

Aux sources de l'oeuvre du Père Congar

Le cardinal Congar vient de nous quitter au terme d'une vie de recherches et de travail inlassable, tout entière consacrée à la tâche de l'unité des chrétiens.

Le rôle qu'il tint au second Concile du Vatican est bien connu. En plusieurs circonstances, il fut en effet décisif, et il s'est prolongé au delà du Concile. Le Père Congar fut un collaborateur fervent, un critique averti et un soutien constant de l'oeuvre du Centre d'études Istina ¹. Quant à sa bibliographie, qui atteint plusieurs milliers de titres, et dont il disait au cours de ses dernières années d'activité qu'il lui aurait fallu disposer de plusieurs semaines pour l'établir à partir de ses notes et de sa correspondance, elle est en voie de constitution.

Il ne saurait être question de nous livrer à un quelconque bilan d'une oeuvre qui a rempli toute notre époque. Nous avons préféré faire le choix de quelques textes assez oubliés du fait de l'ampleur des publications ultérieures, afin de rappeler et de souligner quelques-unes des intuitions majeures qui traversent tous ses écrits.

Bernard DUPUY

I. Actualité de Kierkegaard

Le mouvement théologique le plus intéressant du protestantisme contemporain est sans contredit celui qui se rattache à Karl Barth. Or, si l'on demande à Barth quelles sont ses sources, après les Réformateurs, il nomme Kierkegaard et Dostoïevsky.

M.N. Berdiaeff est une des figures les plus attachantes de l'orthodoxie russe, et l'accent de sa parole a son retentissement dans tout le monde chrétien. Or lui aussi nomme ceux qui ont éveillé sa conscience religieuse : Dostoïevsky et Kierkegaard.

1. Cf. la liste des articles du P. Congar parus dans la Revue, que nous avons mentionnés dans *Istina* XL (1995), pp.240-243.

Quand, au terme d'un travail spirituel intense, l'un des plus réfléchis et des plus critiques parmi les théologiens protestants allemands, Erich Peterson, entre dans le sein de l'Eglise catholique, quelle influence indique-t-il comme possible dans l'ordre des facteurs humains ? Celle de Kierkegaard (...)

Qu'apporte Kierkegaard et que représente-t-il ? Que peuvent avoir reçu de lui des hommes aussi divers et, sur beaucoup de points, aussi opposés que Barth, Berdiaeff, Peterson, et tant d'autres chrétiens pour qui sa parole a valeur d'un message? (...)

Au lieu de perdre le moi dans l'intemporel de la pensée objective, Kierkegaard veut réaliser dans le temps notre véritable moi. Là est son point de vue « existentiel ». Il y a question « existentielle » (ou « pensée existentielle ») quand, au lieu de se livrer à une spéculation impersonnelle, la réflexion se tourne vers le sujet, mettant son intérêt à réaliser, dans l'existence temporelle, le véritable moi éternel, tel qu'il apparaît au regard de Dieu. Il ne s'agit pas, qu'on le remarque bien, d'une spéculation sur le sujet ou d'une philosophie de l'existence, mais d'une démission de la pensée spéculative au bénéfice d'une attitude d'obéissance devant Dieu, de conformité vivante à Dieu: « L'homme dans l'instant où, la vérité le mettant en question, en accusation, il accepte cette accusation, répond à cette question et *agit* sa vérité.»

La philosophie existentielle de Kierkegaard se retrouve dans l'inspiration de courants jeunes et vivants de la pensée moderne. Les grands systèmes évolutionnistes du dix-neuvième siècle, à tendance chrétienne (Hegel) ou matérialiste, où tout était expliqué et réduit à des antécédents ou à des ensembles, ont provoqué, vers la fin du siècle, une réaction caractérisée. On se détourne des systèmes qui expliquent tout et noient le fait singulier dans le général; on veut restaurer dans la vie les valeurs incommunicables, les valeurs de nouveauté, d'hétérogénéité, de différence. D'où les philosophies basées sur la sensibilité et l'intuition, et même l'interprétation psychanalytique du mystère humain; d'où cette dénonciation de l'irrationnel au départ et au terme de la recherche scientifique elle-même; d'où ce goût pour le concret et pour l'analyse esthétique des choses incommunicables et des moments qui ne se recommenceront pas; d'où cette restauration des valeurs personalistes contre les systèmes matérialistes ou évolutionnistes; d'où enfin une redécouverte du tragique et de l'engagement vital impliqués dans le travail de la pensée philosophique ou religieuse comme la flamme d'un désir dans le regard d'un homme vivant.

Or, de toutes ces voies diverses où cheminent, sans se suivre ni même parfois se rencontrer, Bergson et James, Freud et Meyerson, Proust et Gide, Jaspers et Heidegger, J.Wahl et G.Marcel - Kierkegaard est comme un carrefour. Il les a toutes préparées (...)

Ainsi, Kierkegaard a-t-il élevé contre la médiation hégélienne les hétérogénéités radicales de la vie, contre la fusion hégélienne de l'intérieur et de l'extérieur ou du subjectif dans l'évolution objective le primat du subjectif et le point de vue existentiel. Comme le dit excellemment M.J. Wahl, « son univers sera un univers où il y aura du secret, du privé, par opposition à l'univers public de Hegel ». Hegel affirme « l'identité de l'intérieur et de l'extérieur, de l'histoire et du jugement dernier. A cette philosophie de l'identité, Kierkegaard oppose une philosophie de la différence »...

Il nous reste à voir brièvement comment Kierkegaard opéra, dans le cadre du luthéranisme, l'application de ces points de vue au donné proprement théologique.

La pensée de Kierkegaard est tout entière à orientation religieuse; son application au christianisme s'est faite à la fois dans le cadre du luthéranisme et en réaction contre la philosophie hégélienne qui, elle aussi, est inspirée par la dogmatique chrétienne.

Hegel assumait le christianisme dans l'explication totale de son système et dans sa philosophie dont il représentait seulement une expression particulière sur le plan du sentiment et de l'imagination. Il trouvait une manière commode de réduire le *fait chrétien* au système en voyant dans la religion une transposition à l'état d'image et de fait - Feuerbach parlera de mythe- de ce que la philosophie conçoit dans l'ordre de vérités nécessaires. On voit immédiatement combien Kierkegaard lui tourne le dos avec son point de vue existentiel et l'opposition qu'il reconnaît entre l'ordre de la possibilité qui est celui de la spéculation et l'ordre de la réalité qui est celui de la religion (...)

Il est indéniable que Kierkegaard retrouve ici la veine la plus profonde du luthéranisme originel.

