

Dominique Waymel CSJ  
Institut Catholique de Paris (France) ✉ <https://ror.org/043a7rc44>

## La maternité de l'Église à la lumière de sa nature sacramentelle. Vers un dépassement de la catégorie d'instrument ?

### Introduction

En 1987, Jean-Paul II affirmait dans son encyclique *Redemptoris Mater*: « On peut dire que l'Église apprend de Marie ce qu'est sa propre maternité: elle reconnaît la dimension maternelle de sa vocation, liée essentiellement à sa nature sacramentelle»<sup>1</sup>. Une telle affirmation continue, aujourd'hui encore, de retenir particulièrement l'attention.

En effet, parmi les nombreux concepts mobilisés par le Concile pour exprimer la nature et la mission de l'Église, l'un d'eux semble avoir peiné à s'imposer dans la conscience ecclésiale contemporaine au cours de la réception postconciliaire : celui d'«Église, sacrement du salut ». Dès 1987, Walter Kasper soulignait que cette notion

---

1 Jean-Paul II, Lettre encyclique *Redemptoris Mater*, 43 § 2.

était largement tombée dans l'oubli, voire discréditée<sup>2</sup>. Trente ans plus tard, en 2018, Gilles Routhier dressait un constat analogue dans une intervention intitulée « L'Église comme sacrement du salut. Une réception encore en attente »<sup>3</sup>.

Plusieurs théologiens catholiques — tels que Marie-Joseph Le Guillou<sup>4</sup>, Battista Mondin<sup>5</sup>, Robert Coffy<sup>6</sup>, ou Hermann Josef Pottmeyer<sup>7</sup>, — ainsi que le théologien réformé André Birmelé<sup>8</sup> considèrent pourtant la notion de « sacrement du salut » comme une clé herméneutique majeure du Concile pour aborder le mystère de l'Église. Ils y discernent une base structurante pour l'ensemble de l'ecclésiologie.

---

2 W. Kasper, *La théologie et l'Église*, Cerf, Paris 1990, p. 344.

3 G. Routhier, *Kościół jako sakrament zbawienia. W oczekiwaniu na recepcję*, in M. Jagielski (dir.), *Recepcja i wyzwania Soboru Watykańskiego II*, Instytut filozoficzno-teologiczny im. Edyty Stein, Zielona Góra 2018, p. 61–78.

4 M.-J. Le Guillou, *La sacramentalité de l'Église*, „La Maison-Dieu” 93 (1968) 1, p. 13 : « Si l'on me demandait quelle est la notion-clé de Vatican II, je répondrais sans hésiter que c'est la notion d'Église comme sacrement ».

5 Cf. B. Mondin, *Le Nuove ecclesiologie. Un'immagine attuale della Chiesa*, Ed. Paoline, Roma 1980, p. 133. Le théologien considère que Vatican II a donné à la dimension sacramentelle une préséance sur toutes les autres catégories et que l'image sacramentelle est « omni-inclusive », en ce sens qu'elle embrasse les multiples dimensions de l'Église. J.-G. Pagé, *Qui est l'Église ?*, vol. 1, Bellarmin, Montréal 1977, p. 246 : « Ce qui fonde finalement l'importance primordiale de la notion d'Église sacrement, c'est sa généralité, son amplitude ».

6 Cf. R. Coffy, *L'Église*, Desclée, Paris 1984, p. 31. Cf. également R. Coffy, R. Varro, *Église, signe de salut au milieu des hommes: Église-sacrement / rapports présentés à l'Assemblée plénière de l'Épiscopat français, Lourdes, 1971*, Le Centurion, Paris 1972, p. 10–72.

7 H. J. Pottmeyer, *Per un discorso ecclesiologico sull'appartenanza: possibilità e limiti delle categorie conciliari*, in *Comunione ecclesiale e appartenanza. Il senso di una questione ecclesioogica oggi*, R. La Delfa (ed.), Città Nuova, Roma 2002, p. 201 : « Personnellement ritengo questa nuova categoria ecclesiologica la più feconda ».

8 A. Birmelé, *Le salut en Jésus-Christ dans les dialogues oecuméniques*, Cerf & Labor et Fides, Paris-Genève 1986, p. 218–219. Il est intéressant de noter que, du côté luthérien, la sacramentalité de l'Église est perçue comme une « notion clé » et « un élément central » de l'ecclésiologie postconciliaire.

L'affirmation de Jean-Paul II visait-elle à remettre en lumière une catégorie théologique oubliée durant la période postconciliaire et pourtant importante pour qualifier la mission de l'Église et en particulier sa mission d'engendrement ? Le diagnostic formulé par Routhier indique que cette catégorie demeure encore aujourd'hui méconnue, voire mal comprise, malgré son importance et sa fécondité pour penser la nature et la mission de l'Église.

Dans un premier temps, nous reviendrons sur le choix conciliaire et l'apport théologique de cette notion. Nous examinerons ensuite quelques raisons susceptibles d'expliquer pourquoi cette analogie a rencontré un écho limité dans la réflexion postconciliaire. Cela nous conduira à présenter la pertinence de la proposition de Jean-Paul II pour renouveler la compréhension de la nature instrumentale de l'Église, de sa maternité et de sa mission. Néanmoins au terme, nous questionnerons la pertinence de cette catégorie « d'instrument » pour rendre compte de la médiation ecclésiale.

## 1. L'Église « sacrement du salut » au concile

### 1.1. L'introduction de cette notion au concile dans le projet conciliaire

C'est notamment grâce à l'épiscopat allemand que ce terme fut introduit dans les schémas conciliaires sur l'Église. En effet, les évêques allemands l'intégrèrent dans leur projet de février 1963 et intervinrent en ce sens dans l'aula conciliaire.<sup>9</sup> Cette notion avait déjà connu un développement significatif dans la théologie allemande dès le XIX<sup>e</sup> siècle, en particulier chez Matthias Joseph Scheeben<sup>10</sup>.

---

9 *Schema Germanicus*, AS I/4, p. 615. L'Église est présentée comme « sacramentum fondamentale et universale et eschatologicum salutis mundi ». Cf. Intervention du cardinal Frings, AS II/1, p. 343.

10 Cf. M. J. Scheeben, *Le mystère de l'Église et de ses sacrements*, Cerf, Paris 1946 (Cette édition française est la traduction du chapitre VII de l'ouvrage *Mysterien*

Elle connut un nouvel essor grâce à plusieurs théologiens germanophones, parmi lesquels Oscar Semmelroth<sup>11</sup>, Karl Rahner<sup>12</sup>, Eduard Schillebeeckx<sup>13</sup>. Les théologiens français Henri de Lubac et Yves Congar<sup>14</sup> lui consacrèrent également des analyses substantielles.

