NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

110 Nº 1 1988

L'Église comme communion. Réflexions à propos du Rapport final du Synode extraordinaire de 1985 (à suivre)

Adelbert DENAUX

p. 16 - 37

https://www.nrt.be/es/articulos/l-eglise-comme-communion-reflexions-a-propos-du-rapport-final-du-synode-extraordinaire-de-1985-a-suivre-115

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

L'Église comme communion

RÉFLEXIONS À PROPOS DU RAPPORT FINAL DU SYNODE EXTRAORDINAIRE DE 1985*

A la fin de 1985, un Synode extraordinaire était convoqué à Rome[1] pour célébrer, vérifier et promouvoir le IIe Concile du Vatican, clôturé vingt ans plus tôt. Les évêques voulaient dresser un bilan de la manière dont le Concile avait été reçu dans l'Église et avait pénétré sa vie. On le sait, Vatican II, plus que tout autre concile, a réfléchi sur le mystère de l'Église. On ne s'étonnera donc pas si le Rapport final du Synode est fortement marqué par l'ecclésiologie.

Tout concile est lié à son temps; les documents qu'il promulgue, on ne les comprend bien qu'à la lumière des situations auxquelles il réagit. Vatican II marquait une réaction contre une conception de l'Église unilatéralement juridique et hiérarchique et lui opposait une image plus riche et plus nuancée, dans l'espoir de susciter une vie ecclésiale plus positive. Après Vatican II, la vie de l'Église ne s'est pas arrêtée; elle a continué à se développer en interaction avec celle de la société. Un certain nombre de modèles, tel celui du «Peuple de Dieu en marche» y ont trouvé un large écho. D'autres, comme celui du Corps mystique du Christ, sont peu à peu tombés dans l'oubli. D'autres encore n'ont pas retenu suffisamment l'attention. Des mots clés servant à désigner l'Église ont parfois été interprétés dans un sens différent de celui du Concile. C'est à la lumière de cette évolution postconciliaire qu'il faut comprendre le *Rapport final* du Synode; celui-ci à son tour prend ses distances vis-à-vis de certaines conceptions déformées de l'Église et accentue certains points en vue d'une plus exacte interprétation des documents conciliaires. Si

---

* Cet article a paru dans *Collationes* 16 (1986) 171-215, sous le titre *Kerk als gemeenschap. Overwegingen bij het eindrapport van de buitengewone Bisschoppensynode 1985;* il a été en partie retravaillé en vue de la traduction française.

1. Sur le Synode, voir *Synode extraordinaire. Célébration de Vatican II,* Paris, Cerf, 1986; *Synode extraordinaire, Rome 1985. Vingt ans après Vatican II,* Paris, Centurion, 1986; *Le Synode extraordinaire. Dossier,* dans *Doc. Cath.* 83 (1986) 17-46.

Nous renvoyons aux textes de Vatican II par les sigles suivants: *SC = Sacrosanctum Concilium; LG = Lumen gentium; OE = Orientalium ecclesiarum; UR = Unitatis redintegratio; CD = Christus Dominus; AA = Apostolicam actuositatem; AG = Ad gentes divinitus; PO = Presbyterorum Ordinis; GS = Gaudium et spes.*

l'on tient compte de cette dialectique entre, d'une part, certaines situations historiques et, d'autre part, des textes conciliaires ou synodaux, on percevra le sens très particulier de cette phrase du *Rapport final:* «Nous ne pouvons pas remplacer une fausse vision unilatérale de l'Église comme purement hiérarchique par une nouvelle conception sociologique tout aussi unilatérale» (II, A, 3). Vatican II a réagi contre la première vision unilatérale; les Pères du Synode ont voulu à leur tour réagir contre la seconde, qui s'est manifestée au cours des vingt ans qui ont suivi le Concile. Nous nous proposons de dégager les implications de cette petite phrase.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, mentionnons encore une autre donnée. C'est le propre de l'homme de décrire ou d'exprimer par des mots la réalité qui l'entoure; il essaie ainsi de la comprendre et de déterminer son comportement à son égard. Ceci vaut également pour l'Église. Tous les chrétiens — et, dans une certaine mesure, les non-chrétiens — ont une certaine image de l'Église, qu'ils expriment de temps en temps en de brèves formulations. Pourtant l'Église est très vaste et très complexe, puisqu'avec ses millions de membres, ses conceptions et ses structures propres, elle est répandue dans le monde entier. En outre, elle est une «réalité eschatologique», qui s'étend au-delà de l'horizon de l'histoire humaine. Elle est un «mystère»: sa dimension visible et historique en porte une autre, invisible, suprasensible. Comment donc la saisir en quelques mots? On comprend l'hésitation des théologiens à la définir. En fait on ne peut pas l'exprimer, l'objectiver ou la définir entièrement par des mots. Et cependant l'homme sent en lui une impulsion irrésistible à décrire avec des mots la réalité qui l'entoure, dont il n'est lui-même qu'une partie infime, en même temps qu'il expérimente son impuissance à y parvenir. Aussi l'Écriture recourt-elle à une profusion d'*images* et d'expressions pour signifier la réalité de l'Église: chacune d'elles en exprime un certain aspect; mais aucune ne peut en rendre compte exhaustivement[2]. Bien que l'image joue ici un rôle décisif, l'ecclésiologie, en tant que réflexion plus systématique sur le mystère de l'Église, va plus loin; elle utilise les images bibliques de manière réflexive et critique, afin d'élaborer une notion plus

2. P. MINEAR, *Images of the Church in the New Testament,* Philadelphia/Westminster, 1960, donne une liste de près de 96 termes différents pour exprimer l'unique réalité de l'Église; parmi elles: bergerie, troupeau; champ, olivier, vigne, sarments entourant le cep; temple, édifice, maison de Dieu; épouse, femme, mère; famille, fraternité; peuple de Dieu, corps, plénitude (cf. la liste en *LG,* 6).

précise, plus générale de l'Église. Dans ce cas, on parle de *modèles*[3]. De soi, il est très important de savoir quel modèle on utilise — consciemment ou inconsciemment; autrement dit: par quel concept, idée ou notion on essaie de cerner l'Église. La voie que l'on emprunte déterminera en grande partie l'image de l'Église que l'on va développer, les attentes dont on l'investit, la manière dont on structure la vie ecclésiale et le comportement qu'on adopte à son égard.

Yves Congar, l'éminent spécialiste de l'histoire de l'ecclésiologie, fait observer qu'à travers les siècles deux modèles de l'Église se sont développés, sensiblement différents. Très tôt, vraisemblablement déjà à partir du IIe siècle, l'Église a connu, d'une part, une structure de vie ecclésiale et d'existence canonique dans la ligne d'une communion d'Églises locales, représentées par leurs évêques respectifs, et d'autre part une structure de vie ecclésiale et d'existence canonique dans la ligne d'une Église unique, virtuellement universelle, qui possédait son centre, son point de référence et, en une certaine mesure, son instance normative dans le siège épiscopal de Rome. Parfois entrecroisées ou même unies en synthèse, ces deux orientations ont aussi vécu parfois dans l'ignorance mutuelle ou même sont entrées en concurrence, sinon en opposition. Dans la mesure où elles s'ignoraient, elles ont développé, chacune pour sa part, un droit ecclésiastique public: l'un réglait la communion des Églises sous le signe de l'épiscopat et des synodes; l'autre sous l'autorité œcuménique du pape; mais celle-ci s'est longtemps trouvée en tension avec une autre autorité, œcuménique en un certain sens, celle de l'empereur romain, d'autant plus que Rome, jusqu'au début du IXe siècle, n'était pas séparée de l'Orient. Celui-ci s'en est tenu à un droit public de *communion,* au-dessus duquel s'est érigé un droit œcuménique *impérial* qui, coûte que coûte, devait parvenir à s'accorder aux exigences d'une communion *universelle* posées par l'autorité papale. L'Occident a, de plus en plus, reconnu dans l'autorité du pape le principe d'un droit ecclésiastique public vraiment «catholique». Cela certes ne s'est pas fait sans résistance de la part des autorités locales et du pouvoir

3. Dans son ouvrage *Models of the Church,* Dublin, 1976, A. DULLES traite de cinq modèles courants de l'Église: 1. l'Église comme institution ou *societas perfecta* (modèle préconciliaire); ensuite deux modèles conciliaires: 2. l'Église comme communion mystique, où les expressions «Peuple de Dieu» et «Corps du Christ» ont leur place; 3. l'Église comme sacrement (modèle typiquement catholique); et enfin deux modèles postconciliaires: 4. l'Église comme messagère, porteuse de la bonne nouvelle (modèle plutôt protestant); 5. l'Église comme servante du monde (modèle plus «sécularisé», qui souligne davantage sa fonction critique envers la société).