Le luthéranisme historique est une chose extrêmement mêlée; Luther lui-même est une source impure. Mais l'inspiration religieuse de sa protestation première est incontestablement grande; elle ne tenait pas son extraordinaire pouvoir explosif du seul concours des tendances cupides et des circonstances politiques, mais de sa complicité secrète avec l'une des plus profondes vérités du christianisme, celle de la grâce. La grande découverte de Luther est que le salut ne dépend d'aucune oeuvre ou activité humaine mais du seul vouloir de Dieu justifiant qui il lui plaît. Le principe serait vrai s'il n'affirmait que la gratuité du don de Dieu et le caractère absolument surnaturel du salut. Mais Luther en poussa la logique jusqu'à mettre en dehors du christianisme toute réalité de nature : non seulement les oeuvres, la hiérarchie, le travail de l'intelligence croyante, mais toute activité humaine comme procédant de l'homme. Tout cela était abandonné à la substance de «ce monde» ; c'était seulement dans un désespoir

de soi éperdument confiant du côté de Dieu, par la pure «foi» au Christ crucifié que s'opérait le salut : *sola fide, sola gratia*, tels sont, par delà toutes les révoltes et toutes les violences, les maîtres-mots du luthéranisme. Nous n'avons pas ici à en faire la critique mais seulement à comprendre comment Kierkegaard s'insère dans ce mouvement et en renouvelle l'impétuosité (...)

En bref, si l'on appelait *christianisme* le vrai rapport qu'il y a de nous à Dieu, et *chrétienté* tout ce que les chrétiens ont réalisé en ce monde en vue d'une organisation «chrétienne» de la vie morale ou sociale, on pourrait dire que, pour Kierkegaard, la *chrétienté* est étrangère au *christianisme*. Et sans doute représente-t-il ici, en attendant Karl Barth, l'aboutissement authentique et logique de la *sola fide* luthérienne. «Le faux rapport, écrit-il dans son *Journal*, entre le christianisme et le christianisme de la chrétienté réside en ceci, que le christianisme parle sans cesse de l'éternité, pense continuellement à l'éternel, - et que la chrétienté ensuite parle de la même façon, mais pense à cette vie terrestre ».

On peut se représenter ce que sera l'application de ce jugement au christianisme établi du luthéranisme officiel danois : « Luther avait 95 thèses. Je n'en ai qu'une : Le christianisme n'est pas réalisé» (*Journal*, 1850). « Rien de plus vrai que cette parole de Pascal, la plus juste qui ait jamais été dite sur la chrétienté : que celle-ci est une société de gens qui, à l'aide de quelques sacrements, se soustrait au devoir d'aimer Dieu » (*Journal*, 1854).

Lui pour qui la sincérité de cette démarche personnelle par laquelle chacun cherche son chemin vers Dieu était une valeur absolue, il flagelle impitoyablement la trahison des gens d'Eglise qui veulent composer le monde avec Dieu. Quand l'évêque Mynster, représentant très digne de cette respectabilité bourgeoise, meurt en janvier 1854, Martensen, qui va lui succéder, loue dans le disparu «un témoin de vérité». Kierkegaard fait entendre une protestation : « Un témoin de la vérité est un homme dont la vie ignore tout ce qui est jouissance...un homme dont la vie est profondément initiée aux combats intérieurs, à la crainte et aux tremblements, aux tentations, à la détresse d'âme, aux douleurs spirituelles. Un témoin de la vérité est un homme qui, dans la pauvreté, témoigne pour la vérité, dans l'abaissement et le mépris, méconnu, haï, raillé, dédaigné, ridiculisé. Un témoin de la vérité est un martyr.» La critique est toujours assez facile des compromis de la foule et de la médiocrité des clercs. Mais Kierkegaard en s'y livrant, ne cède pas à cette facilité; c'est malgré lui et malgré son vif sentiment de n'être pas, lui non plus, chrétien, qu'il proclame le caractère absolu, crucifiant, inconciliable au monde, du christianisme. S'il ne fut pas lui-même un saint, du moins fut-il incontestablement sincère dans sa soli-

tude douloureuse; à l'hôpital où il devait mourir quelques semaines plus tard, il disait que sa mort était nécessaire à sa cause.

(*La Vie Intellectuelle*, 25 novembre 1934)

II. Un compte rendu de l'ouvrage

***Chrétiens désunis: Principes d'un «oecuménisme catholique»,
éditions du Cerf, Paris, 1937***

Quand l'Eglise catholique romaine fait son entrée dans le champ des discussions « œcuméniques » la perspective de ces discussions change aussitôt: un pas est fait. Nous considérons ce livre comme d'une importance unique, nous exprimons le souhait que tous ceux qui aspirent à l'union des chrétiens le lisent et qu'il soit traduit, et en anglais tout particulièrement. Cet ouvrage est excellent, nous ne pouvons l'imaginer mieux fait. Il est excellent d'abord parce que fondé sur une charité qui est catholique dans le meilleur sens du mot et secondement parce qu'il cherche l'unité sans la séparer de la vérité.

Pour qui souhaite d'être véritablement chrétien, il n'y a pas d'opposition entre ces deux choses, charité et vérité, et c'est parce que l'auteur veut aimer les chrétiens dissidents et prier pour eux qu'il est parfois amené à dire de dures vérités. Une recension de ce livre n'est pas chose facile, parce que les questions qu'il soulève sont vastes et profondes. Une légère collation se digère facilement, un repas substantiel demande plus de temps. Il nous a été impossible de faire un compte rendu convenable de ce livre pour le numéro de janvier. Nous ne pouvons pour l'instant offrir que quelques commentaires et promettre pour le prochain numéro un article à partir de ce livre.

Notons d'abord ce que l'étude du problème de l'union exige de l'auteur et du lecteur: « Qui a une fois été saisi par l'angoisse de l'unité à retrouver a perdu le droit de n'aller pas jusqu'au bout de sa loyauté, de ses efforts, de son courage et de l'absolu dans le don de soi » (p. 3).

Puis cette étude demande la plus complète et la plus persévérante analyse des causes du schisme; le chapitre I^{er} est consacré à cette affirmation que le chrétien ne peut étudier le problème du schisme sans avoir compris le sens de l'unité chrétienne. Le chapitre II est donc consacré à la définition de l'Eglise une et le chapitre III à celle de l'Eglise catholique.