Malgré certaines résistances – notamment de la part de Pères conciliaires qui craignaient que l'Église ne soit comprise comme un « huitième sacrement »<sup>15</sup> – cette analogie s'imposa relativement aisément. Il convient toutefois de rappeler que la notion patristique de « sacrement » avait jusqu'alors rarement été appliquée explicitement à l'Église elle-même. À partir du Moyen Âge, l'évolution sémantique avait en effet conduit à une distinction plus nette entre les termes *mysterium* et *sacramentum* : ce dernier fut progressivement réservé au septénaire sacramentel, en un sens plus ritualiste et avec toute la technicité qu'on lui connaît tandis que le terme *mysterium* renvoyait davantage à la dimension transcendante du mystère chrétien. L'un

---

*des Christentums* publié en 1865).

- 11 O. Semmelroth, *L'Église sacrement de la rédemption*, Saint-Paul, Paris 1963 (édition allemande : *Die Kirche als Ursakrament*, Knecht, Frankfurt a.M. 1953).
- 12 K. Rahner, *Église et sacrement*, trad. H. Rochais, DDB, Bruges-Paris 1970 (1ère éd. 1960).
- 13 E. Schillebeeckx, *Le Christ sacrement de la rencontre de Dieu*, Cerf, Paris 1972 (1ère éd. en néerlandais 1957).
- 14 H. de Lubac, *Catholicisme. Aspects sociaux du dogme*, Cerf, Paris 1983, p. 44–45. *Méditation sur l'Église*, Aubier-Montaigne, Paris 1953, chapitre VI : « Le sacrement de Jésus ». Y. Congar, *Chrétiens désunis. Principes d'un œcuménisme catholique*, Cerf, Paris 1937, p. 102.
- 15 Parler de l'Église comme sacrement ne signifie pas placer l'Église sur le même plan que les sept sacrements, comme si elle était le huitième et agissait « *ex opere operato* ». Plusieurs Pères du Concile, redoutaient que la doctrine de la sacramentalité de l'Église n'induisse le peuple de Dieu en confusion. C'est la raison pour laquelle le Concile a tenu à parler de l'Église *sacrament* en termes analogiques, signifiant par là qu'elle est dite *sacrament* en un sens différent du septénaire sacramentel.

des mérites de la théologie du XIX<sup>e</sup> siècle fut précisément de rétablir le lien sémantique entre ces deux vocables<sup>16</sup>.

La notion d'Église comme « sacrement » apparaît ainsi à plusieurs reprises dans le corpus conciliaire – une dizaine d'occurrences<sup>17</sup> – et elle est présente dès l'ouverture de *Lumen gentium* : « (...) l'Église est dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire le signe et l'instrument (*seu signum et instrumentum*) de l'union intime avec Dieu et de l'unité du genre humain.

## 1.2. L'apport théologique de cette notion

Souhaitant s'écarter d'une approche strictement sociétaire de l'Église, les Pères conciliaires ont choisi de mettre en avant la catégorie du mystère de l'Église, en soulignant qu'elle est constituée à la fois d'un élément spirituel et d'un élément visible. La notion d'Église comme sacrement présente ainsi l'avantage de mettre clairement en lumière une double dimension : l'Église appartient pleinement à l'histoire, tout en étant le lieu de la présence agissante du mystère trinitaire au cœur du contexte concret de l'humanité.

Parler de l'Église comme « sacrement du salut » permet de tenir ensemble ses dimensions visible et invisible, d'articuler le divin et l'humain, l'historique et l'eschatologique. L'Église manifeste en effet le « déjà-là » du Royaume tout en demeurant tendue vers son accomplissement encore à venir. Elle est signe d'un salut déjà manifesté mais non encore pleinement accompli : elle anticipe le

---

16 Cf. A. Demoustier, *L'ontologie de l'Église selon saint Cyprien*, „Recherches de Science Religieuse” 52 (1964) 4, p. 544–588. C. Couturier, *Sacramentum et mysterium dans l'œuvre de saint Augustin*, Etudes Augustiniennes, Aubier-Montaigne, Paris 1953, p. 163–332. En particulier note 28, p. 261.

17 Le Concile a parlé 10 fois de l'Église comme sacrement dans la constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium* (LG) 1, 9 (§ 2 et § 3), 48. Il en a également parlé dans la constitution sur la liturgie *Sacrosanctum concilium* (SC) 5 et 26, dans la constitution pastorale *Gaudium et spes* (GS) 42 § 3 (qui cite LG 1) et GS 45 § 1 qui cite LG 48, dans le décret sur la mission *Ad Gentes* (AG) 1 et 5.

salut eschatologique sous la forme d'un signe, d'un sacrement qui renvoie toujours au-delà d'elle-même. Ainsi, l'Église demeure continuellement orientée vers Dieu et vers l'humanité, engagée dans un dialogue vivant avec l'un et l'autre.

Une telle perspective permet d'éviter tout triomphalisme<sup>18</sup> et présente l'Église avant tout dans une posture de service, de conversion et de renouvellement, comme l'expose de manière particulièrement claire le numéro 8 de *Lumen gentium*<sup>19</sup>. En effet qualifiant l'Église comme « signe et instrument », le concile affirme à la fois sa dépendance radicale à l'égard du Christ et la nécessaire distinction entre le Christ et l'Église, évitant ainsi toute confusion. L'Église ne peut en effet s'identifier au Christ lui-même. Dans le langage scolastique, la notion d'instrument renvoie toujours à un principe qui lui est extérieur : en l'occurrence, le Christ. De même, en tant que signe, l'Église renvoie au-delà d'elle-même vers le dessein salvifique du Père, accompli par le Christ dans l'Esprit.

---

18 Elle oblige à maintenir l'écart entre l'Église et le Royaume. L'élément humain était gommé contrairement à ce que développe LG 8.

19 « Mais, comme c'est dans la pauvreté et la persécution que le Christ a opéré la Rédemption, l'Église elle aussi est donc appelée à entrer dans cette même voie pour communiquer aux hommes les fruits du salut. Le Christ Jésus «qui était de condition divine s'anéantit lui-même prenant condition d'esclave» (Ph 2, 6) pour nous «il s'est fait pauvre, de riche qu'il était» (2 Co 8, 9). Ainsi l'Église qui a cependant besoin pour remplir sa mission de ressources humaines, n'est pas faite pour chercher une gloire terrestre mais pour faire éclater aux yeux, par son exemple aussi, l'humilité et l'abnégation. Le Christ a été envoyé par le Père «pour porter la bonne nouvelle aux pauvres, ... guérir les cœurs meurtris» (Lc 4,18), «chercher et sauver ce qui était perdu» (Lc 19, 10) : de même l'Église enveloppe de son amour tous ceux que la faiblesse humaine afflige, bien plus, dans les pauvres et les souffrants elle reconnaît l'image de son fondateur pauvre et souffrant, elle s'efforce de soulager leur misère et en eux c'est le Christ qu'elle veut servir.

Mais tandis que le Christ saint, innocent, sans tache (He 7, 26) n'a pas connu le péché (2 Co 5, 21), venant seulement expier les péchés du peuple (cf. He 2, 17), l'Église, elle, qui enferme des pécheurs dans son propre sein, est donc à la fois sainte et appelée à se purifier et poursuit constamment son effort de pénitence et de renouvellement » (LG 8).