épiscopal, pour ne rien dire de l'opposition des détenteurs de l'autorité séculière. L'Occident a davantage reconnu les exigences de l'unité universelle au niveau même des structures visibles. En contrepartie, il a laissé dans l'ombre certains aspects de sa tradition propre récemment mis en lumière grâce au ressourcement biblique, liturgique et patristique, au dialogue œcuménique et à la vie apostolique, pastorale et missionnaire de l'Église elle-même[4]. Cette tension fondamentale et séculaire entre deux modèles d'Église — la communion d'Églises locales et l'Église universelle — forme le cadre plus large à l'intérieur duquel les prises de position de Vatican II et du Synode extraordinaire prennent leur sens.

I. - Le modèle préconciliaire: l'Église société hiérarchique parfaite[5]

Chez les catholiques, c'est l'ecclésiologie de l'Église universelle qui a prévalu. La lutte menée pour s'affranchir de l'autorité civile et contre des conceptions des Réformateurs a inspiré une définition de l'Église comme *societas perfecta et hierarchica,* une société parfaite et hiérarchique, selon la formule des manuels. A partir de la fin du Moyen Âge, durant la période de la Contre-Réforme et jusqu'à Vatican II, ce modèle prédomine en effet. Il considère essentiellement l'Église comme une *société,* c'est-à-dire une réunion de personnes qui cherchent à atteindre un but commun, sous la présidence d'une autorité et par la conjugaison de leurs forces. Sous cet angle, l'Église ressemble à d'autres institutions du même genre, comme l'État. Bellarmin déjà soulignait le fait que l'Église est une société «aussi visible et tangible que la communauté du peuple romain, ou que le royaume de France ou la république de Venise»[6]. De plus, on regarde l'Église comme une société *parfaite,* en ce sens qu'elle n'est soumise à aucune autre, par exemple l'État, l'empereur ou les princes, et que rien ne lui manque de ce que requiert sa perfection institutionnelle.

Dans cette perspective, l'accent porte sur la *visibilité* de l'Église. Et l'on perçoit ici sans doute aucun une pointe contre la Réforme. Par opposition à la conception des Réformateurs, la théologie catho-

4. Cf. Y. CONGAR, «De la communion des Églises à une ecclésiologie de l'Église universelle», dans Y. CONGAR & B.D. DUPUY, *L'Épiscopat et l'Église universelle,* Paris, 1962, p. 227-260, spécialement p. 230-231.
5. Cf. A. DULLES, *Models...,* cité n. 3, p. 31-42.
6. Cf. U. VALESKE, *Votum Ecclesiae,* München, 1962, p. 12.

lique souligne la visibilité réelle de la véritable Église du Christ. L'influence du grand théologien de la Contre-Réforme au XVIe siècle, le Cardinal Robert Bellarmin, fut ici décisive. Dans son ouvrage *De Conciliis* (I, 3, 2) il s'en prend à la conception de quelques Réformateurs, qui distinguent deux Églises: l'une invisible et l'autre visible: «L'une est la véritable Église, à laquelle appartiennent les privilèges mentionnés dans les Écritures; et c'est le rassemblement des saints qui croient ou obéissent vraiment à Dieu; cette Église-là n'est visible qu'aux yeux de la foi. L'autre, extérieure, qui n'a d'Église que le nom; et c'est le rassemblement des hommes qui se rencontrent dans la profession de la doctrine de foi et dans l'usage des sacrements; dans cette Église, il y a place pour les bons et pour les méchants.» Bellarmin poursuit alors: «Quant à notre opinion, c'est que l'Église est seulement une et non pas deux, et cette (Église) une et véritable n'est autre que la réunion des hommes reliés par la profession de la même foi chrétienne et la communion aux mêmes sacrements, sous le gouvernement des pasteurs légitimes et principalement du Pontife Romain, unique Vicaire du Christ sur la terre[7].»

La notion d'Église comme société conduit facilement à mettre davantage en avant ses éléments institutionnels, ses structures visibles. On la regarde comme une institution, une organisation, une société juridiquement ordonnée, dans laquelle on attribue au droit canonique un grand rôle. Et en vérité, elle est bien aussi une institution, avec des ministères officiellement reconnus, des formules de profession de foi communément admises et des formes prescrites de culte public. Il est bon de le redire à une époque de forte réaction contre l'institution. Mais la reconnaissance de l'aspect essentiellement institutionnel de l'Église ne doit pas, de soi, mener à l'«institutionnalisme» — un système qui privilégie unilatéralement l'élément institutionnel —, pas plus que la papauté ne doit mener à la papolâtrie, ou les lois au légalisme, ou les dogmes au dogmatisme.

Le modèle de l'Église comme société conduit souvent aussi à souligner dans l'institution le rôle de la hiérarchie. Les manuels d'ecclésiologie consacrent de nombreuses pages à démontrer que l'Église est une *societas hierarchica,* une société hiérarchique, pourvue d'une autorité d'institution divine ou, autrement dit, une *societas inaequalis,* qui n'est pas constituée de pairs, mais ordonnée hiérarchiquement en clergé et laïcat, essentiellement inégaux quant à leur compé-

7. Cf. H. MÜHLEN, *L'Esprit dans l'Église,* Paris, 1969, t. I, p. 16.

tence à l'intérieur de l'Église[8]. La théologie catholique a, selon Y. Congar, manifesté la tendance à considérer l'Église comme «un appareil de médiation hiérarchique, des pouvoirs et de la primauté du Siège romain, bref une 'hiérarchiologie'. Par contre, les deux termes entre lesquels se place une telle médiation, le Saint-Esprit d'un côté, le peuple fidèle ou le sujet religieux de l'autre, étaient comme exclus de la considération ecclésiologique»[9].

De plus, au cours du XIXe siècle, cette attention unilatérale à l'élément hiérarchique s'est, pour toutes sortes de raisons, d'ailleurs compréhensibles, centrée sur l'autorité pontificale. Il nous suffira ici de rappeler le premier Concile du Vatican avec ses définitions dogmatiques du primat de juridiction universelle du successeur de Pierre et de l'infaillibilité du magistère pontifical. Les manuels se sont efforcés de montrer que l'Église est une monarchie, une *societas monarchica*[10]. La conscience des fidèles a élaboré ainsi une conception pyramidale de l'Église, descendant du pape aux évêques, puis aux prêtres, jusqu'au laïcat croyant. Et l'attention s'est portée davantage sur l'Église universelle répartie en diocèses que sur les Églises locales, qui forment ensemble une communion universelle.

Bien que cette vue nous paraisse aujourd'hui marquée par le temps et dépassée, on ne niera cependant pas qu'elle ouvre une problématique réelle et touche une dimension essentielle de l'Église en tant que communion universelle. Aujourd'hui encore, aucun théologien catholique ne conteste que l'Église du Christ soit une communion visible, institutionnelle, hiérarchiquement ordonnée et universelle. Mais la manière unilatérale dont on a, dans le passé, souligné ces aspects a conduit à sous-estimer la face intérieure, invisible, de l'Église. On n'a plus vu suffisamment que l'Église n'est pas seulement une institution, mais aussi une communion de foi et de charité, qu'elle comprend, avec le pape, les évêques et les prêtres, la grande foule des laïcs croyants appelés en vertu de la grâce baptismale et des dons de l'Esprit à l'édifier, et enfin que l'Église universelle est une communion d'Églises locales ou particulières. Il ne faut donc pas s'étonner que, dès le XIXe siècle, mais de plus en plus, au XXe, se soient développées des idées nouvelles et revigorantes, visant à rompre le caractère unilatéral du modèle de société ou de le compléter. Dans ce

8. Un exemple parmi d'autres: G. VAN NOORT, *Tractatus de Ecclesia Christi*, Amsterdam, 1909, p. 22s.
9. Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, 1953, p. 68-69.
10. G. VAN NOORT, *Tractatus...*, cité n. 8, p. 44s.

renouveau, la théologie du Corps mystique du Christ a joué un rôle important; préparée par l'œuvre novatrice du théologien de génie que fut Johann Adam Möhler[11], elle a, entre les deux guerres mondiales, gagné toute la théologie ainsi que la piété catholique[12].