La catholicité de l'Eglise signifie non seulement son extension dans

l'espace, mais aussi que dans l'Eglise, corps mystique du Christ, le Christ se complète; il s'y trouve une sorte de récapitulation universelle dans le Christ. Catholicité signifie une universalité de vérité, une universalité de rédemption et l'amalgame en un seul corps de toutes les diversités humaines réalisé de telle sorte que, si les diversités demeurent, les animosités du moins sont vaincues, parce que tous sont faits un dans le Christ, dans l'unité extérieure et visible de l'Eglise unique. «L'Eglise n'est pas autre chose que l'humanité réconciliée avec Dieu dans le Christ» (p. 282).

En ce qui concerne le christianisme évangélique, les vérités positives proclamées par Luther et Calvin sont vraies comme elles sont catholiques. Mais elles sont proclamées dans un esprit unilatéral de séparatisme d'avec l'Eglise catholique et toute sa vie, la *catholica* dont l'universalité leur donnerait tout leur sens. De même les réponses des apologistes catholiques ont trop souvent rendu la controverse unilatérale. «Dans ce sens, nous considérons que le luthéranisme ou le calvinisme pris, non dans leur développement dogmatique séparé, mais dans leur inspiration religieuse positive et originelle, sont véritablement intégrables à l'Eglise ou plutôt qu'ils existent dans l'Eglise, mais pas à l'état de luthéranisme ou de calvinisme, qu'ils sont une particule de son indivisible foyer. Par contre, si l'on prend ces mêmes inspirations religieuses dans leur développement tragiquement logique d'affirmations abstraites, autonomes, unilinéaires, elles sortent de l'orbe catholique et se constituent en un corps où le vrai est noyé dans l'erreur » (p. 55).

Et voici où réside la difficulté de l'union: « Ce qui retient nos frères séparés de venir à nous et de se réincorporer avec nous dans l'unité, c'est la crainte que leurs valeurs religieuses, ce à quoi ils tiennent le plus au niveau le plus profond de leur âme, ce en quoi ils réalisent leur adhésion même au Christ ne soit brimé, sacrifié, et ne doive, pour ainsi dire, être laissé à la porte de l'Eglise en laquelle nous les invitons à se réunir avec nous en Dieu » (p. 48). Le fait qu'un catholique exprime si justement les craintes des protestants devrait nous encourager à espérer que les difficultés de l'union ne sont pas insurmontables.

En ce qui concerne l'anglicanisme, nous trouvons ici une définition de sa position qui nous semble véridique et impartiale. L'auteur note que l'anglicanisme s'est toujours caractérisé par un sentiment très vif de l'incarnation et aussi de la tradition de l'Eglise, puisque nous autres anglicans considérons notre Eglise comme continuant l'Eglise médiévale, tandis que la plupart des protestants voient un gouffre entre la période apostolique et la Réforme (p.189-192). Il n'admet pas la validité de nos ordinations et explique pourquoi (p. 186). Mais le point central est la théorie de « la merveilleuse compréhension de l'Eglise d'Angleterre » (*glorious comprehensiveness of the Church of England*) telle que l'ont exposée par exemple Mgr

Temple et Mgr Headlam. Il faut que les anglicans prêtent une attention sérieuse à ce point, car, selon notre auteur, cette théorie de la compréhension est également à la base de la conférence d'Edimbourg pour la foi et l'ordre; il nous faut nous demander avec insistance si cette idée de compréhension ne néglige pas la vérité nécessaire à l'unité de l'Eglise en cherchant à exprimer sa catholicité. Nous espérons traiter ce problème dans un article du prochain numéro de la revue. Pour l'instant, nous nous contenterons d'affirmer à l'auteur que, si cette doctrine de la compréhension caractérise en fait l'Eglise anglicane, de nombreux anglicans, obligés de l'accepter en fait, ne l'acceptent pas en principe.

Le problème des rapports entre l'Eglise romaine et les Eglises orthodoxes est moins épineux; il l'est pourtant encore du fait de l'absence de rapports, et des suspicions, et des préjugés vieux de plusieurs siècles. L'auteur, justement croyons-nous, fait remonter toutes les divergences à l'alliance conclue entre l'Eglise et l'Etat comme plus tard en Russie et dans les Etats balkaniques: la fonction de gouvernement dans l'Eglise a été dans une large mesure exercée par l'Etat, en conséquence la figure typique du christianisme orthodoxe est le moine, non l'évêque. Au contraire, le christianisme occidental a été obligé par les circonstances politiques de mettre l'accent sur l'Eglise-société et l'Eglise-organisation dans le monde.

De tout cœur nous rendons grâce à Dieu de ce que pareil livre ait pu être écrit de notre temps et surtout de ce qu'il soit un ouvrage authentiquement catholique romain. On ne saurait l'accuser de pactiser avec le modernisme ou le libéralisme, ou l'anglicanisme, auquel cas il n'aurait que peu de valeur. Nous l'accueillons avec joie parce que nous croyons qu'il exprime vraiment l'esprit de l'Eglise romaine et quoique, pour cette raison même, il nous soit parfois difficile de le suivre à nous qui ne sommes pas catholiques romains. Nous espérons formuler dans le prochain numéro les principales difficultés, ou plutôt disons maintenant les principales *questions*, qui nous arrêtent quand nous pensons à l'Eglise romaine. Néanmoins nous croyons que ces difficultés ou ces questions ne sont pas insolubles.

Grande est notre joie de voir l'auteur nous mettre en garde contre l'erreur d' « imaginer ou prévoir ce que sera, ce que pourrait être, dans ses modalités concrètes, cette réunion » (p. 309). C'est une faute que nous commettons quelquefois, comme dans *The Sketch of a United Church* publié en 1935. Ce projet partait des formes extérieures, laissant intact le problème de leur essence spirituelle. Et ne disons pas que la charité, l'amour, surmontera toutes les difficultés: même la charité de l'auteur du livre n'y suffirait pas. Mettons notre espoir non dans notre charité ni dans aucune autre chose qui soit nôtre, mais uniquement dans le Christ dont le Corps mystique est l'Eglise. Son Eglise existe déjà ; nous n'avons pas à la créer, car si nous devons la créer, elle serait notre Eglise, non la sienne.