L'Église est *mysterium* parce qu'elle est d'abord un don de Dieu, expression libre du dessein bienveillant divin rendu présent par l'effusion de l'Esprit Saint. Elle se trouve ainsi doublement décentrée d'elle-même : tournée vers Dieu dont elle reçoit son origine et sa mission, et orientée vers le monde auquel elle est envoyée. Les références conciliaires au livre d'Isaïe, notamment la thématique de la « lumière des nations », mettent en relief la manière dont l'Église est comprise au cœur de l'économie du salut, en continuité avec Israël.

Comme le souligne Routhier, cette compréhension de l'Église « permettait aux Pères conciliaires de se tenir à bonne distance de deux excès auxquels n'avaient pas échappé l'ecclésiologie catholique : la naturalisation de l'Église et un faux mysticisme ecclésiologique »<sup>20</sup>.

Au regard de la richesse théologique de cette notion – ainsi que de la dynamique de renouveau qu'elle implique, marquée par la mission, le service de la réconciliation et de la communion, et l'appel constant à la réforme – on peut dès lors s'étonner de la relative absence de réception qu'elle a connue.

## 2. La réception conciliaire

### 2.1. Les fondements d'une telle discrétion dans la réception

À la suite du concile, ce sont plutôt les notions de « peuple de Dieu », de « corps du Christ » et de « temple de l'Esprit Saint » qui ont été privilégiées. Mieux fondées sur le plan scripturaire, elles permettaient d'enraciner explicitement l'Église dans le mystère trinitaire, conformément à l'introduction de la constitution sur l'Église, qui présente successivement le dessein du Père (n° 2), la mission du Fils (n° 3) et l'action sanctifiante de l'Esprit (n° 4). Parmi ces différentes images,

---

20 G. Routhier, *L'Église comme sacrement du salut. Une réception encore en attente*, *op. cit.*, p. 61–78.

la notion de « peuple de Dieu » a été particulièrement mise en avant, car elle apparaissait comme la plus apte à exprimer ce que le Concile entendait remettre en lumière : l'égalité de dignité de tous les baptisés.

En comparaison avec ces catégories bibliques, la notion de « sacrement » a sans doute été perçue comme plus technique, voire moins immédiatement accessible. Par ailleurs, le concile n'a pas véritablement explicité les modalités concrètes de déploiement de cette sacramentalité ecclésiale. L'articulation, par exemple, entre l'Église comme sacrement du salut et le septénaire sacramentel demeure largement implicite et n'est pas développée de manière systématique dans les textes conciliaires.

Il convient également d'éclairer les réserves manifestées dans la réception de cette notion à la lumière des dialogues œcuméniques, au sein desquels l'expression « sacrement du salut » a rencontré d'importantes difficultés de réception<sup>21</sup>. En effet, si l'écclésiologie protestante adhère à la description de l'Église comme signe<sup>22</sup>, elle se montre plus réservée face à l'ambiguïté de la notion d'instrumentalité<sup>23</sup>. Celle-ci risque en effet d'attribuer à l'Église un rôle actif dans la médiation du salut qui, du point de vue protestant, appartient au Christ seul. Les travaux du comité mixte catholique protestant en France ont précisé la nature du problème : « la divergence ne concerne donc pas le fait de l'instrumentalité de l'Église dans la transmission du salut, mais la nature de l'instrumentalité : l'Église

---

21 Cette réflexion est également développée par Alexandra Diriarth dont je m'inspire. A. Diriarth, *Ses frontières sont la charité. L'Église corps du Christ et Lumen gentium*, Lethielleux, Paris 2011, p. 65-73.

22 Cf. G. Gassmann, *The Church as Sacrament, Sign and Instrument. The Reception of this Ecclesiological Understanding in Ecumenical Debate*, in *Church, Kingdom, World, The Church as Mystery and Prophetic Sign*, G. Limouris (éd.), Faith and Order Paper n° 130, World Council of Churches, Geneva 1986, p. 1-17.

23 Cf. A. Birmelé, *La communion ecclésiale. Progrès œcuménique et enjeux méthodologiques*, Cerf & Labor et Fides, Paris-Genève 2000, p. 225-253. Le théologien luthérien explique en quoi la notion d'instrument est équivoque pour les luthériens et comment la réponse catholique à ses objections ne le convainc pas.

est-elle sanctifiée de manière à devenir elle-même un sujet sanctifiant ? »<sup>24</sup> Les documents de la commission doctrinale du Conseil Œcuménique des Églises (COE) s'arrête sur les même difficultés<sup>25</sup>.

Le théologien réformé Birmelé<sup>26</sup> a développé de manière approfondie cette problématique, notamment à partir de la réception de cette notion chez certains théologiens catholiques emblématiques, Bernard Sesboüé<sup>27</sup> et Jean-Marie Tillard<sup>28</sup>, dans un ouvrage relatif au salut en Jésus-Christ<sup>29</sup>. Le théologien réformé met en évidence la différence significative qui existe entre ces deux approches catholiques :

- 
- 24 Comité mixte catholique-protestant en France, *Consensus œcuménique et différence fondamentale*, Le Centurion, Paris 1987, 11, p. 20. Le rapport de la troisième phase de dialogue Luthérien/catholique. Église et justification : *La compréhension de l'Église à la lumière de la doctrine de la justification* de 1994 s'arrête sur la question de la sacramentalité de l'Église : [http://unitedeschretiens.fr/IMG/pdf/oec-cat-luth-in\\_1994\\_1\\_eglise\\_et\\_justification.pdf](http://unitedeschretiens.fr/IMG/pdf/oec-cat-luth-in_1994_1_eglise_et_justification.pdf) (03.03.2026). J. Rigal, *La sacramentalité comme question œcuménique*, „Nouvelle Revue Théologique” 124 (2002) 2, p. 65 : « Cette conception [réformée] 'déclarative' du sacrement place devant une alternative : le sacrement a-t-il pour fonction d'être signe et témoin de la seule grâce de Dieu ou bien de 'communiquer' la grâce à tous ceux qui sont dans les dispositions nécessaires pour l'accueillir ? Le terme d'instrumentalité convient-il dans les deux cas ? (...) Cette divergence ecclésiologique pose la question de la 'coopération' active de l'Église à l'agir sanctifiant de Dieu ». « La question de la nature de l'instrumentalité apparaît comme le lieu de la différence » (p. 77).
- 25 COE, *Document Foi et Constitution*, 198 : *Nature et mission de l'Église, vers une déclaration commune*, 43–47 (publié en 2005) ; *Document Foi et Constitution*, 214, *L'Église, vers une vision commune*, 27 (publié en 2012).
- 26 A. Birmelé a choisi ces deux théologiens car ils ont essayé de faire le lien entre la sacramentalité de l'Église et la justification pour la foi.
- 27 B. Sesboüé, *Les sacrements de la foi. L'économie sacramentelle, célébration ecclésiale de la justification par la foi*, „La Maison-Dieu” 116 (1973), p. 89–121. Birmelé souligne que Sesboüé propose une interprétation minimaliste de la nature de l'instrumentalité de l'Église pour l'obtention du salut.
- 28 J.-M. Tillard, *L'Église et le salut. Sur la sacramentalité de l'Église*, „Nouvelle Revue Théologique” 106 (1984), p. 658–685 ; *Les sacrements de l'Église*, in *Initiation à la pratique de la théologie III*, Cerf, Paris 1986, p. 385–466.
- 29 Cf. A. Birmelé, *Le salut en Jésus-Christ dans les dialogues œcuméniques*, Cerf & Labor et Fides, Paris-Genève 1986. Pour Luther, seul le Christ mérite le terme de sacrement. Cf. *Disputatio de fide infusa et acuisa* [1520], in WA 6, p. 86, 17 :