II. - Le tournant de Vatican II et la réception du Concile

Le IIe Concile du Vatican s'est nettement distancié de la théologie classique, hypnotisée pour ainsi dire par le modèle de la société parfaite. Mgr E.J. De Smedt, évêque de Bruges, a résumé le mécontentement de beaucoup d'évêques lorsqu'il a stigmatisé, avec l'éloquence qu'on lui connaît, «le triomphalisme, le cléricalisme et le juridisme» dont le projet de schéma sur l'Église portait la marque[13]. Le document fut renvoyé à la commission, qui dut élaborer un autre projet suivant une optique nouvelle.

1. *L'Église comme Peuple de Dieu*[14]

Le Concile a évité consciemment de décrire l'Église au moyen d'un seul modèle ou d'une seule image; il a estimé ne pouvoir le faire qu'à l'aide de plusieurs représentations (*LG*, 6). Il a gardé les élé-

11. Cf. J.A. MÖHLER, *La symbolique ou exposition des contrariétés dogmatiques entre les catholiques et les protestants,* Besançon, 1836, t. II, p. 5: «L'Église, sur la terre, est la société des fidèles fondée par Jésus-Christ; société où, par le ministère d'un apostolat perpétuel, dirigé par son Esprit, toutes les œuvres du Sauveur, durant sa vie mortelle, sont continuées jusqu'à la fin du monde, et où tous les peuples, dans la suite des temps, sont ramenés à Dieu... Considérée sous ce point de vue, l'Église est donc Jésus-Christ se renouvelant sans cesse, reparaissant continuellement sous une forme humaine; *c'est l'incarnation permanente du Fils de Dieu;* aussi, dans l'Écriture, les fidèles sont-ils appelés le *corps de Jésus-Christ* (*Ep 1,* 23)» (nous soulignons).

12. Voir à ce propos l'aperçu d'U. VALESKE, *Votum Ecclesiae,* cité n. 6, p. 196-236. L'Encyclique *Mystici Corporis* (29.6.1943) identifie le Corps mystique (le mystère) avec l'institution ecclésiale qu'est l'Église catholique; ce faisant, elle donne de la notion «Corps mystique» une version bellarminienne. Le modèle du «Corps mystique» est entièrement subordonné au modèle de société, en opposition à la vue d'É. Mersch, à la conception plus nuancée duquel Vatican II a rendu hommage (*LG,* 8).

13. *Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II,* Vol. I, Pars IV, Roma, 1971, p. 142-144.

14. Cf. Y. CONGAR, *L'Église comme peuple de Dieu,* dans *Concilium* 1 (1965/1) 15-32; M. KELLER, *«Volk Gottes» als Kirchenbegriff. Eine Untersuchung zum neueren Verständnis,* Zürich-Einsiedeln-Köln, 1970; H. KÜNG, *L'Église,* Bruges, 1968, t. I, p. 153-209; O. SEMMELROTH, «L'Église, nouveau Peuple de Dieu», dans *L'Église de Vatican II,* Paris, 1966, t. II, p. 395-409; R. MICHIELS, *Over het zelfverstaan van de Kerk na Vaticanum II,* dans *Collationes* 16 (1986) 145-170.

ments valables du modèle de société, qui s'insèrent dans le 3e chapitre de *Lumen gentium:* «La constitution hiérarchique de l'Église et spécialement l'épiscopat». Il a accueilli également la théologie du Corps mystique du Christ (*LG*, 7). Toutefois il semble avoir accordé la préférence à l'expression «*Peuple* de Dieu», ce qui ressort du fait que le chapitre 2 de *Lumen gentium* s'intitule: «Le Peuple de Dieu». L'expression «le Peuple de Dieu en marche» a servi par la suite à désigner de façon concise l'ecclésiologie du Concile. On peut affirmer avec raison qu'elle a traduit la préférence des Pères par rapport à d'autres expressions comme «Corps du Christ» ou «Temple de l'Esprit», elles aussi reprises, bien sûr, par Vatican II.

Cette préférence, suggérée par des motifs théologiques et pastoraux, permettait de laisser de côté ou du moins de relativiser le modèle unilatéral de société.

De soi, la notion de «*Peuple* de Dieu» convient parfaitement pour montrer l'Église d'abord et avant tout comme un ensemble, avant de poser distinctions ou articulations. Une conception cléricale qui identifierait l'Église à la hiérarchie est ici exclue. Comme réalité communautaire, l'Église appartient à tous les baptisés, pour ce qui concerne tant leur dignité de membres que leur responsabilité dans le monde. Ainsi se trouve soulignée la dimension essentiellement communautaire de l'Église. En outre, la notion de «Peuple de Dieu» nous garde d'une conception purement institutionnelle.

> Souvent, en écrivant ou prononçant le mot «Église», on pense à l'institution comme telle. Parfois, dans ces conditions, l'Église a été et est encore conçue indépendamment des hommes, comme si elle n'était pas essentiellement faite de chrétiens. C'est au point que certains textes distinguent entre «l'Église» et les hommes, les opposant presque, comme l'institution médiatrice et ceux en faveur desquels cette institution fonctionne. Ce qu'on désigne ainsi est quelque chose de réel, qui a sa vérité. Cependant, en parlant ainsi, on laisse de côté un aspect essentiel de l'Église, l'aspect selon lequel elle est faite des hommes qui se convertissent à l'Évangile[15].

La notion de «Peuple *de Dieu*» indique ensuite que le facteur d'unité de la communion ecclésiale est de nature religieuse. C'est Dieu lui-même qui est le fondement et le facteur omnidéterminant du nouvel Israël. Le Peuple *de Dieu* vient d'en haut. Il doit son existence à l'initiative salvifique de Dieu, c'est-à-dire à son élection souverainement libre, à l'alliance qu'il contracte avec son peuple, à la mission qu'il lui confie dans le monde. Par conséquent, toute interprétation

15. Y. CONGAR, *L'Église*... cité n. 14, p. 22.

purement biologique, raciale, culturelle, politique ou idéologique du terme «peuple» est éliminée. En appelant l'Église le Peuple *de Dieu*, on écarte, entre autres, la conception privatisée de l'Église, qui la tient pour une assemblée libre de personnes de même opinion; on exclut de même une certaine conception démocratique (par exemple, celle qui introduit les modèles d'organisation de la démocratie politique) et une conception idéologique (par exemple, celle qui applique à la relation hiérarchie/laïcs le modèle superstructure / base, oppresseurs/opprimés).

Enfin, l'expression «Peuple de Dieu *en marche*» connote une dimension historique, dynamique et missionnaire. Elle souligne le caractère historique de l'Église, son lien essentiel avec Israël, le Peuple de Dieu de l'Ancien Testament, sa marche continue à travers l'histoire, son orientation dynamique, qui entraîne toute l'humanité dans le mystère du salut, son regard tendu vers l'accomplissement eschatologique.

