qu'à partir d'une théologie de la Révélation on ne néglige pas, mais que l'on affronte au contraire le problème toujours ouvert entre nous depuis des siècles, et qui demeure on le sait à l'ordre du jour du Concile, celui des rapports de l'Ecriture et de la Tradition. C'est sans doute une des chances actuelles du dialogue, que les progrès dans les sciences bibliques élargissent le champ des recherches communes et permettent aujourd'hui d'en approfondir et d'en renouveler les données.

2. Une véritable « position réformée » dans le dialogue œcuménique devrait pouvoir situer hardiment celui-ci dans la perspective de la vocation originelle et actuelle de la Réforme. Cela signifie que, si nous voulons être fidèles à cette vocation, nous devons, face à un catholicisme qui s'interroge et se laisse interroger, accepter nous aussi de nous laisser interroger.

Les questions que nous croyons devoir poser à l'Eglise romaine ne sauraient être entendues que dans la mesure où nous accepterons de nous les poser à nous-mêmes avec la même rigueur. En nous réclamant de l'Ecriture Sainte, nous nous engageons par là même à dresser le bilan des questions qu'à travers elle la Parole même de notre Seigneur ne cesse de poser à nos Eglises, à leur expression institutionnelle et à leur témoignage apostolique comme à leur théologie. Et il ne servirait à rien de reprocher à l'Eglise romaine la « sécurité » de ses institutions, de ses dogmes et de ses lois, si nous nous complaisions en nous-mêmes, satisfaits « d'avoir été » réformés ou jaloux de défendre des biens « acquis ».

HÉBERT ROUX
Observateur de l'Alliance réformée mondiale
au Concile Vatican II