Notre croyance est qu'Il règne actuellement et qu'Il fera que tous ses fidèles soient un à nouveau. La nature de l'Eglise et de la liturgie chrétienne et de la réunion des chrétiens est résumée dans ces mots : *Erit unus Christus amans Patrem.*

(A.G.Hebert, paru dans *Oecumenica*,
4^e année, janvier 1938, pp.755-758)

III. Moehler et Khomiakov

Une idée à laquelle Moehler tient beaucoup, est que l'hérétique perd non seulement la vraie relation à Jésus-Christ ¹, mais que, même intellectuellement, il perd le sens du Christ. Jésus-Christ, en effet, ne peut être reconnu que dans l'amour mutuel et dans la communion de tous. On a déjà noté plus haut que les Pères qui pensaient, écrivaient et parlaient dans l'Eglise, ne le faisaient aussi que pour les besoins de l'Eglise et ne perdaient jamais, en cela, le sentiment du rapport de toutes choses avec "l'essence du christianisme". Cette essence du christianisme, c'est l'oeuvre de la Rédemption, la vie nouvelle apportée au monde par le Verbe incarné². Tout, dans, l'oeuvre des Pères, a une vivante référence à cette essence du christianisme qui donne à toute doctrine particulière son orient, son équilibre et sa justesse. L'Eglise elle-même n'a-t-elle pas reconnu et proclamé la divinité de Jésus-Christ quand, assemblée tout entière à Nicée, elle a donné au monde le spectacle de l'unité ³? En perdant le sens de la communion, l'hérétique perd aussi celui du Christ; comme il ne vit et ne pense plus *in sinu Ecclesiae*, il perd le sentiment de la liaison ou référence vivante de toute spéculation au mystère du Verbe incarné sauveur et à la réalité de la vie nouvelle (...)

1. Cf. les passages magnifiques de *L'Unité dans l'Eglise*, § 27, p.64 et § 31, p.76.

2. *Athanase* t.1, pp. 119, 123 s.; *Symb.* § 37, où Möhler donne la formule de l'essence du christianisme: « Le grand ouvrage qui réconcilie l'homme avec Dieu, les principes sur les rapports du fidèle avec Jésus-Christ.» Ailleurs Möhler dit que les Pères voyaient Jésus-Christ partout : *Athanase*, t.1, p. 131 ; aussi centre-t-il lui-même souvent sur l'Incarnation l'exposé qu'il fait de leur doctrine.

3. *L'Unité dans l'Eglise*, § 63, p.162.

Les sécessions ne manquent pas de se justifier par des raisons, et ces raisons, depuis qu'il y a des sectes, sont sensiblement les mêmes : les défauts ou les fautes du clergé, etc. Elles ne manquent pas non plus de faire appel à l'Écriture: c'est une exigence de leur point de départ lui-même, qui est non la vie mais l'intelligence ou le jugement critique. Dès la génération subapostolique, alors que vivaient encore des disciples immédiats des Apôtres, Marcion faisait appel à l'Écriture contre l'Église concrète et vivante, en ne manquant pas d'ailleurs de tronquer le texte sacré. Il n'est pas une hérésie ancienne qui ne s'appuyât sur l'Écriture et qui, pour en étayer ses erreurs, n'en corrompît ou n'en démembrât le texte. Et en face de chaque hérésie, l'Église ne se mit pas en devoir de prouver par l'Écriture la vérité de sa foi; mais elle témoigna simplement de cette foi qu'elle avait reçue du Seigneur et qui était vivante dans sa conscience. Les gnostiques, plutôt que de se laisser convaincre par l'Écriture, en nient les passages qui les gênent: l'Église n'attend pas, pour définir et confesser sa foi, de s'être mise au clair, par voie d'investigation scientifique, sur les passages discutés; elle proclame la foi dont elle a en elle le sentiment grâce à l'Esprit qui vit en elle.

La pensée des Pères est foncièrement orthodoxe, là même où l'orthodoxie désirerait des formules plus précises et plus explicites. Les Pères ne sont pas des hommes de formules parce qu'ils ne sont pas des hommes de dialectique. Non qu'ils ne puissent, à l'occasion, et surtout lorsqu'il s'agit de démasquer ou de réfuter l'erreur, montrer la plus grande vigueur, la plus grande précision, la plus exacte rigueur dans l'emploi de la dialectique ou la discussion du sens littéral d'un texte; mais, lorsqu'il s'agit d'exposer ou de développer la foi positive de l'Église, l'élément décisif et vraiment inspirateur est, chez eux, le sens catholique, c'est-à-dire le sentiment de l'essence du christianisme et du rapport de toutes choses à cette essence. Leur pierre de touche est leur sens du Christ et de l'œuvre du Christ et, pour eux comme pour saint Paul, saint Jean ou saint Ignace, la confession du Christ venu en chair est le critère ferme de l'orthodoxie. L'erreur serait de chercher auprès des Pères moins un sens authentique et profond de la foi que des formules littérairement et dialectiquement parfaites qu'ils n'ont pas pu - ou qu'ils n'ont pas voulu donner.

Les hérétiques, à cet égard, seront parfois en avance sur les Pères orthodoxes. C'est même, à tout prendre, le bénéfice providentiel de l'hérésie et comme son apport à la vie de l'Église, que de faire expliciter en une formulation plus développée et plus précise des points dont on avait, jusqu'alors, plus vécu que parlé et qui, pour ce motif, étaient demeurés obscurs, bien que toujours tenus dans la foi de l'Église. Moehler revient souvent sur cette pensée qui, aussi bien, est classique chez les auteurs catholiques, depuis la plus haute antiquité: lui-même cite ce passage d'Origène:

«Si la doctrine chrétienne était entièrement débarrassée des assertions des hérétiques, notre foi ne paraîtrait pas aussi éclatante, aussi bien affermie. Mais les contradictions assiègent la doctrine catholique, afin que notre foi ne s'engourdisse pas dans le repos, mais que, sans cesse agitée par l'exercice, elle devienne pure; c'est ce qui fait dire à l'Apôtre qu'il faut des hérésies(...) ».

(« L'hérésie, déchirement de l'Unité » dans *L'Eglise est une. Hommage à Moehler*, publié par Pierre Chaillot, Paris, éd. Bloud et Gay, 1939, pp. 262-263 et 267-269)