A la différence de B. Sesboué, J.-M. Tillard comprend la sacramentalité de l'Église et en particulier la nature de son instrumentalité dans un sens maximaliste. Là où Sesboué s'efforce de préserver la transparence totale, qui fait comprendre l'acte de l'Église comme un acte du Christ lui-même, Tillard parle d'une Église, qui a certes tout eu et qui reçoit tout du Christ, mais qui peut se donner parole et sacrements, se faire elle-même coopératrice active de la justification. La transparence totale n'est plus affirmée, la distinction entre le Christ et l'Église insuffisamment préservée<sup>30</sup>.

Ainsi, Sesboué<sup>31</sup> et Tillard proposent, au sein du catholicisme postconciliaire, deux interprétations distinctes de l'instrumentalité de l'Église. Dès la deuxième session du concile, certains Pères avaient d'ailleurs exprimé des réserves quant à la formulation retenue : le cardinal Joseph Ritter regrettait que le schéma ne précise pas la manière dont l'Église est signe et instrument de l'union<sup>32</sup>, une préoccupation également partagée par le cardinal Joseph Lercaro<sup>33</sup>.

La formulation conciliaire a finalement laissé une certaine latitude quant à l'interprétation de cette notion. Si cette ouverture a permis une réception plurielle au sein de la théologie catholique,

---

« *Unum solum habent sacrae literae sacramentum, quod est ipse Christus Dominus* ». Voir aussi *De la captivité babylonienne de l'Église*. Prélude, [1520], in *Œuvres*, t. II, Labor et Fides, Genève 1966, p. 168. Et Y. Congar, *Un peuple messianique. L'Église sacrement du salut. Salut et libération*, Cerf, Paris 1975, p. 3, note 7. Le dominicain affirme que les théologiens protestants, comme K. Barth et E. Jüngel, reconnaissent sans difficulté la sacramentalité du Christ, mais refusent de l'étendre à l'Église car ce serait dérober une qualité qui n'appartient qu'à Dieu seul.

30 A. Birmelé, *Le salut en Jésus-Christ dans les dialogues œcuméniques*, op. cit., p. 236.

31 Cf. B. Sesboué, *Les sacrements de la foi. L'économie sacramentelle, célébration ecclésiale de la justification par la foi*, op. cit., p. 89-121.

32 Cf. J. Ritter, AS II/2, p. 18 : « *Schema valde deficiens est, fere silens de modo in quo Ecclesia est signum et instrumentum unionis, de mediis sanctificationis quibus Ecclesia constat, et de actionibus quibus ministerium exercet et missionem implet* ». On retrouve cette référence dans F.-G. Hellin, *Constitutio Dogmatica De Ecclesia, Lumen gentium*, Liberia Editrice Vaticana, Vaticano 1995, p. 1083.

33 Cf. J. Lercaro, AS II/2, p. 18.

elle a aussi contribué à nourrir certaines ambiguïtés, lesquelles sont réapparues avec acuité dans le cadre des dialogues œcuméniques.

Ce problème n'est nullement anecdotique dans la réflexion théologique portant sur la manière de penser la place de l'Église dans le dessein salvifique de Dieu et, par conséquent, sur la compréhension de sa mission au cœur de l'humanité. Il est en effet probable que les Pères conciliaires n'entendaient pas réduire l'Église à la seule catégorie de signe : le recours à l'analogie sacramentelle visait précisément à maintenir ensemble une double dimension, celle de signe et celle d'instrument.

Cependant l'acte d'interprétation doit prendre en considération le corpus du Concile dans sa globalité. Or, on observe que certains documents — notamment *Gaudium et spes* et *Ad gentes*, adoptés lors de la dernière session conciliaire et témoignant d'une maturation théologique plus avancée — mettent l'accent à certains moments uniquement sur la catégorie de signe<sup>34</sup>.

## 2.2. L'insistance de l'Église comme signe

Les *Acta* mettent en lumière que lors des discussions relatives à la sacramentalité de l'Église, les Pères conciliaires ont particulièrement insisté sur la notion de signe<sup>35</sup>, renvoyant ainsi à un mystère que la dépasse : le dessein de salut de Dieu pour les hommes. L'Église apparaît alors comme signe pour le monde, manifestation visible du salut et germe du Royaume de Dieu qu'elle anticipe déjà au cœur de l'histoire.

Dans le contexte conciliaire, il importait en effet de souligner que l'Église n'est pas simplement un moyen de salut appelé à s'effacer une fois sa mission accomplie<sup>36</sup>, mais qu'elle est aussi signe et

---

<sup>34</sup> GS 43 § 6; GS 92; AG 15, 20; UR 2.

<sup>35</sup> Conferentia Episcopalis Germaniae-Austriae, AS I/4, p. 615–616. La notion de signe est très présente.

<sup>36</sup> Cf. H. Volk, AS I/4, p. 387. Archiepiscopi et episcopi Provinciae Aquensis et Avenionensis et Dioecesis Massiliensis, ASII/ 1, p. 762. M. Pelchat, *L'Église*

manifestation durable de ce salut au sein du monde. Elle porte en elle le germe du Royaume qu'elle annonce et anticipe<sup>37</sup>.

Compte tenu de cette accentuation, les développements postconciliaires ont, dans un premier temps, privilégié la dimension de signe au détriment de la notion d'instrumentalité et de l'idée d'une efficacité proprement ecclésiale. Monseigneur Coffy, évoquant la situation préconciliaire, le soulignait déjà lors d'une prise de parole en 1971 :

Nous étions habitués à penser l'Église comme communauté de croyants, certes, mais nous mettions l'accent sur l'Église moyen de salut. En parlant d'Église sacrement, nous mettons l'accent sur la manifestation du salut<sup>38</sup>.

Quatorze ans plus tard, en 1984, Coffy, tout en continuant d'insister sur la dimension de « signification », rappelait toutefois la nécessité de ne pas négliger l'efficacité propre de l'Église.