2. *L'évolution postconciliaire: la réception de Vatican II*

En préparation au Synode extraordinaire de 1985, les conférences épiscopales s'étaient vu assigner la tâche d'esquisser, chacune pour sa région, un aperçu de la pénétration et de la réception des décisions de Vatican II et du modèle qu'il avait élaboré. Au début du Synode, le Cardinal G. Danneels, qui présentait une synthèse des réponses, traita aussi de la réception de Vatican II[16]. À l'actif du bilan, on affiche:

> Une compréhension plus profonde de l'Église se manifeste dans un nombre toujours croissant de fidèles — hommes et femmes —, qui acceptent des responsabilités dans l'Église, participent à un renouveau et collaborent avec les évêques et les prêtres dans un engagement souvent très dévoué. La conscience que «tous nous sommes responsables de l'Église» a fait de grands progrès. La diversification des rôles — diacres, lecteurs, acolytes, ministres extraordinaires de la communion, catéchistes et un grand nombre d'autres charismes et services bénévoles — s'est faite à l'instigation des documents conciliaires. Les «communautés de base», à condition d'être vraiment d'Église, constituent un grand espoir pour l'Église, comme le notait déjà *Evangelii nuntiandi* (58). En bref, on peut parler d'une vue dynamique de l'Église, succédant à une mentalité trop défensive, d'une prise de conscience renouvelée de sa mission prophétique et d'un approfondissement de sa conscience et de sa pratique missionnaires, (II, 2, c).

---

16. Card. G. DANNEELS, *Synthèse des réponses au questionnaire préparatoire*, dans *Doc. Cath.* 83 (1986) 31-35, spécialement p. 32-33.

Voyons le côté négatif:

> Le noyau de la crise se trouve sur le terrain de l'*ecclésiologie.* Beaucoup de répondants parlent d'une réception de la doctrine conciliaire sur l'Église trop unilatérale et superficielle. Surtout le concept d'Église-Peuple de Dieu est défini de façon idéologique et détaché d'autres concepts complémentaires dont parlent les textes du Concile: Corps du Christ, Temple de l'Esprit. La compréhension de l'Église comme mystère s'avère difficile pour beaucoup de chrétiens. D'où un certain goût pour les oppositions indues: Église-Institution et Église-Mystère, Église du Peuple et Église hiérarchique. Il y a une crise de confiance dans l'Église qui, ici et là, s'est transformée en une méfiance certaine. L'idée Église-Communion n'a pas pénétré dans le tissu du peuple chrétien. Il reste des questions théologiques à résoudre: quelle est la relation entre Église universelle et Église particulière? Comment promouvoir la collégialité? Quel est le statut théologique des conférences épiscopales? Sur ce dernier point, beaucoup de répondants reviennent avec insistance. Ils mentionnent en outre leur désir de voir s'améliorer sensiblement les relations entre les Églises particulières et la Curie romaine. Enfin, les rapports insistent sur une information, une consultation mutuelle et une communication intensifiée (II, 3, c).

Que veut dire le Synode lorsqu'il parle d'une interprétation idéologique de la notion de «Peuple de Dieu» ou d'une «conception sociologique tout aussi unilatérale» de l'Église (*Rapport final,* II, A, 3)? Probablement ceci: dans certaines conceptions, la notion de Peuple de Dieu est farcie de connotations empruntées aux idéologies démocratiques ou marxistes modernes, et cela dans une mesure telle que le sens premier, biblique et traditionnel de cette expression se perd[17].

III. - Un nouvel accent: l'Église comme communion

Dans le contexte de l'évolution postconciliaire décrite plus haut, le Synode propose une lecture renouvelée des documents conciliai-

17. Voir l'analyse de Mgr R. COFFY, *L'Église, vingt ans après Vatican II,* dans *NRT* 105 (1985) 161-173, surtout p. 162-166. La réception du modèle de l'Église élaboré par Vatican II n'a pas été — G. GUTIÉRREZ lui aussi le reconnaît à présent — exempte d'ambiguïté pour ce qui touche l'idée d'«Église populaire», qui s'est développée dans les cercles de la théologie de la libération: «En un premier temps, l'expression Église populaire ou Église du Peuple voulait signifier Église des pauvres, vocation de toute l'Église et non d'une Église alternative... Aujourd'hui, cette expression doit être absolument écartée en raison de son ambiguïté et des conséquences malheureuses de son emploi» («Le rapport entre l'Église et les pauvres vu d'Amérique latine», dans G. ALBERIGO & J.P. JOSSUA, *La réception de Vatican II,* Paris, 1985, p. 250, n. 35).

res, dans laquelle l'accent porte sur le mystère de l'Église et surtout sur le modèle de communion: «L'ecclésiologie de communion est le concept central et fondamental dans les documents du Concile[18].» Il ne s'agit pas, dans le *Rapport final,* d'une relecture des documents conciliaires au sens strict du mot: la notion de Peuple de Dieu n'est pas remplacée sans plus par le modèle de communion. Pourtant le *Rapport final* marque, sans aucun doute, un nouvel accent. En même temps, il offre une clé d'interprétation des textes conciliaires. La préférence du Synode se porte non plus sur le concept de Peuple de Dieu, mais sur le modèle de l'Église comme communion. Un examen rapide des textes de Vatican II fait voir, en effet, que le terme *communio* y revient à peu près quatre-vingts fois, assez fréquemment dans *Lumen gentium* et *Unitatis redintegratio,* et souvent dans un sens ecclésiologique[19]. Ainsi la notion de communion est loin d'être absente des actes du Concile; elle n'a cependant pas retenu l'attention au cours des vingt dernières années. Mais — fait typique dans l'histoire de l'interprétation de ces documents — certains thèmes que l'on n'entendait résonner qu'au loin ont tout dernièrement, de façon subite, à cause de certaines circonstances ou de nouveaux développements, gagné le premier plan et déployé leur richesse et leurs virtualités théologiques et pastorales. A l'idée de communion, le Synode s'est particulièrement intéressé; il en montre le fondement scripturaire et traditionnel — en l'occurrence patristique — et relève le fait que, dans les Églises orientales, cette notion n'a cessé de désigner une réalité intensément vécue. En tout cas, le Synode espère qu'une prise de conscience plus vive du modèle de communion sera de nature à faire entrevoir une solution aux tensions internes et aux problèmes qui restent sans solution. Après un bref exposé sur la signification du concept (II, C, 1), le Synode parle des différents domaines auxquels, à son avis, la théologie de communion peut apporter plus de lumière: unité et pluriformité dans l'Église (Point 2), les Églises orientales (Point 3), la collégialité (Point 4), les conférences épiscopa-

18. *Rapport final,* II, C, 1 dans *Synode extraordinaire. Célébration de Vatican II,* cité n. 1, p. 559.

19. Pour la notion de communion à Vatican II, voir A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen Gentium»,* Bologna, 1975; P.C. BORI, *Koinonia. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento,* Brescia, 1972; G. GHIRLANDA, *«Hierarchica communio», significato della formula nella «Lumen Gentium»,* Roma, 1980; J.H. PROVOST, *Intercclesial Communion in the Light of the II. Vatican Council,* Roma, 1967; H. ROSSI, *Kirche als personale Gemeinschaft. Der kommunitäre Charakter der Kirche nach den Dokumenten und Akten des Zweiten Vatikanischen Konzils,* Köln, 1976; O. SAIER, *«Communio» in der Lehre des zweitens Vatikanischen Konzils,* München, 1973.

les (Point 5), participation et coresponsabilité dans l'Église (Point 6) et enfin la situation œcuménique (Point 7). Dans les pages suivantes, nous essaierons de présenter, en la développant quelque peu, la richesse de sens contenue dans l'idée de communion et de montrer comment ce concept ouvre de nouvelles perspectives d'avenir dans les domaines touchés par les problèmes mentionnés.

1. *Première approche de la notion de communion*

Dire: «L'Église est essentiellement une communion» peut sembler à première vue un lieu commun, une lapalissade. Mais, en y regardant de plus près, on découvre l'intérêt que mérite cette proposition. D'abord, après des siècles où l'on a répété que l'Église est une société hiérarchique parfaite, elle exprime une manière nouvelle de la considérer et d'y vivre. Ensuite elle rejoint une aspiration profonde de l'homme lui-même. Au premier livre de la Bible, nous lisons déjà: «Il n'est pas bon que l'homme soit seul» (*Gn 2,* 18). «La philosophie, parallèlement, a défini l'homme comme animal social ou communautaire, *zôon politikon*: en sa chair comme en son esprit, il est toujours renvoyé à d'autres que lui; ce n'est que dans la *polis,* dans la coexistence avec d'autres, qu'il peut atteindre à la plénitude de son humanité[20].» Si l'Église pouvait donner aux hommes le sentiment qu'elle offre une réponse à ce désir fondamental de communion, elle exercerait sans conteste une grande force d'attraction.