On a plus d'une fois rapproché du catholique Möhler (au moins celui de *Die Einheit*) l'orthodoxe et slavophile Khomiakov. Chez l'un comme chez l'autre se trouve esquissée une ecclésiologie construite précisément avec ces éléments que la théologie de la Contre-Réforme a laissés dans l'ombre: l'élément pneumatologique et l'élément anthropologique: l'action intérieure du Saint-Esprit et la part active du corps des fidèles. L'un comme l'autre aboutit ainsi à une ecclésiologie également unilatérale, incomplète, et qui, pour être séduisante et riche, ne peut être assumée qu'en étant critiquée, reprise, rééquilibrée par son union avec l'autre élément. C'est pourquoi, sans doute, comme le remarque M. S. Bolshakoff dans l'étude qu'il a consacrée à ces deux grands esprits ⁴, ni l'un ni l'autre n'a été homologué complètement par son Eglise respective. Bolshakoff, qui est orthodoxe, reconnaît que Khomiakov a quelque chose d'unilatéral (p. 215 s.) et qu'il doit être complété (p. 272) : c'est ce que j'ai moi-même dit dans *Chrétiens désunis* (ch. VI). De leur côté, les théologiens catholiques qui ont, ces dernières années, pris contact avec l'œuvre de Möhler, adressent à celui-ci des critiques auxquelles, pour ma part, je souscris généralement ⁵. Le Möhler de *Die Einheit* ne nous livre pas, telle quelle, une ecclésiologie pleinement vraie (tant du point de vue de l'histoire que de celui de la doctrine); il doit être critiqué. Mais il offre, à une pensée catholique qui veut être pleinement telle, des ferments de pensée de la plus haute valeur. Et c'est un spectacle réconfortant de voir des esprits d'un traditionalisme fort et lucide, tels que l'abbé Journet ou le P. Nicolas, tout en critiquant Möhler, s'ouvrir à ses points de vue et désirer assimiler le meilleur de son message.

4. S. BOLSHAKOFF, *The doctrine of the Unity of the Church in the works of Khomyakoff and Moehler*, Londres, S.P.C.K., 1946, in-8°, XIV-334 pages.

5. Cf. Ch. JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné*, I, pp.611,630-41; M.-J. NICOLAS, dans *Revue thomiste*, 1946, p.377 s.; A. MINON, dans *Eph. theol. lovan.*, 1939, pp. 340-41, note.

En attendant la traduction (en cours) du petit traité de Khomiakov, *L'Eglise est une*, nous avons, sur l'ecclésiologie du théologien slavophile, deux études qui se complètent sans se nuire. Celle de M.l'abbé Gracieux ⁶ embrasse un domaine beaucoup plus large que l'ecclésiologie: l'histoire du mouvement slavophile, la vie de Khomiakov, son œuvre poétique, sa pensée historique ou sociale. C'est que, dans le cas de Khomiakov, il était impossible de comprendre la pensée théologique, qui est essentiellement ecclésiologique, en la séparant de la vie et de toute l'œuvre de l'auteur. Car l'affirmation du point de vue synthétique de la pensée vivante, de l'inclusion de la pensée dans la vie, est à la racine même de toutes les affirmations et des critiques de Khomiakov. S'il y a quelque chose à prendre, pour nous, dans ces affirmations et dans ces critiques (celles-ci, adressées à l'Occident et au catholicisme, sont souvent injustes, mais toujours dignes d'attention et parfois profondes), c'est à la condition que nous rentrions dans le point de vue fondamental et, si l'on peut dire, dans le jeu de l'auteur. C'est sans doute pour avoir satisfait supérieurement à cette condition que l'ouvrage de l'abbé Gracieux est désigné par Bolshakoff (p. 28 , n.1) comme «the best book on Khomyakoff written in a non-Russian language».

(*Sainte Eglise, Etudes et approches ecclésiologiques*, Paris, éd. du Cerf, 1963, pp.564-565).

IV. Le sens religieux de la restauration d'une nation et d'un Etat juifs en Terre sainte ¹

On ne peut parler d'Israël simplement au point de vue humain. Les penseurs chrétiens l'ont toujours compris : chez nous, Pascal , Léon Bloy,

6. A.GRACIEUX, *A.S. Khomiakov et le Mouvement slavophile. I. Les hommes. - II. Les doctrines (Unam Sanctam, n° 5 et 6). - Préface de G.Samarine aux Oeuvres théologiques de Khomiakov.* Introd, trad., et notes de A.GRACIEUX (*Unam Sanctam*, n° 7), Paris, éd. du Cerf, 1939; in-8°, XIII-203,276 et 95 pages.

1. Le présent texte, paru dans *Parole et Mission* est une sténographie d'une conférence donnée, le 14 juillet 1955, lors d'une session d'information sur divers aspects du mystère d'Israël tenue chez les Soeurs de Notre-Dame de Sion à Paris. On a seulement ajouté quelques notes à un exposé qui conserve tous les défauts du style personnel et parlé. Mais on a intentionnellement laissé inchangé le texte de 1955, évitant ainsi d'entrer dans

Jacques Maritain. Ou un homme comme Soloviev chez les Russes ². Cela nous est devenu plus évident encore depuis la dernière guerre : nous avons mieux réalisé à quel point l'antisémitisme atteint le christianisme lui-même à sa racine, sur plusieurs points essentiels : il détruit la notion même de Dieu, il détruit la charité, il détruit le mouvement biblique, c'est-à-dire la Révélation telle qu'elle nous a été donnée ³. Donc, on ne peut parler adéquatement d'Israël que dans des termes religieux et d'un point de vue religieux.

Israël fait essentiellement partie du plan de Dieu. Certes, tout peuple fait partie du plan de Dieu, car toute l'Histoire est gouvernée, ou du moins supervisée par lui. Je dis «supervisée» pour éviter une interprétation fallacieusement providentialiste de l'Histoire, parce que Dieu donne à l'homme la chance intégrale de sa liberté : il est Père, mais il n'est absolument pas paternaliste. Il meut la liberté humaine et réalise ses desseins tellement du dedans de cette liberté et en respectant le jeu, que tout se passe, au plan humain, comme si l'homme seul agissait. Il y a un gouvernement général du monde par Dieu, mais il ne faut pas imaginer l'action de sa Providence comme une série d'interventions ou de coups de pouce qui dérangeraient le cours des choses...

Tout peuple entre sous la Providence de Dieu, mais Israël, lui, y entre quant à sa constitution même de peuple, et c'est en ce sens que je dis qu'il fait essentiellement partie du plan de Dieu. On peut dire, par exemple, que le peuple français existe, comme peuple, indépendamment du rôle que Dieu peut lui faire jouer dans son plan d'ensemble, tandis qu'Israël n'a aucun sens comme peuple, sinon du point de vue du plan de Dieu, car il est le Peuple élu, et élu comme peuple. Il est le peuple aimé de Dieu comme peuple : les textes bibliques qui l'affirment ou le supposent sont légion.

Nous pouvons également voir, à la source de la reconstitution d'un État juif libre ou d'une nation juive, l'aboutissement des prières sans nombre qui ont été adressées à Dieu par les Juifs, en particulier depuis l'an 70 après Jésus-Christ, date de la prise de Jérusalem par Titus. Il y a eu là une fidélité, une ferveur, une continuité de prière, dont aucun principe

les discussions récentes touchant l'interprétation chrétienne du fait d'Israël. Ce texte a été repris intégralement dans *Chrétiens en dialogue*, Paris, éd. du Cerf, 1964, pp.529-547.