Il est évident qu'utiliser le mot sacrement dans le contexte présent nous conduit comme spontanément à insister plus sur la signification que sur l'efficacité. Lorsqu'elle vivait dans le contexte de « chrétienté », l'Église se pensait essentiellement comme moyen de salut et l'accent était mis sur l'efficacité. Elle se posait peu la question de la signification, car à proprement parler, elle ne vivait pas sous le regard du non-chrétien. Le non chrétien habitait les terres lointaines et pour lui annoncer le salut, elle organisait des missions. Aujourd'hui l'Église retrouve sa situation de diaspora qui a caractérisé sa naissance et ses premiers développements. Elle vit donc sous le regard de l'autre, de cet autre à qui Dieu l'envoie. Elle ne

---

*mystère de communion. L'ecclésiologie dans l'œuvre de Henri de Lubac*, Éditions Paulines, Montréal-Paris 1988, p. 104.

37 Cf. P.-L. Seitz, AS II/1, p. 709, souhaitait rajouter au n° 7 (du Schéma II) « *Ecclesiam non est tantum instrumentum efficax gratiae, sed etiam signum in nationibus elevatum* ». On retrouve cette référence dans F.-G. Hellin, *Constitutio Dogmatica De Ecclesia, Lumen gentium, op. cit.*, p. 914.

38 R. Coffy, R. Varro, *Église, signe de salut au milieu des hommes, op. cit.*, p. 31.

peut pas ne pas s'interroger sur le témoignage qu'elle porte par tout ce qui constitue la face visible de son mystère. Dès lors l'insistance sur la signification devient normale et, il faut ajouter nécessaire. Mais il faut éviter la loi pendulaire qui nous conduit d'un extrême à l'autre. Dans la notion de sacrement l'efficacité est indissociable de la signification : le sacrement produit ce qu'il signifie, et signifie ce qu'il produit. Séparer l'efficacité de la signification, oublier l'une ou l'autre, c'est briser l'ordre sacramentel. La Constitution insiste avec raison sur ces deux dimensions, indissolublement unies, de la réalité sacramentelle : l'Église est signe et moyen de salut<sup>39</sup>.

Cependant, comme nous l'avons déjà signalé, le débat porte essentiellement sur la nature même de l'instrumentalité et sur la diversité de ses réceptions, y compris parmi les théologiens catholiques. Au-delà des Actes du Concile et des accents perceptibles dans les *Acta*, on peut également estimer que le souci du dialogue œcuménique a contribué à expliquer la relative discrétion de la réflexion catholique concernant l'instrumentalité de l'Église.

Quoi qu'il en soit, Tillard et Sesboüé – tous deux particulièrement attentifs aux enjeux du dialogue œcuménique – ont proposé des interprétations distinctes de la nature de cette instrumentalité : Sesboüé privilégiant une compréhension plus « passive », tandis que Tillard en développe une lecture plus « active ».

### 2.3. La nature de l'instrumentalité : une issue possible ?

Certains théologiens situent la racine du désaccord dans la manière philosophique de concevoir la causalité, en particulier lorsqu'elle est rapportée à la catégorie d'« instrument ». Le dominicain Charles Morerod souligne qu'il ne convient pas d'appréhender la causalité principale comme entrant en concurrence, voire en opposition, avec la causalité instrumentale.

---

39 R. Coffy, *L'Église. L'héritage du Concile*, Desclée, Paris 1984, p. 36-37.

Selon la tradition thomiste, qui affirme que « l'action d'une cause seconde est (...) aussi et d'abord action de la cause première », « la cause instrumentale a (...) son action propre, ce qui ne nécessite aucune opposition par rapport à la cause principale : c'est justement dans la dépendance par rapport à la cause principale que la cause instrumentale trouve son effet propre »<sup>40</sup>.

Ainsi, la cause instrumentale demeure seconde, renvoyant toujours à l'action de la cause principale en vertu de laquelle elle agit. Toutefois, comme le souligne saint Thomas d'Aquin, bien qu'elle soit seconde, il convient de reconnaître à la cause instrumentale une efficence véritablement propre :

Une cause seconde instrumentale ne participe de l'action de la cause supérieure que dans la mesure où, par un effet qui lui est propre, elle agit par manière de disposition pour produire l'effet de l'agent principal. Donc, si elle ne faisait rien selon ce qui lui est propre, il serait inutile de l'employer, et il n'y aurait pas besoin de choisir des instruments déterminés pour produire des actions déterminées. Ainsi nous voyons qu'une hache, en coupant le bois, fait ce qu'elle tient de sa forme propre, et produit la forme d'un banc, qui est l'effet propre de l'agent principal<sup>41</sup>.

Ainsi, nous touchons ici à un point décisif : si le signe relève de l'ordre de la manifestation et de la visibilité, l'instrument implique, quant à lui, une certaine efficence qui lui confère une véritable né-

---

40 C. Morerod, *Œcuménisme et philosophie. Questions philosophiques pour renouveler le dialogue*, Parole et Silence, Paris-Les Plans 2004, p. 72, 74. La deuxième partie de l'ouvrage : « Les présupposés philosophiques de la Réforme », p. 53–148. Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, IIIa, q. 62, art. 1, ad. 2 : « L'instrument a une double action : une action instrumentale selon laquelle il opère non pas en fonction de sa vertu propre, mais par la vertu de l'agent principal, et aussi une action propre qui lui revient en vertu de sa forme propre. Ainsi, en raison de son tranchant, il revient à la hache de couper, mais comme instrument utilisé par un artisan, il lui revient de faire un meuble. Toutefois, elle n'accomplit son action instrumentale qu'en exerçant son action propre : c'est en coupant qu'elle fait le meuble ».

41 Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, Ia, q. 45, art. 5, c.

cessité.<sup>42</sup> En employant le terme d'instrument, le texte conciliaire invite donc à qualifier et à préciser l'instrumentalité propre de la médiation ecclésiale ainsi que la réalité de son effet spécifique. Mais quel est précisément cet effet propre ?

Pour progresser dans la réflexion, il convient de rappeler une autre distinction opérée par saint Thomas d'Aquin : celle entre l'instrument conjoint et l'instrument séparé<sup>43</sup>. L'instrument conjoint coopère intimement à l'action de la cause principale, tandis que l'instrument séparé demeure extérieur à la motion de celle-ci et n'y participe que de manière plus passive. Cette distinction constitue précisément un lieu de divergence dans l'interprétation de la médiation ecclésiale.

Les théologiens protestants craignent en effet que l'approche sacramentelle ne conduise à une compréhension ontologique inadéquate de l'Église – dans la ligne de l'« incarnation continuée » parfois reprochée à la théologie du Corps mystique du Christ – et, par conséquent, à une tentation de triomphalisme ecclésial.

Faut-il alors parler d'instrument conjoint ou d'instrument séparé ? Alexandra Diriat propose de qualifier l'Église d'instrument « quasi conjoint » au Christ et à l'Esprit<sup>44</sup>. Toutefois, ne serait-il pas préférable de réserver strictement la catégorie d'instrument conjoint à l'humanité du Christ ? Le risque serait en effet de consi-

---

42 Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, IIIa, q. 62, art. 3, c.