Chaque homme fait normalement partie de plusieurs communautés: famille, voisinage, communauté linguistique, culturelle, nationale, communauté humaine, etc. Chacune d'elles comporte entre ses membres une solidarité qui trouve son expression dans une qualité particulière de leurs relations mutuelles et qui se fonde sur la participation de tous à une valeur, un bien, un donné commun[21]. Pour découvrir le caractère propre de la communauté ecclésiale, il faut se demander à quelle valeur unique, à quel bien spécifique les fidèles

20. W. KASPER, *L'Église comme communion. Un fil conducteur dans l'ecclésiologie de Vatican II,* dans *Communio* (Paris) 12 (1987/1) 15-31, p. 15.

21. Le sens premier de participation, avant la notion de communion, se trouve déjà dans la racine grecque *koinôn*: cf. J.M. MC DERMOTT, *The Biblical Doctrine of Koinônia,* dans *BZ* 19 (1975) 64-77, 219-233, p. 65: «La signification fondamentale du mot *koinôneo* est 'participer ou avoir part à, avoir en commun ou agir avec'. Du verbe dérive le substantif *koinônia,* qui signifie essentiellement 'participation commune ou part à', d'où le sens de 'communauté', 'association' et, plus généralement, tout genre de relation en commun entre des personnes ou des choses. Enfin, il y a le substantif *koinônos* qui signifie 'partenaire, compagnon, associé'. Ces trois formes issues de la racine *koinôn* s'éclairent mutuellement.»

participent et quelle est la nature de la solidarité qui les rassemble. Quand donc nous appelons l'Église «communion», nous signifions une réalité bien définie, dont le sens propre n'apparaît qu'à condition de scruter patiemment la signification et l'évolution de ce concept dans l'Écriture et la tradition[22]. A la fin du Ve siècle, l'expression *communio sanctorum* apparaît dans le symbole baptismal d'Occident pour désigner l'Église. La «communion des saints» fait toujours partie du Credo proclamé au cours de l'assemblée dominicale. Que signifie-t-elle exactement[23]? Déjà le Nouveau Testament utilise la notion de *communio* — terme traduit, dans la Vulgate, du grec *koinônia* — dans trois contextes différents: le sens mystique, la communion avec Dieu; le sens eucharistique et sacramentel, la communion avec le Christ; le sens ecclésiologique, la communion de l'Église[24]. Dans une réflexion sur l'Église comme communion, il importe grandement de ne pas séparer dans cette notion la dimension ecclésiale de son sens mystique ni de sa signification eucharisti-

22. Cf. J. HAMER, *L'Église est une communion,* Paris, 1962; M.-J. LE GUILLOU, *Mission et unité. Les exigences de la communion,* 2 vols, Paris, 1960; L. HERTLING, *Communio und Primat,* Roma, 1943; ID., *Communio, Church and Papacy in Early Christianity,* Chicago, 1972; *The Church as Communio,* dans *The Jurist* 36 (1976) nos 1-2; J.M.R. TILLARD, *L'Église de Dieu est une communion,* dans *Irénikon* 53 (1980) 451-468: ce dernier article a beaucoup inspiré notre exposé; voir également *infra* n. 24.

23. Cf. W. BEINERT, *Um das dritte Kirchenattribut,* t. II, Essen, 1964, p. 371: «La notion de 'sanctorum communio' apparaît pour la première fois à la fin du Ve siècle, dans le symbole baptismal d'Occident. Chacun de ses éléments, ainsi que sa place dans le symbole a fait, jusqu'à ce jour, l'objet de discussions. S'agit-il d'un ajout au précédent article de foi ('la sainte Église catholique') ou d'un article particulier de la profession de foi? Le terme 'communio' a-t-il le sens de communauté de personnes ou de participation à l'un des biens du salut, ou de communauté de personnes par la participation à l'un des biens du salut? Que signifie 'sanctorum'? Ce peut être un génitif masculin; dans ce cas, l'on peut se demander de quels *sancti* il est ici question, les saints qui contemplent Dieu ou ceux qui pérégrinent sur la terre et sont ontologiquement sanctifiés par les moyens de grâces; en d'autres mots s'agit-il de la communion eschatologique auprès de Dieu ou de l'Église militante? Mais ce peut être aussi un génitif neutre; et alors la question reste ouverte: quels sont ces biens du salut désignés par *sancta?* Seul un examen, si bref soit-il, des sources de la tradition peut apporter une réponse à toutes ces questions et aux problèmes qui en découlent.»

24. Sur la notion de *koinônia* dans l'Écriture, voir J.Y. CAMPBELL, *Koinônia and its Cognates in the New Testament,* dans *JBL* 51 (1932) 352-380; J. HAINZ, *Koinônia. «Kirche» als Gemeinschaft bei Paulus,* Regensburg, 1982; F. HAUCK, *Koinônos,* etc., dans *ThWNT* III, Stuttgart, 1938, p. 798-810; J.M. MCDERMOTT, *The Biblical Doctrine...,* cité n. 21; G. PANIKULAM, *Koinônia in the New Testament. A Dynamic Expression of Christian Life,* Roma, 1979; R. SCHNACKENBURG, «Die Einheit der Kirche unter dem Koinônia-Gedanken», dans *Einheit der Kirche. Grundlegung im neuen Testament,* Freiburg-Basel-Wien, 1979, p. 52-93; H. SEESEMAN, *Der Begriff koinônia im Neuen Testament,* Giessen, 1933.

que et sacramentelle. Ce n'est qu'en procédant de la sorte que l'on dégagera clairement toute la richesse du modèle de communion.

Dans toute espèce de communauté apparaît le problème de l'unité et de la diversité. Chacune se compose de personnes libres et indépendantes qui en tant que telles veulent être reconnues et respectées. Par ailleurs, ces personnes aspirent à une forme d'unité: comment la réaliser? Par une association libre ou par un ensemble juridique de lois et de règles imposées du dehors, ou même par les deux à la fois? Cette unité naît-elle uniquement de la libre décision des membres ou bien est-elle un donné préexistant que les membres reçoivent ou auquel ils ont part? En d'autres termes, est-ce la diversité qui fonde l'unité ou l'inverse?

Quand on considère la société contemporaine, on a souvent l'impression de se trouver devant une immense accumulation d'individus, et non devant un tout organique. Sur le plan social et politique, la constitution de la société se meut entre les deux extrêmes de l'individualisme (ainsi les formes d'État capitaliste) et du collectivisme (ainsi les États marxistes).

> A l'individualisme moderne le collectivisme n'est sans doute pas une solution; individualisme et collectivisme sont deux extrêmes, qui se rejoignent sur un point: l'un et l'autre laissent l'individu seul. L'un et l'autre ignorent donc ce que, comme personnes, nous sommes essentiellement: des êtres qui ne peuvent trouver bonheur et paix que dans la relation interpersonnelle, dans une communauté de valeurs et de buts, dans l'échange et le don[25].