2. VI. SOLOVIEV, *Le Judaïsme et la question chrétienne* : texte (de 1884) traduit dans *Foi et Vie*, 53 (1955), pp.389-453 (rééd. éd. Desclée 1992, 192 pages).

3. Points développés dans notre brochure *L'Eglise catholique devant la question raciale*, Unesco, 1953.

ne nous oblige à penser qu'elle ne devait pas être exaucée. Donc le fait même de la restauration d'une nation juive doit faire l'objet d'une interprétation religieuse.

On peut se demander en effet si, ceci étant admis, Israël, comme peuple juif et descendance charnelle d'Abraham, ne reste pas un sujet propre de certaines promesses affirmées, elles aussi, par la Révélation. Nous arrivons là à ce qui constitue, à mes yeux, le centre de la question. On pourrait formuler cette question ainsi, en termes théologiques: Est-ce que le seul sujet des promesses de Dieu est dorénavant l'Eglise, ou bien Israël, au sens de peuple juif, est-il encore proprement le sujet de certaines promesses de Dieu ? Le peuple juif, comme peuple, résumé qu'il est désormais dans cet élément représentatif de lui-même qu'est la nation juive palestinienne, avec ses structures étatiques propres, peut-il être encore l'objet et le bénéficiaire d'une promesse de Dieu ?

Il est évident qu'ici, tout est dominé par les textes bibliques affirmant que le don de Dieu est sans repentance et que « Le Seigneur ne rejettera pas son peuple » (Ps. 93, 14; comp. Rm 9, 6; 11, 26, 27, 29). Ces textes parlent du peuple juif comme tel, car il a été élu comme tel, c'est-à-dire de la descendance charnelle d'Abraham actuellement répandue dans le monde, mais concentrée en Palestine en un élément représentatif d'elle-même. Il y a encore une élection portant sur le peuple juif comme tel, malgré ce que s. Paul (Rm 11, 12) appelle « sa chute ». C'est le même s. Paul qui, parlant de ce peuple juif, nous assure de sa conversion finale. Nous ne sommes pas ici devant une anticipation, une imagination, une simple supposition d'historien ou de philosophe, mais devant une promesse ayant la garantie de la Parole de Dieu et de la Révélation. Arrêtons-nous donc un moment à ce texte décisif de s. Paul, Ep. aux Romains, chap. 11.

Certains passages de ce chapitre, et aussi du chapitre 9, pourraient nous autoriser à voir cette promesse de conversion d'Israël accomplie dans la venue à la foi des Gentils. Ainsi, par exemple, les versets 25 à 27 du chap. 11: « Non, je ne veux pas vous laisser ignorer ce mystérieux dessein, de peur que vous n'ayez une trop haute idée de vous-mêmes. L'endurcissement partiel d'Israël durera jusqu'à ce que soit entrée la masse des Gentils. Ainsi Israël tout entier sera sauvé ». A ne retenir que ces versets, il semblerait que la conversion de la masse des Gentils suffirait à prouver que les promesses de Dieu ne sont pas vaines, et réaliserait la conversion d'Israël, puisqu'ainsi le nouvel Israël serait constitué.

Mais d'autres passages, en particulier Rm 11, 11-15, promettent nettement la conversion finale du peuple juif, descendance charnelle d'Abraham: « Je le demande donc, est-ce pour tomber à jamais qu'ils ont trébuché ? Non, certes... Que ne fera donc pas leur retour en masse ?... Que sera leur réintégration, sinon une résurrection d'entre les morts ? Si les

prémices sont saintes, la masse l'est aussi; si la racine est sainte, les rameaux le sont aussi. Nous savons ainsi que le peuple juif en tant que descendance charnelle d'Abraham, présentement éloigné en masse du Christ Jésus peut être encore le sujet ou le bénéficiaire d'une promesse de Dieu, puisque, de fait, il l'est au moins d'une promesse de conversion finale.

Nous admettons donc que la libération politique du peuple juif et son rassemblement dans une patrie qui soit sienne, n'ont pas un sens directement religieux à entendre dans la ligne des Promesses, mais qu'ils pourraient constituer une étape historique orientée vers le but de toute libération d'Israël, but qui est finalement réalisé dans la Pâque de Jésus-Christ. On pourrait penser que, pour qu'Israël comme tel se convertisse au vrai service de Dieu, qui finalement, ne peut être que Jésus-Christ en sa Pâque—et, sur ce point, il y a une promesse de Dieu—, il faut qu'il se remette à exister comme corps. Le peuple juif existe dispersé dans le monde. Mais, même quand les Juifs sont rassemblés selon une certaine densité, comme à New York par exemple, où l'on dit que leur nombre dépasse celui de la Palestine actuelle, on ne peut parler de «corps juif» proprement dit. Ce sont des Juifs, mais dans un corps politique américain.

L'Etat israélien, lui, est plus qu'un rassemblement d'un million et demi de Juifs. Il a une valeur représentative du peuple juif comme tel et dans son ensemble. Cette notion de représentation est, bibliquement, très importante. La Bible ne s'intéresse guère au nombre comme tel, sous son aspect quantitatif. L'essentiel est de réaliser le type. La Bible, qui parle de prémices, de Reste, s'intéresse à un aspect d'inclusion ou de représentation assez éloigné de notre sens quantitatif et individualiste des choses. «Tout Israël» était censé rassemblé à Jérusalem pour les fêtes... Un peuple existe dans ses éléments représentatifs. Pensez à l'exil de Babylone: il n'a guère atteint, sans doute, que quelques dizaines de milliers d'hommes, mais qui étaient l'élite fidèle des Judéens: c'était Israël, c'était le peuple juif... S. Paul est bien dans cette ligne biblique quand il dit que «les prémices sanctifient toute la pâte» (Rm 11, 16), quand il a conscience de sa mission de faire entrer «les Gentils» dans l'Eglise, quand enfin il parle de la «Macédoine» ou de «l'Achaïe» (Rm 15, 26; 2 Co 9, 2), alors que, quantitativement, il s'agissait, au grand maximum, de quelques centaines de personnes.

En conformité avec ce sens biblique des choses, nous pouvons voir dans la nation et l'Etat juifs restaurés en Palestine une unité sociologique vraiment représentative du peuple juif qui, en ce sens, concrétise ou personnifie «tout Israël».