43 La nature humaine assumée par le Christ est un instrument conjoint de sa divinité alors que les sacrements et les ministres sont des instruments séparés. Cf. Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, IIIa, q. 62, art. 5, c : « Le sacrement opère, pour causer la grâce, à la façon d'un instrument. (...) Mais il y a deux types d'instruments : l'un séparé, comme le bâton, l'autre conjoint, comme la main. C'est par l'intermédiaire de *l'instrument conjoint* que l'instrument séparé est mis en mouvement, ainsi le bâton par la main. Or la cause efficiente principale de la grâce est Dieu lui-même, pour qui *l'humanité du Christ* est un *instrument conjoint* et le sacrement un *instrument séparé*. C'est pourquoi il faut que l'efficacité (*virtus*) salvifique de la divinité du Christ passe dans les sacrements par son humanité » ; q 64, art. 3, c ; art. 5, c.

44 A. Diriat, *Ses frontières sont la charité*, op. cit., p. 67.

dérer tout acte de l'Église comme un acte du Christ et de l'Esprit eux-mêmes, alors même que l'institution ecclésiale demeure marquée par le péché et traversée par des limites historiques bien réelles, des étroitures.

Aucune de ces catégories ne paraît dès lors pleinement satisfaisante, ce qui conduit à s'interroger sur la pertinence même de leur application pour rendre compte adéquatement de la nature de la médiation ecclésiale. Le concile, d'ailleurs, a pris soin de n'employer cette notion qu'en un sens analogique, signe qu'elle requiert une utilisation théologique prudente et nuancée.

Il convient néanmoins de prendre en considération la remarque de Jean Rigal, selon laquelle la position protestante, en situant l'Église dans une extériorité trop marquée par rapport à l'action du Christ, tend à lui attribuer « un rôle purement fonctionnel »<sup>45</sup>. Une telle perspective risque de voiler le lien intrinsèque unissant l'Église au Christ et, paradoxalement, de renforcer une conception principalement visible et institutionnelle de celle-ci — perspective caractéristique de la Contre-Réforme.

Or, comme nous l'avons montré, les Pères conciliaires, en renouant avec la catégorie sacramentelle lors du concile, entendaient précisément remettre en lumière le lien sémantique entre *mysterium* et *sacramentum*, permettant de tenir ensemble la dimension historique de l'Église et son fondement divin.

Dans ce contexte, Jean Rigal, dialoguant avec les théologiens réformés, s'interroge : l'Église est-elle totalement extérieure à la justification, n'en serait-elle que le simple fruit ?<sup>46</sup>. À la suite de Tillard, il soutient que, comme Corps du Christ, l'Église n'est pas entièrement extérieure à la justification. Elle porte en elle le salut de son Seigneur et se trouve associée à son œuvre, de même que le corps est associé à l'action de la tête. Ainsi, sans jamais se substituer au Christ-Tête,

---

45 J. Rigal, *La sacramentalité comme question œcuménique*, op. cit., p. 66.

46 J.-M. Tillard, *L'Église et le salut. Sur la sacramentalité de l'Église*, op. cit., p. 658.

elle n'est pas étrangère à la diffusion du salut, auquel elle participe activement, bien que toujours de manière totalement subordonnée.

(...) Dans l'économie actuelle, l'association de la Tête et du Corps est telle qu'elle implique un rôle actif de l'Église dans l'œuvre du Salut. L'Église n'a pas l'initiative du Salut (1Co 9,17). Elle-même n'est qu'un fruit de la grâce, un don reçu. Pourtant le don de la bienveillance divine est tel qu'il fait d'elle, par ses « ministres » et tous les membres qui la composent, la servante, l'aide, la coopératrice (1Co 3, 9), la propagatrice, la « missionnaire » de ce dont elle est la bénéficiaire. (...) Elle entre dans le don du Salut dont elle est la première bénéficiaire. On dira qu'elle en est *sacramentum*<sup>47</sup>.

Face aux hésitations quant à la manière d'appréhender l'instrumentalité ecclésiale, il convient de reconnaître que le texte conciliaire laisse place à diverses interprétations et que les différents dialogues œcuméniques — en particulier celui consacré à la justification — ont permis de lever certaines ambiguïtés.

Néanmoins, le chapitre VIII de *Lumen gentium*, consacré à la Vierge Marie, offre, par le champ sémantique qu'il mobilise, un éclairage précieux pour mieux comprendre la nature de l'instrumentalité ecclésiale.

### 3. L'apport de Jean-Paul : la lumière mariale

La Constitution dogmatique sur l'Église présente à deux reprises Marie comme *typus* de l'Église. Au numéro 53, il est affirmé : « C'est pourquoi encore elle est saluée comme un membre suréminent et absolument unique de l'Église, modèle et exemplaire admirables pour celle-ci dans la foi et dans la charité » de même au numéro 63 le texte précise : « (...) de l'Église, comme l'enseignait déjà saint Ambroise, la Mère de Dieu est le modèle dans l'ordre de la foi, de la charité et de la parfaite union au Christ ».

---

47 J.-M. Tillard, *L'Église et le salut. Sur la sacramentalité de l'Église*, op. cit., p. 667.

Par ailleurs, la contemplation du mystère de Marie dans le dessein salvifique de Dieu permet de mettre en lumière sa coopération à l'œuvre du salut :

(...) C'est donc à juste titre que les saints Pères considèrent Marie *non pas simplement comme un instrument passif* aux mains de Dieu, mais comme apportant au salut des hommes *la coopération de sa libre foi et de son obéissance*. En effet, comme dit saint Irénée, « par son obéissance elle est devenue, pour elle-même et pour tout le genre humain, cause du salut » (LG 56).

Il est particulièrement significatif que le texte conciliaire souligne que cette coopération, que l'on ne saurait assimiler à celle d'un simple instrument passif, repose sur la foi et l'obéissance de Marie. Le cœur de cette coopération réside ainsi dans la foi et dans une écoute active de la Parole, qui appelle et suscite une réponse libre. Le Concile précise d'ailleurs, au numéro 60, la place de cette médiation dans l'ordre du salut :

(...) Unique est notre Médiateur selon les paroles de l'Apôtre : « Car, il n'y a qu'un Dieu, il n'y a aussi qu'un Médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même, qui s'est donné en rançon pour tous » (1Tm 2, 5-6). Mais le rôle maternel de Marie à l'égard des hommes *n'offusque et ne diminue en rien* cette unique médiation du Christ : il en manifeste au contraire la vertu (LG 60 § 1).

Car toute influence salutaire de la part de la bienheureuse Vierge sur les hommes a sa source dans une disposition purement gratuite de Dieu : elle ne naît pas d'une nécessité objective, mais découle de la surabondance des mérites du Christ ; *elle s'appuie sur sa médiation, dont elle dépend en tout et d'où elle tire toute sa vertu* ; l'union immédiate des croyants avec le Christ ne s'en trouve en aucune manière empêchée, mais au contraire aidée (LG 60 § 2).