A l'intérieur de l'Église, qui est une communion internationale de millions de membres, surgit aussi, de la même manière, le problème de l'unité et de la diversité. Nous avons déjà mentionné la tension entre les deux aspects de l'Église: est-elle une communion de charité entre chrétiens et Églises locales ou bien une société universelle hiérarchiquement constituée? Dans son ouvrage *L'église latine et le protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient,* publié à Lausanne et Vevey en 1872, une des grandes figures de la nouvelle ecclésiologie orthodoxe russe, le slavophile A.S. Khomiakoff (1803-1860), s'élève contre l'ecclésiologie des Églises occidentales qui, selon lui, ont pris le chemin du rationalisme, du despotisme, du juridisme et de l'utilitarisme. «Obéissez et croyez à mes décrets», dit la voix de Rome. «Soyez libres et tâchez de vous faire une croyance», dit la voix du protestantisme. Et la voix de l'Église (c'est l'Église ortho-

25. W. KASPER, *L'Église comme communion*, cité n. 20, p. 15.

doxe) dit à ses enfants, — et ici Khomiakoff cite la liturgie de saint Jean Chrysostome —: «Aimons-nous les uns les autres pour pouvoir d'un accord unanime confesser le Père, le Fils et le Saint-Esprit» (p. 308). Pour lui l'Église catholique est une association tyrannique, le protestantisme une alliance libre, l'Église orthodoxe une unité équilibrée. L'Église vraie, orthodoxe, n'est pas une institution, mais une communion, non pas une organisation, mais un organisme dans lequel les membres sont unis par la foi et la charité; elle est une révélation de l'Esprit Saint[26]. Cette vue de Khomiakoff est partagée — bien qu'avec des adoucissements — par d'autres théologiens orthodoxes[27]. Elle combine remarquablement, d'une part, une manière polémique de typer le catholicisme et le protestantisme et, d'autre part, une présentation idéalisante et romantique de l'orthodoxie. Aucun des deux tableaux ne concorde avec la réalité des faits. Mais tous les deux contiennent une part de vérité et découvrent le point névralgique dont il est question dans ces différentes ecclésiologies: comment,

26. Cf. *op. cit.*, p. 237, 311, 267, 110; cf. aussi A.J. VAN DER AALST, *Kerk als «saamhorigheid». Idealistische impulsen in de russische ecclesiologie,* dans *Tijdschrift voor Theologie* 23 (1983) 147-165, spécialement p. 152-153; ID., *Kerk als «saamhorigheid» in theorie en praktijk. De sobornostj en het instituut in de russische orthodoxie, ibid.* 24 (1984) 18-35.

27. Cf. P. EVDOKIMOV, *L'orthodoxie,* Paris, 1959, p. 129-130: «Le P. Afanassief met aussi en relief la différence fondamentale entre une 'ecclésiologie eucharistique' et une 'ecclésiologie' basée sur l'idée de l'Église universelle. Cette dernière affirme un seul organisme universel dont les membres — les églises locales — ne sont que des parties. L'universalisme, de par sa nature, est centraliste; logiquement, il mène vers un centre d'intégration et d'expression sous la forme d'un pouvoir juridictionnel hypostasié du type monarchique (le pape de Rome, par exemple)»; T. WARE, *L'orthodoxie. L'Église des sept conciles,* Paris, 1968, p. 321-322: «Contrairement au protestantisme, l'orthodoxie insiste sur la structure hiérarchique de l'Église, sur la succession apostolique, l'épiscopat et la prêtrise; les saints sont honorés et priés, et l'Église intercède pour les défunts. Jusque-là Rome et l'orthodoxie se rencontrent sans difficultés. Mais lorsque Rome pense premièrement en termes de suprématie et de juridiction universelle du pape, l'orthodoxie pense en termes de collège d'évêques et de conciles œcuméniques; là où Rome met en avant l'infaillibilité papale, l'orthodoxie insiste sur l'infaillibilité de l'Église dans sa totalité. Les deux côtés ne sont probablement pas toujours équitables l'un envers l'autre, il semble souvent aux orthodoxes que Rome envisage trop facilement l'Église comme un pouvoir temporel et une organisation. Et il semble aux catholiques romains que les doctrines de l'Église orthodoxe aussi spirituelles et mystiques soient-elles, restent vagues, incohérentes et incomplètes. A quoi l'orthodoxie peut répondre qu'elle ne néglige pas entièrement l'organisation temporelle de l'Église et quiconque lirait les canons de l'Église orthodoxe verrait combien les règles en sont strictes et minutieuses. Mais l'idée que l'orthodoxie se fait de l'Église est certainement spirituelle et mystique, en ce sens que la théologie ne traite jamais isolément aucun aspect temporel de l'Église, mais le considère toujours par rapport au Christ et à l'Esprit Saint. Tout orthodoxe qui réfléchit aux choses de l'Église retourne toujours à la base fondamentale des relations qui existent entre elle et Dieu.»

dans l'Église, s'allient unité et diversité? A l'intérieur de l'Église, quel rôle doit-on doit-on reconnaître à l'institution, au droit, à l'autorité? Comment la liberté et l'indépendance des chrétiens pris individuellement et des Églises locales peuvent-elles être garanties à l'intérieur de l'Église? Comme d'habitude, la vérité se trouve ici à égale distance des extrêmes. La voie du salut nous paraît être non pas un choix exclusif mais la synthèse des données, même si elle provoque parfois des tensions: communion *et* institution, autorité *et* liberté, charité *et* droit, liberté *et* ordonnance juridique, Églises locales *et* Église universelle, structure épiscopale *et* papauté, structures synodales *et* structures personnelles d'autorité, charismes des fidèles *et* structure ministérielle. A condition de maintenir les éléments valables du modèle de société, nous estimons le modèle de communion capable de contribuer à donner de l'Église une vue synthétique, et nous tenterons maintenant de le décrire dans ce sens.

2. *La communion avec Dieu par Jésus-Christ dans l'Esprit Saint*[28]

C'est du judaïsme que le christianisme a reçu en héritage le monothéisme, la foi au seul et unique Dieu. Mais en s'appuyant sur l'événement du Christ, l'Église chrétienne croit en même temps que, dans l'histoire, Dieu s'est révélé Père, Fils et Esprit Saint. A la lumière de la Révélation, la tradition chrétienne a représenté le mystère de Dieu comme une communion de trois Personnes en une seule nature divine. La doctrine de la Trinité confère à l'idée du monothéisme une dimension communautaire essentielle. Le mystère de Dieu ne peut, en fin de compte, être pensé que comme une communion de vie des trois Personnes divines. En Dieu, unité et diversité s'allient parfaitement. De toute éternité, le Père engendre le Fils, et l'Esprit Saint est le lien d'amour entre eux deux. Et comme la nature divine et la nature humaine s'unissent sans confusion et sans séparation dans l'unique personne de Jésus-Christ (DZ-SCH 148), les trois per-

28. Cf. Y. CONGAR, *Ecclesia de Trinitate,* dans *Irénikon* 14 (1937) 131-146; ID., *La Tri-unité de Dieu et de l'Église,* dans *La Vie Spirituelle* 56 (1974) 687-703; Commission mixte internationale de dialogue théologique entre l'Église catholique romaine et l'Église orthodoxe, *Le mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du mystère de la Sainte Trinité* (Document de Munich, 30 juin-6 juillet 1982), dans *Doc. Cath.* 79 (1982) 941-945; R. KRESS, *The Church as Communio: Trinity and Incarnation as the Foundation of Ecclesiology,* dans *The Jurist* 36 (1976) 127-158; G. LARENTZAKIS, *Trinitarisches Kirchenverständnis,* dans *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie,* édit. W. BREUNING, Freiburg-Basel-Wien, 1984, p. 73-113; M. PHILIPPON, «La Très Sainte Trinité et l'Église», dans *L'Église de Vatican II,* Paris, 1966, t. II, p. 275-298; H. SCHAUF, «Die Kirche in ihrem Bezug zum Dreifaltigen Gott in der Theologie des Konzilstheologen Cl. Schrader», dans *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta (LG 53). Mélanges Mgr G. Philips,* Gembloux, 1970, p. 241-258.

sonnes divines ne peuvent non plus, en vertu de l'unité de leur nature divine, être ou confondues ou séparées (DZ-SCH 281). Le rapport entre la non-séparation (unité) et la non-confusion (diversité) repose finalement sur le fait que l'unité de la nature divine est le fondement et la condition de la distinction entre les personnes. L'intensité de cette unité défie toute représentation, si bien qu'elle se déploie dans cette distinction même. De par sa nature, l'unité de Dieu est communautaire[29].