Pour la première fois depuis son «endurcissement partiel» (Rm 11, 25), Israël a retrouvé les bases matérielles d'une existence personnelle indépendante.

Dès lors on pourrait se demander si sa restauration sur la Terre des promesses, même si elle s'accomplit aujourd'hui dans une perspective toute laïque, par la force de données historiques profanes, n'aurait pas providentiellement ce sens lointain d'acculer, si j'ose dire, Israël, à l'im-passe de la grâce ⁴ ? (...)

(*Parole et Mission* n°2, juillet 1958, pp.168-187)

V. Leçons tirées de l'histoire anglicane

Jusqu'à l'avènement d'Elisabeth, l'existence même de la Réforme est en cause: c'est une histoire qui demanderait à être exposée pour elle-même. A partir d'Elisabeth, l'Eglise anglicane dessine son visage et se définit. Richard Hooker (1533-1600) «que les anglicans considèrent comme le père de la *Church of England* » (Shirley, p. 256), a été patronné par John Jewell (1522-1571), évêque de Salisbury, qui était de tendance protestante en théologie, mais antipresbytérien. Devenu Master du Temple, Hooker rencontra un calviniste passionné en la personne de Walter Travers, dont Thomas Cartwright, lui-même presbytérien décidé, vulgarisa les idées. Hooker, retiré, au calme, rédige contre les thèses calvinistes, les *Laws of Ecclesiastical Polity* (sauf le VII^e livre, qui n'est pas de sa plume), dont tout étudiant en théologie anglicane, aujourd'hui encore, étudie au moins le V^e livre, le plus long de tous, qui suit l'ordre du *Prayer Book*.

Dans l'ensemble de son traité, Hooker fonde le droit, pour l'Eglise, de se donner à elle-même tout un cérémonial et des traditions, au - delà de la lettre de l'Ecriture; il revendique la légitimité et la validité des élaborations rationnelles en matière religieuse; il propose une théorie du droit naturel et de la loi, qui le rapproche de saint Thomas d'Aquin et dont l'influence a été et reste très considérable: on a pu dire que l'Angleterre est restée, en quelque mesure, catholique et médiévale, parce qu'elle a gardé

4. Nous sommes ici très proches de W.Vischer, « Le nouvel Etat d'Israël et la volonté de Dieu », texte paru dans *Foi et Vie* , 51 (1953), pp.418-447.

l'idée du droit naturel. Elle l'a dû en très grande partie à Hooker. Sans aller jusqu'à tenir l'épiscopat de droit divin, Hooker nie que le système presbytérien s'impose au nom de l'Écriture, et il exalte le sacerdoce. Il réagit contre une conception associationniste de l'Église; il en rattache l'institution, ainsi que celle des sacrements, à l'Incarnation, ce qui relève d'un climat de pensée plus catholique que protestant. Mais, tout en réclamant, pour l'Église, le droit de régler sa propre vie, il l'identifie à la société chrétienne dont le roi est la tête: cette société est ainsi, tout ensemble, Etat, par son aspect politique, affaire des laïcs, et Église, par son aspect cultuel, affaire des clercs.

Lancelot Andrewes, dont la vie s'étend sur le règne d'Elisabeth et celui de Jacques Ier (1535-1626), forme comme le chaînon vivant entre Hooker et les « Caroline Divines »: il était, dit R. W. Church, le meilleur théologien à l'époque où Charles I^{er} accède au trône. Pasteur d'âmes et auteur spirituel encore goûté, il était un des prédicateurs les plus en vue, à une époque où les sermons jouaient, auprès des classes dirigeantes, un rôle analogue à celui que jouent les hebdomadaires auprès de l'opinion publique d'aujourd'hui. Controversiste, Andrewes a, lui aussi, combattu sur les deux fronts de la *via media*: contre Bellarmin et Du Perron d'un côté, contre le protestantisme continental de l'autre (Du Moulin), il en appelle, non seulement à l'Écriture, mais aux Pères et à l'histoire du christianisme ancien, références normatives d'une Église traditionnelle, mais dépourvue de magistère hiérarchique.

La christologie est certainement le domaine de beaucoup le plus exploré par la pensée religieuse anglaise dans le dernier tiers du dix-neuvième siècle et le premier du vingtième. Les grandes tendances que nous connaissons s'y retrouvent: la tendance « catholique » s'intéresse plus à l'Incarnation qu'à la Rédemption, à la christologie plus qu'à la sotériologie (le *Christus consummator* de Westcott en est assez représentatif); les « Evangelicals », de leur côté, qui, à l'époque où nous sommes, s'adonnent davantage au travail théologique et fondent des Collèges dans les grands centres universitaires, s'intéressent davantage à la Rédemption, à l'« Atonement ». Mais cette époque est aussi celle où se proposent, en grand nombre, des interprétations ou des réinterprétations libérales du fait du Christ. Tantôt y dominent les problèmes exégétiques (celui de la conscience messianique de Jésus), tantôt une philosophie religieuse: la « Nouvelle théologie », qui est, en fait, comme le remarque J. St. Lawton (p. 224), une nouvelle christologie, reflète une inspiration immanentiste: Jésus y est interprété comme la suprême manifestation de la présence de Dieu dans le monde.

On a beaucoup parlé, chez nous, du virus moderniste travaillant la théologie anglicane. Il s'est parfois manifesté dans toute sa virulence et,

pourrait-on dire, son ingénuité ou son simplisme: cas célèbre du Dr. Barnes, évêque de Birmingham en 1924, qui, tant de fois, a prononcé ou publié des déclarations niant certaines vérités chrétiennes essentielles. Mais les frontières du modernisme sont indécises: entre celui du Dr. Barnes et un essai tel que *Foundations*, volume collectif publié par B. H. Streeter en 1912, visant à accorder tradition et libéralisme, il y a place pour beaucoup de nuances, et aussi pour beaucoup de noms.

Le corps chrétien pratiquement sans magistère hiérarchique qu'est la *Church of England* comporte une variété de nuances que les catégories et les étiquettes risquent de trahir. On aime, en Angleterre, que les personnalités s'expriment librement, et l'on porte un véritable intérêt à l'originalité de chacune. L'Eglise anglicane est pour cela un cadre vraiment idéal. Rien de plus significatif, à cet égard, que le Rapport, publié en 1938, d'une Commission nommée par les archevêques de Cantorbéry et d'York en 1922 pour leur rendre compte de la situation doctrinale. On ne parlait pas de Doctrine de l'Eglise d'Angleterre, mais de Doctrine tenue (de fait) dans l'Eglise anglicane: *Doctrine in the Church of England* (Londres, S.P.C.K.). Certes, il y avait beaucoup de positif, comme des théologiens catholiques se plaisaient à le relever; mais aussi beaucoup de vague, de formules insuffisamment nettes. C'était presque fatal dans un document visant, en somme, à énoncer le plus petit commun dénominateur des différentes écoles de pensée que l'Eglise anglicane abrite dans son sein... L'esprit dominant s'apparentait à celui, si profondément humain, du Dr. William Temple, qui avait, comme évêque de Manchester, présidé la Commission, avant de devenir archevêque d'York: ouverture, voire sympathie chaleureuse, tout à la fois, au passé traditionnel de l'Eglise, et aux requêtes actuelles, tant de la recherche scientifique, que de la conscience et de la vie sociale...