Puisque Marie est présentée comme le *typus* de l'Église, c'est-à-dire sa réalisation parfaite, et que le Concile lui reconnaît un rôle actif dans l'ordre de la coopération au salut, il est possible de penser

que ce rôle éclaire également celui de l'Église, tout en permettant d'en situer justement la portée. C'est d'ailleurs l'interprétation proposée par Jean-Paul II qui, commentant ces passages, souligne que la figure de Marie éclaire la mission et la fonction propres de l'Église.

(...) On peut dire que l'Église apprend de Marie ce qu'est sa propre maternité : elle reconnaît la dimension maternelle de sa vocation, liée essentiellement à sa nature sacramentelle, « en contemplant la sainteté mystérieuse de la Vierge et en imitant sa charité, en accomplissant fidèlement la volonté du Père ». Si l'Église est le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu, elle l'est en raison de sa maternité, parce que, vivifiée par l'Esprit, elle « engendre » des fils et des filles de la famille humaine à une vie nouvelle dans le Christ. Car, de même que Marie est au service du mystère de l'Incarnation, de même, l'Église demeure au service du mystère de l'adoption filiale par la grâce<sup>48</sup>.

Ainsi, le pape Jean-Paul II indique clairement que la nature de l'instrumentalité de l'Église peut être comprise à la lumière de la maternité mariale, laquelle ne se réduit ni à un simple signe ni à un instrument passif et extrinsèque. L'unique médiation du Rédempteur n'exclut pas les coopérations des créatures, mais les suscite au contraire, en les ordonnant à leur unique source dont elles demeurent entièrement dépendantes.

L'image de la maternité renvoie d'abord à une attitude d'accueil, d'écoute et de réception – en l'occurrence de la Parole, du Verbe mais elle implique également de féconder le don reçu – par la coopération à la grâce toujours première. Ainsi, à l'exemple de Marie, l'Église « donne le Christ au monde » ; elle facilite l'accueil du don de Dieu et conduit à l'attachement à l'unique médiateur<sup>49</sup>. Il s'agit, en définitive, d'engendrer des enfants à la vie filiale.

---

48 Jean-Paul II, Lettre encyclique *Redemptoris Mater*, 43 § 2.

49 Jean-Paul II, Lettre encyclique *Redemptoris Mater*, 38 § 5.

Encore faut-il bien comprendre l'expression selon laquelle l'Église « donne le Christ au monde ». Luther lui-même s'interroge : « Comment avons-nous donc le Christ ? (...) Tu ne peux l'avoir que dans l'Évangile, dans lequel il t'est promis (...) ; ainsi le Christ vient par l'Évangile dans notre cœur, et c'est à notre cœur de l'accepter »<sup>50</sup>. Cette affirmation souligne avec force la primauté de la Parole et de la foi dans la venue du Christ au croyant.

Néanmoins, il semble légitime d'affirmer que, de même que Marie fut associée au mystère de l'Incarnation par une coopération active, l'Église participe elle aussi activement à la venue de la Parole dans le monde et dans les cœurs. L'Église n'est pas seulement une servante qui transmettrait mécaniquement une Parole qui la précède ; elle est intimement engagée dans la Parole qu'elle annonce et qu'elle communique dans l'Esprit.

Depuis les temps apostoliques, elle s'est attachée, sous l'action de l'Esprit, à discerner le sens profond de la foi au Seigneur ressuscité, comme en témoigne toute la Tradition vivante, afin de l'annoncer et de la célébrer. Ainsi, la transmission de l'Évangile n'est pas une simple médiation extérieure, mais une participation vivante au mystère même qu'elle proclame.

#### 4. Vers un renouveau sémantique ?

Il apparaît, au terme de cette brève analyse de la réception conciliaire de l'approche sacramentelle de l'Église, que l'analogie de l'instrument ne se révèle pas entièrement satisfaisante pour exprimer adéquatement la nature de la médiation ecclésiale. On pourrait d'ailleurs souligner qu'elle ne l'est pas davantage pour rendre compte de la consistance propre de l'humanité du Christ dans l'œuvre du salut et, par conséquent, de la médiation même du Christ Jésus.

---

50 Cf. Martin Luther, le sermon du 19 octobre 1522 à propos de Mt 22, 27 cité par : A. Birmelé, *Le salut en Jésus-Christ dans les dialogues œcuméniques*, op. cit., p. 32.

Le Christ est médiateur en tant que vrai Dieu et vrai homme. Mais la question de l'humanité du Christ est-elle véritablement résolue lorsque l'on évoque simplement l'union du Verbe avec la nature humaine ? Autrement dit l'homme est-il voulu pour lui-même ou bien a-t-il une signification pour Dieu qui ne soit pas qu'instrumentale ?<sup>51</sup> Penser l'humanité comme « instrument » de la divinité permet-il de rendre compte de la relation entre la créature et Dieu, telle que l'exprime la catégorie biblique de l'alliance ? La causalité instrumentale est-elle en mesure de penser la relation vivante et la réponse aimante de l'homme à Dieu ?

Dans cette perspective, la clé mariale apparaît particulièrement féconde pour préciser la nature de la médiation ecclésiale. Elle situe en effet l'Église dans une dynamique avant tout relationnelle plutôt que strictement causale, mettant ainsi en lumière la place centrale de la vie théologale – foi, espérance et charité. C'est d'abord à ce niveau que se déploie la coopération active de la communauté ecclésiale à l'œuvre de sanctification accomplie par le Christ.

La théologie de l'Église-sacrement invite dès lors à une attention renouvelée à la responsabilité concrète de la communauté chrétienne. Celle-ci est appelée à être signe et témoin de l'œuvre de la grâce, au service de sa communication, à l'image de Marie elle-même : par son écoute de la Parole, par la promptitude de sa réponse, qui ne la replie pas sur elle-même mais l'ouvre à la relation et au service – auprès de sa famille, de ceux qui ont besoin de sollicitude, comme auprès des apôtres. Le salut apparaît alors avant tout en termes de communion et de relation. Le témoignage biblique présente en effet le rapport de Dieu à la création non sous le mode de l'usage ou de la domination, mais sous celui de l'alliance, laquelle suppose que l'homme puisse répondre à l'amour divin et coopérer librement au dessein d'adoption filiale.

---

51. Je m'appuie sur des réflexions de Marie-Caroline de Marliave qui dans le cadre d'une réflexion sur l'humanité du Christ a interrogé l'analogie de l'Instrument et proposé une compréhension relationnelle et non plus causale.

Il est significatif que, dès la première occurrence où *Lumen gentium* attribue à l'Église le titre de sacrement, le texte aborde le salut en termes de réconciliation avec Dieu et de communion entre les hommes. L'Église est ainsi appelée à rendre ce témoignage et à œuvrer au service de cette communion et de cette réconciliation. Elle doit devenir ce qu'elle annonce : elle se trouve dès lors constamment renvoyée à une exigence de réforme, afin de donner un témoignage véritablement performatif, dont la source demeure la grâce du Christ et l'action fidèle de l'Esprit au cœur de la communauté ecclésiale.