Parce que, dans son mystère le plus profond, Dieu est communion, le tout premier effet de l'Évangile est d'introduire les hommes dans la communion de la vie divine. Avant de mourir, Jésus prie son Père pour que tous soient un *comme* le Père et le Fils sont un (*Jn 17,* 20-23). Le but de l'annonce de l'Évangile est précisément d'établir cette communion: «Ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons afin que vous aussi soyez en communion avec nous. Quant à notre communion, elle est avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ» (*1 Jn* 1, 3). Paul, lui aussi, caractérise l'Église comme la communion des chrétiens avec le Seigneur Jésus-Christ et, par lui, avec le Père et l'Esprit Saint (*1 Co 1,* 9; *2 Co 13,* 13). L'entrée dans la communion de la vie divine commence à se réaliser par la foi qui, fondamentalement, signifie l'accueil de la Parole, elle-même enracinée dans le Logos éternel de Dieu. La foi est scellée par le baptême au nom du Père, du Fils et de l'Esprit. Foi et baptême tendent à l'Eucharistie (*UR,* 22 b), selon la nature même de l'initiation chrétienne, qui forme un tout. L'entrée des hommes dans la communion de vie avec Dieu présente donc une structure ecclésiale sacramentelle.

De même que l'homme a été créé à l'image de Dieu, ainsi l'Église est, dans sa totalité, une icône de la Trinité. L'Église de la terre reflète le mystère de l'unité dans la diversité. La communion de l'Église a sa source et son principe vital dans la communion trinitaire. En tant que «communion des saints», elle est l'image de cette *koinônia* la plus élevée et la plus parfaite.

Précisons encore cette vue générale selon laquelle la communion ecclésiale est, en un certain sens, l'image du Dieu Trine. D'abord: de même que l'unité est, à l'intérieur de la Trinité, le fondement et la condition de la diversité, de même la communion précède aussi, à l'intérieur de l'Église, les membres pris individuellement. Ceux-ci

29. Cf. H. MÜHLEN, *L'Esprit...*, cité n. 7, p. 274-292.

ne font pas l'unité, ils ne réalisent pas eux-mêmes la communion. Ils reçoivent l'unité comme un don leur venant de la main de Dieu. Ils sont insérés dans une communion donnée par avance. L'Église est déjà *a priori* contenue dans la «plénitude» du Christ. Selon *Col 1,* 18 s., le Christ, comme tête de l'Église, est en même temps le vecteur historique de cette «plénitude divine». Celle-ci s'étend à l'Église, de sorte qu'elle est la «plénitude de Celui qui remplit tout de toute manière» (*Ep 1,* 22-23). Ensuite

> parce que le Dieu un et unique est la communion de trois personnes, l'Église une et unique est communion de plusieurs communautés et l'Église locale, communion de personnes. L'Église une et unique s'identifie à la *koinônia* des Églises. Unité et multiplicité apparaissent à ce point liées que l'une ne saurait exister sans l'autre. C'est cette relation constitutive de l'Église que les institutions rendent visible et, pourrait-on dire, historicisent[30].

Allons plus loin: de même que les trois Personnes divines, en vertu de l'unité de leur nature, ne peuvent être ni confondues ni séparées, ainsi les Églises locales, dont la communion coïncide avec la seule et unique Église, ne peuvent être confondues ni séparées. Confusion signifie que l'on absorbe l'indépendance relative des Églises dans un système monarchique de l'Église universelle: c'est le danger du catholicisme. Séparation veut dire que l'on privilégie l'autonomie des Églises locales au détriment de l'universalité de l'Église: c'est le danger de l'orthodoxie[31]. On peut raisonner de manière analogue quant au rapport entre unité et diversité à l'intérieur de l'Église locale. Enfin, de même qu'à l'intérieur de la communion trinitaire amour et obéissance vont de pair — le Fils obéit au Père, l'Esprit est le lien d'amour entre eux —, ainsi l'Église est à la fois une communion de charité et une institution hiérarchiquement ordonnée. La dépendance du Fils par rapport au Père, c'est-à-dire sa différence comme Personne, n'exclut pas son égalité divine essentielle avec le Père. Ainsi la différence des membres à l'intérieur de l'Église hiérarchiquement ordonnée n'exclut pas leur égalité essentielle comme baptisés, non plus que leur indé-

30. *Document de Munich,* cité n. 28, p. 944.

31. Ici aussi apparaît l'importance du rapport entre l'image de Dieu et l'image de l'Église dans le christianisme. Une image de Dieu unilatéralement monothéiste peut mener à une conception de l'Église qui est trop monarchique, qui met fortement l'accent sur l'Église universelle, ordonnée hiérarchiquement. Une image de Dieu qui souligne unilatéralement la distinction et l'égalité des trois Personnes peut conduire à un modèle unilatéral de communion des Églises locales qui néglige la dimension essentiellement universelle de l'Église.

pendance relative. Il n'y a pas, dans l'Église, de conflit entre liberté et autorité. Il y a unité, mais celle-ci n'est pas totalitaire.

La communion de vie au sein de la Trinité est donc tout autant la source que le but de la communion ecclésiale. La section initiale de *Lumen gentium* (2 à 4), consacrée à l'*Ecclesia de Trinitate,* se clôt sur une citation de Cyprien: l'Église apparaît comme «le peuple qui tire son unité de l'unité du Père et du Fils et de l'Esprit Saint»[32]. Cette dimension verticale, mystique, de la communion ecclésiale peut sembler très élevée peut-être, très éloignée des problèmes concrets des hommes et de l'Église. Ce n'est là qu'apparence. L'exposé qui précède montre en effet que le désir de communion, fondamental chez l'homme, ne trouve finalement son objet que par l'insertion de l'homme dans la communion de vie divine du Père, du Fils et de l'Esprit Saint. Ceci, d'une part, relativise les problèmes de l'Église, car la communion de l'Église introduit l'homme dans un mystère qui la dépasse. Mais d'autre part ceci souligne également l'importance du modèle de la communion: seule une Église qui est en vérité l'icône de la communion de vie du Dieu Trinité peut être signe et instrument de la communion de l'homme avec Dieu et de la communion des hommes entre eux[33].

3. *L'Église comme communion eucharistique*[34]

La communion avec Dieu se réalise dans la vie concrète de l'Église par la communion avec le Christ dans l'Eucharistie. Nous voici à la seconde dimension du concept de *koinônia,* la dimension sacramentelle, eucharistique. En effet, l'Église est essentiellement une communion eucharistique (*UR*, 22). Au sens le plus fort du mot, elle

32. CYPRIEN, *De Oratione dominica,* 23: «De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata.»

33. Cf. W. KASPER, *L'Église...,* cité n. 20, p. 23.

34. Cf. W. ELERT, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens,* Berlin, 1954; P.M. GY, *Eucharistie et «ecclesia» dans le premier vocabulaire de la liturgie chrétienne,* dans *LMD* 130 (1977) 19-34; M. KASZOWSKI, *Les sources de l'ecclésiologie eucharistique du P. Nicolas Afanasieff,* dans *EThL* 52 (1976) 331-343; K. KERTELGE, «Abendmahlsgemeinschaft und Kirchengemeinschaft im Neuen Testament und in der alten Kirche», dans *Einheit der Kirche,* cité n. 24, p. 94-132; J. LESCRAUWAET, *Eucharistische eredienst en kerkelijke eenheid,* dans *Bijdragen* 25 (1964) 117-142; P. PLANK, *Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanasievs (1893-1966),* Würzburg, 1980; B. SCHULTZE, *Eucharistie und Kirche in der russischen Theologie der Gegenwart,* dans *ZThK* 77 (1955) 257-300; H. VOLK, *Gottesdienst als Selbstdarstellung der Kirche,* dans *Lit. Jahrbuch* 16 (1966) 65-90; J. ZIZOULIAS, *Hê Henotês tês Ekklêsias en têi Eucharistiai kai tôi Episkopôi kata tous treis prôtous aiônas* (L'unité de l'Église dans la divine Eucharistie et dans l'évêque durant les trois premiers siècles), Athènes, 1965.

n'est pleinement événement que dans la célébration locale de l'Eucharistie, en soi la plus sublime célébration de l'Église. Le terme commun qui relie l'Eucharistie et l'Église de manière très réelle, c'est justement le Corps ressuscité, pneumatique, du Christ, qui, d'une part, se rend présent dans l'Eucharistie et auquel les fidèles participent dans la «communion» et qui, d'autre part, s'agrandit jusqu'à parvenir à sa taille parfaite par l'incorporation des fidèles dans l'Église. «Participant réellement au Corps du Seigneur dans la fraction du pain eucharistique, nous sommes élevés à la communion avec lui et entre nous» (*LG, 7*). Plus encore, le fruit spécifique de l'Eucharistie est la réalisation de l'unité chrétienne, la communion ecclésiale: «Restaurés par le Corps du Christ au cours de la sainte liturgie eucharistique, ils (les fidèles) manifestent, sous une forme concrète, l'unité du Peuple de Dieu que ce très grand sacrement signifie en perfection et réalise admirablement» (*LG,* 11).