(«Brève histoire des courants de pensée dans l'anglicanisme»
texte paru dans *Istina* IV, 1957, pp. 133-164.)

VI. L'intercommunion dans le Mouvement oecuménique

Actuellement, l'Eglise en existe dans une pluralité de sociétés particulières ou «Eglises», ou, comme Jacques I^{er} (= Casaubon) disait, de «Communions» particulières: l'anglicane, l'orthodoxe, la romaine, la vieille-catholique, etc. Chacune de ces Communions a ses traditions

propres en ce qui concerne les doctrines, le culte et la constitution ecclésiastique. C'est légitime et normal aussi longtemps qu'on respecte les points fondamentaux dans le triple domaine de la foi, des sacrements et du ministère. Selon la mesure où l'on est plus ou moins exigeant sur ces points fondamentaux, on accordera à un nombre plus ou moins grand de Communions chrétiennes le privilège de composer l'Eglise et le droit de prétendre au titre de « catholique », qui désigne alors, non une Communion singulière, mais une certaine qualité de fidélité à l'héritage des Apôtres. C'est en particulier une question de savoir si l'épiscopat, avec la succession apostolique, appartient à l'esse de l'Eglise, aux points fondamentaux, ou seulement à son *bene esse*, qu'il n'est pas strictement nécessaire de réaliser pour faire partie de cette Eglise ¹.

Le travail œcuménique du Mouvement Foi et Constitution, dont l'inspiration réelle est anglicane ², et le problème de l'intercommunion se comprennent mieux dans cette perspective. Foi et Constitution cherche en fait à établir, par des approches successives, une forme d'unité visible entre les corps ou Communions qui sont semblablement « catholiques », mais à présent divisés; de fait, entre toutes les Communions chrétiennes présentement séparées. Que pourrait être cette forme d'unité visible ? On sait comment la quatrième Commission de la Conférence d'Edimbourg (1937) a distingué trois formes ou degrés d'unité — reconnaissance mutuelle, coopération, unité organique— et comment l'intercommunion apparaît, dans ce cadre, après l'échange de membres et l'échange de ministres ou de ministères, comme un moyen de pousser plus loin l'unité de reconnaissance mutuelle.

Dans la perspective du travail de Foi et Constitution, c'est facile à comprendre. On peut cependant se demander si la question, posée ainsi, n'implique pas, dans le domaine ecclésiologique, le problème propre à l'anglicanisme avec sa distinction entre l'unité de l'Eglise et les

1. Ce fait est toujours discuté. On connaît les textes invoqués par Dom Gregory Dix en faveur d'une appartenance de la fonction épiscopale à l'esse de l'Eglise. Il me paraît cependant difficile, après avoir lu les textes apportés par A. J. Mason, Norman Sykes, Mgr Bell, etc., de soutenir que la tradition anglicane considère l'épiscopat comme appartenant à l'esse de l'Eglise. Une interprétation large de la Préface de l'Ordinal semble gagner l'agrément (Bishop Hunkin, Canon Hodgson, etc.): en toute hypothèse, l'exigence de l'épiscopat s'applique seulement à la *Church of England*; celle-ci reconnaîtrait ensuite, à certaines conditions, les ministères d'autres Communions qui, dans leurs limites propres, n'imposeraient pas l'épiscopat.

2. Ceci, qui était vrai avant 1939 et encore un peu dans l'immédiat après-guerre, ne l'est plus guère aujourd'hui. Foi et Constitution est devenue, dans le cadre du Conseil œcuménique des Eglises, une section de la division des Etudes.

Communions particulières, celui de l'*esse* et du *bene esse*, distinctions elles-mêmes fondées dans la notion d'articles ou de caractères fondamentaux. L'Eglise orthodoxe, qui n'a pas exactement la même position que l'Eglise catholique romaine en ce qui concerne les implications concrètes de l'Eglise vue comme un unique peuple ou une même société, tient cependant une position semblable, dans sa doctrine ecclésiologique, en ce qui concerne la nature de l'unité de l'Eglise comme unité de communion. Pour ma part, je suis convaincu que, mise à part la question de la primauté romaine (qui n'est pas toujours présentée dans une lumière adéquate), l'ecclésiologie de l'Orient orthodoxe et celle de l'Occident catholique sont fondamentalement la même au plan dogmatique: elles diffèrent dans la manière de concevoir la *vie canonique* de l'Eglise, c'est-à-dire la façon dont elle est organisée comme une société et, par conséquent, les formes concrètes de son «administration». Mais l'une comme l'autre tiennent que l'Eglise est une Communion unique. Les différences qui sont caractérisées, dans l'Orthodoxie, par l'existence d'Eglises autocéphales ou autonomes et éventuellement par les rites, ne sont pas comparables avec celles que l'anglicanisme admet dans tous les éléments qui n'atteignent pas les points fondamentaux: un domaine dont la frontière, nous l'avons vu, n'est pas définie rigidement et qui comprend des choses telles que l'épiscopat dont les Eglises orthodoxes n'admettront jamais qu'il puisse être mis en question. C'est pourquoi les Eglises orthodoxes, qui ont admis, dans des conditions limitées, que les anglicans puissent, à l'occasion, recevoir la communion dans leur Eglise, ne peuvent admettre une intercommunion sacramentelle totale. Cela supposerait qu'elles admettent une intercommunion sur le plan ecclésiologique, c'est-à-dire la théorie ecclésiologique selon laquelle des Communions particulières réaliseraient l'Eglise chacune à sa manière et reconstitueraient son unité visible et sociale par l'intercommunion sacramentelle.

(« Sur l'intercommunion. La position anglicane ». Texte publié en vue de la Conférence de Foi et Constitution tenue à Lund en août 1952 et repris dans *Chrétiens en dialogue*, coll. «Unam sanctam» n° 50, Paris, éd. du Cerf 1964, pp.247-250.)