(...) En effet, promouvoir l'unité s'harmonise avec la mission profonde de l'Église, puisqu'elle est « dans le Christ, comme le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu, et de l'unité de tout le genre humain ». Sa propre réalité manifeste ainsi au monde qu'une véritable union sociale visible découle de l'union des esprits et des cœurs, à savoir de cette foi et de cette charité, sur lesquelles, dans l'Esprit Saint, son unité est indissolublement fondée. Car l'énergie que l'Église est capable d'insuffler à la société moderne se trouve dans cette foi et dans cette charité effectivement vécue et ne s'appuie pas sur une souveraineté extérieure qui s'exercerait par des moyens purement humains (GS 42).

Ainsi, l'économie de la Révélation du dessein salvifique de Dieu passe toujours par un peuple, appelé à devenir un signe pour les nations, un « signal levé devant les nations » (SC 2), avant tout par un témoignage inconditionnel de fidélité à Dieu, seul capable de rendre signifiant le signe le plus pauvre et le plus modeste. Ce peuple est aussi un corps capable appelé à engendrer des membres à la vie divine.

La lumière mariale rappelle que c'est avant tout par le témoignage de foi, d'espérance et de charité – qui suppose d'être à l'écoute de Dieu, l'accueil du Verbe, afin de le donner au monde que l'Église continuera à engendrer des fils et des filles de Dieu. Mais nous ne devons pas oublier, que l'écoute de Dieu, de ce que Dieu a nous dire

aujourd'hui suppose aussi l'écoute des membres de ce corps, de baptisés. Les processus synodaux, mettant en lumière le sensus fidei des baptisés, la diversité des dons et des charismes donnés par l'Esprit à l'Église, sont particulièrement importants pour discerner le chemin que le Seigneur attend de son Épouse pour remplir sa mission au cœur du monde.

L'Église a pour mission de dire et de proclamer, par ses paroles et par ses actes, l'alliance que Dieu propose à chacun, alliance qui ne se vit qu'au sein d'un tissu de relations. Par son témoignage et sa vie, elle rappelle que l'être humain est fondamentalement un être de relation, appelé à s'accomplir dans la relation en ayant comme perspective pour le chrétien la fraternité universelle.

Il convient de ne jamais oublier que la foi chrétienne n'est pas un marqueur culturel ou identitaire : l'utiliser comme un signe d'appartenance opposé à autrui revient à la dénaturer. Le christianisme n'est pas un patrimoine à défendre contre les autres, mais une Bonne Nouvelle offerte à tous. Il n'est pas un langage de repli, mais un appel à la conversion personnelle et à la fraternité universelle qui exige d'aller à la rencontre des personnes les plus isolées et marginales -les pauvres, les immigrés ... - ici se révèle une exigence évangélique fondamentale et prophétique.

L'Église a mission de coopérer activement au don reçu afin que la Parole poursuive sa course, touche les cœurs et produise des fruits de paix et de réconciliation.

## Résumé

### **La maternité de l'Église à la lumière de sa nature sacramentelle. Vers un dépassement de la catégorie d'instrument ?**

À la suite du concile la notion d'Église comme « sacrement du salut » eut du mal à être reçue. Plusieurs facteurs expliquent cette réserve notamment les réflexions sur le salut dans le cadre des dialogues œcuméniques. Bien que les théologiens protestants reconnaissent l'Église comme signe, ils butent souvent sur l'ambiguïté de la notion d'instrument et en particulier sur la nature de l'instrumentalité. L'article met en lumière le fait que le texte conciliaire ouvre la voie à diverses interprétations. Deux théologiens catholiques B. Sesboüé et J.-M. Tillard illustrent cette diversité d'approche : le premier s'efforce de préserver la transparence totale tandis que le second comprend la nature de l'instrumentalité dans un sens maximaliste. Face à la difficulté de clarification concernant la nature de l'instrumentalité de l'Église, la contribution propose d'explorer comment la coopération mariale offre une clé d'interprétation susceptible de sortir d'une certaine impasse. Au terme, l'article interroge la catégorie de l'instrumentalité pour éclairer le rôle des médiations dans le dessein salvifique de Dieu, un dessein d'engendrement à la vie filiale.

**Mots clés :** sacramentalité, instrumentalité, réception, dialogue œcuménique, Église, Vatican II

## Abstrakt

### **Macierzyństwo Kościoła w świetle jego sakramentalnej natury. Czy można wyjść poza kategorię instrumentu?**

Po soborze trudno było zaakceptować pojęcie Kościoła jako „sakramentu zbawienia”. Wynikało to z kilku czynników, w szczególności z refleksji nad zbawieniem w kontekście dialogu ekumenicznego. Chociaż teologowie protestanczy uznają Kościół za znak, często napotykać na niejednoznaczność pojęcia narzędzia, a w szczególności na naturę instrumentalności. Artykuł podkreśla fakt, że tekst soborowy otwiera drogę do różnych interpretacji. Dwóch teologów katolickich, B. Sesboüé i J.-M. Tillard, ilustruje tę różnorodność podejść: pierwszy stara się zachować całkowitą przejrzystość,

podczas gdy drugi rozumie naturę instrumentalności w sensie maksymalistycznym. W obliczu trudności w wyjaśnieniu natury instrumentalności Kościoła, artykuł proponuje zbadanie, w jaki sposób współpraca maryjna oferuje klucz interpretacyjny, który może pomóc wyjść z pewnego impasu. Na koniec artykuł analizuje kategorię instrumentalności, aby wyjaśnić rolę mediacji w zbawczym planie Boga, planie rodzenia życia synowskiego.

**Słowa kluczowe:** sakramentalność, instrumentalność, odbiór, dialog ekumeniczny, Kościół, Sobór Watykański II

## **Abstract**

### **The motherhood of the Church in light of its sacramental nature. Moving beyond the category of instrument?**

Following the Council, the notion of the Church as a “sacrament of salvation” struggled to be accepted. Several factors explain this reservation, notably the reflections on salvation within the framework of ecumenical dialogues. Although Protestant theologians recognize the Church as a sign, they often stumble over the ambiguity of the notion of instrument, particularly regarding the nature of instrumentality. The article highlights the fact that the conciliar text paves the way for various interpretations. Two Catholic theologians, B. Sesboué and J.-M. Tillard, illustrate this diversity of approach: the former strives to maintain total transparency, while the latter understands the nature of instrumentality in a maximalist sense. In light of the difficulty in clarifying the nature of the Church’s instrumentality, the contribution proposes to explore how Marian cooperation offers a key to interpretation that could help overcome a certain impasse. Ultimately, the article questions the category of instrumentality to shed light on the role of mediations in God’s salvific design, a design that leads to the generation of filial life.

**Keywords:** sacramentality, instrumentality, reception, ecumenical dialogue, Church, Vatican II