Cette immanence réciproque de la communion eucharistique et de la communion ecclésiale trouve son fondement biblique dans la description paulinienne du «Corps du Christ». En *1 Co 12,* 27, Paul dit à propos de l'Église locale de Corinthe: «vous êtes le *corps du Christ,* et membres chacun pour sa part.» Et en *1 Co 11,* 24, il cite la formule liturgique traditionnelle, qui reprend les paroles du Christ sur le pain: «Ceci (ce pain) est *mon corps.*» Le sens eucharistique et le sens ecclésial de cette unique réalité du Corps du Christ sont réunis en *1 Co 10,* 16-17, et leur lien réciproque est explicité à travers la notion de *koinônia.* Le v. 16 parle du Corps eucharistique du Christ et le v. 17 de son Corps ecclésial. Dans le développement de la pensée de Paul, le v. 17 n'est pas le fondement mais la conséquence du v. 16. On peut donc paraphraser ainsi le sens du v. 16: la coupe de bénédiction que nous bénissons (et buvons) n'est-elle pas (c'est-à-dire n'est-elle pas l'instrument de et ne réalise-t-elle pas) une communion au Christ par la participation à son sang? Et le pain que nous rompons (et consommons) n'est-il pas (c'est-à-dire n'est-il pas l'instrument de et ne réalise-t-il pas) une communion au Christ par la participation à son corps? Le v. 17 poursuit: puisqu'il n'y a qu'un pain, dont tous nous mangeons (un morceau), nous sommes tous ensemble en communion parce que nous avons part à son corps et ainsi nous parvenons à l'unité d'un corps (c'est-à-dire le sien) unique. Ce qui relie les v. 16 et 17, c'est donc la déduction de la «communion *dans* le Corps du Christ» de la «participation commune *au* Corps du Christ»: l'idée qui relie les deux versets, c'est la consti-

tution d'une *koinônia,* c'est-à-dire la réelle «communion avec le Christ» qui est fondée par le repas sacramentel et qui unit entre eux les commensaux[35]. Donc celui qui participe au Corps eucharistique du Seigneur entre en communion vivante avec le Seigneur ressuscité et, par lui, avec le Dieu Trinité (*UR,* 15a), mais aussi avec ses frères et sœurs qui sont incorporés au Corps ecclésial du Christ (*UR,* 7c) *parce* que ceux-ci ont part au même Corps eucharistique du Christ. On voit ici quel lien étroit unit l'Eucharistie et l'Église; comment, par la communion au repas eucharistique, le Seigneur édifie et comble de grâce son Corps ecclésial. A travers la «communion» eucharistique se réalise la communion avec le Seigneur glorifié et avec les fidèles. Ainsi, d'une part, l'Église entre en communion de destin avec le Christ, avec lequel elle doit souffrir, mourir, être crucifiée et mise au tombeau afin de ressusciter avec lui et de vivre, de donner la vie et de régner[36]. D'autre part, ce mystère trouve, pour les croyants, son expression et sa réalité salvifique dans la communion fraternelle des chrétiens entre eux. Et cette communion fraternelle se réalise, entre autres, en prenant part spirituellement au sort d'autrui, mais aussi par la communion dans le travail apostolique ou dans la communauté des biens[37]. Tout ceci se joue sur le plan visible, public. La communion invisible avec le Christ ne peut être connue et rendue effective que dans cette *koinônia* visible.

Le thème paulinien du lien intrinsèque entre le Corps eucharistique du Christ et son Corps ecclésial, entre la *koinônia* eucharistique et la *koinônia* ecclésiale, a résonné profondément dans la tradition patristique et médiévale. Pour étayer cette affirmation, nous citerons quelques textes pris entre mille. Jean Damascène († 749), le dernier grand représentant de la patristique orientale, résume comme suit sa vue sur l'Eucharistie:

> On l'appelle *koinônia* et elle l'est en vérité parce qu'à travers elle, nous sommes en communion *(koinônia)* avec le Christ et avons part *(metechein)* à sa chair et à sa divinité, mais aussi parce qu'à travers elle nous sommes en même temps en communion *(koinônia)* et unis *(henousthai)* les uns avec les autres. Vu que nous avons part à un unique pain *(ex henos artou metalambanomen),* nous devenons tous

35. Cf. J. HAINZ, *Koinônia...,* cité n. 24, p. 20, 26.
36. Cf. *Rm 6,* 4.6.8.; *8,* 17; *2 Co 7,* 3; *Ga 2,* 19; *Ep 2,* 5s.; *Col 1,* 24; *2,* 12s.; *3,* 1; *1 Tm 2,* 12; *1 P 4,* 13.
37. Cf. *Ac 2,* 42.44-45; *4,* 32.34-35; *Rm 16,* 26s.; *12,* 13s.; *1 Co 9,* 11; *2 Co 8,* 4.23; ***Ga* 2, 9; 6, 6; *Ph* 1, 7; 4, 14s.; *Phm* 17.**

un unique Corps du Christ, un même sang et membres les uns des autres; nous sommes appelés *sussômoi* du Christ (*PG* 94, col. 1153a).

Au début du Moyen Âge, cette tradition est encore vivante, ainsi qu'en témoigne la magnifique expression de Guillaume de Saint-Thierry († 1148): «En mangeant le Corps du Christ, nous devenons le Corps du Christ» (*PL* 180, col. 354). Thomas d'Aquin fait écho à cette tradition en définissant l'unité du Corps mystique du Christ comme la *res sacramenti* de l'Eucharistie, comme la réalité qu'en fait elle produit et signifie.

Lors donc que l'Église est caractérisée comme communion, cela inclut aussi, de soi, la communion eucharistique. Plus encore: la communion ecclésiale est réellement fondée dans la communion eucharistique. Ceci confère au concept de communion un sens tout à fait actuel et local.

> Comme communion eucharistique, l'Église n'est pas seulement un reflet de la communion trinitaire, mais elle en est également la réalisation. Elle n'est pas seulement un signe et un moyen du salut, mais elle est aussi un fruit du salut. Comme communion eucharistique, elle est la réponse qui comble le désir de communion dont l'homme est habité[38].

Si l'Église est réellement une communion eucharistique, il s'ensuit qu'elle ne cesse de s'actualiser au lieu même où les fidèles se rassemblent pour célébrer l'Eucharistie. En ce sens, on peut parler d'ecclésiologie eucharistique, à la condition toutefois de ne pas perdre de vue le lien de la communion eucharistique de l'Église locale avec les autres Églises locales et, par là, avec l'Église universelle.

Cette dimension sacramentelle de la communion ecclésiale forme le fondement propre des droits des fidèles dans l'Église. Ce droit ne repose pas sur une organisation interne de la communauté (il n'est pas réglé par l'autorité instituée), mais sur la grâce que l'Esprit accorde dans le sacrement; il précède donc toutes les articulations et toutes les distinctions internes de l'Église. C'est un droit fondamental du croyant, qui découle de l'essence même de la communion. Disons plus, la fonction de la hiérarchie est précisément de le protéger et d'en favoriser l'exercice[39].

(à suivre)

B-8000 Brugge
Potterierei, 72

Adelbert DENAUX
Président du Grand Séminaire

38. J. LESCRAUWAET, *Eucharistische eredienst...*, cité n. 34.
39. Cf. J.M.R. TILLARD, *L'Église de Dieu...*, cité n. 22, p. 455-456; cf. *LG*, 37a; *CD*, 16c; *CIC*, 208-231.