NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

110 N° 2 1988

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

Adelbert DENAUX

p. 161 - 180

https://www.nrt.be/it/articoli/l-eglise-comme-communion-reflexions-a-propos-du-rapport-final-du-synode-extraordinaire-de-1985-suite-819

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

L'Église comme communion

RÉFLEXIONS À PROPOS DU RAPPORT FINAL
DU SYNODE EXTRAORDINAIRE DE 1985
(suite)

4. *L'Église particulière comme communion des fidèles*

Après avoir parlé de la communion verticale avec le Dieu Trinité, qui s'instaure par le baptême et s'actualise dans la communion eucharistique, nous abordons un troisième aspect de l'idée de communion: la communion sur le plan horizontal, celle qui lie les fidèles entre eux. Toute Église locale ou particulière, en laquelle on célèbre authentiquement le mémorial du Seigneur, est une communion fraternelle, une *communio fidelium.* Celle-ci se réalise, selon J.M.R. Tillard, en trois domaines étroitement liés entre eux[40].

a. Le niveau le plus essentiel est celui de la communion dans les biens de grâces auxquels tous les fidèles ont part. «Le peuple messianique est établi par le Christ pour communier à la vie, à la charité et à la vérité» (*LG,* 9b). Le trésor de grâces ne se limite pas à la charité, si importante soit elle. L'Église est une communion de foi qui opère dans la charité et persévère dans l'espérance. Elle est aussi communion de mission, qui veut communiquer à tous les hommes la communion avec Dieu. Cette mission commune se réalise à l'intérieur d'une communion de charismes, les dons si nombreux de l'Esprit, qui se sert de la légitime diversité pour édifier l'unique Corps du Christ. Dans ce domaine également, il s'agit du mystère de l'unité dans la diversité. Loin de briser l'unité, la diversité des dons de l'Esprit dans chaque fidèle la construit plutôt. En tant que communion de charismes, l'unique Église offre un espace à la pluriformité. Mais l'Esprit d'unité la garde de s'engager dans une voie sans issue, soit le morcellement chaotique, le pluralisme effréné, où la diversité particulière ne peut plus parvenir à la communion véritable, soit l'uniformité monolithique, où la

---

40. Nous suivons J.M.R. TILLARD, *L'Église de Dieu*..., cité n. 22, p. 456-461; voir également W. KASPER, *L'Église*..., cité n. 20, p. 27-29.

nécessaire pluriformité des membres individuels est étouffée dans un système juridique rigide et où les fidèles se voient privés du droit d'exercer leurs dons spirituels (*AA*, 3, 4). Enfin, les fidèles de l'Église locale forment aussi une communion de réconciliation, dans laquelle sont surmontées les oppositions entre les hommes, les sexes, les cultures, les races ainsi que les différences historiques. Cela signifie que le malheur d'être privé de la communion avec soi-même, avec les autres et avec Dieu est, par l'Esprit de Dieu, réparé dans la communion de salut.

b. Le second domaine concerne l'*apostolicité* de l'Église locale. La communauté des fidèles se sait en communion avec l'Église apostolique. La communion ecclésiale est enracinée dans la foi qui accueille la Parole de Dieu. Cette Parole n'est pas une réalité abstraite, mais elle se révèle dans la figure historique de Jésus-Christ. Toute communauté ecclésiale doit donc être reliée à la communauté apostolique, plus précisément au collège des Apôtres. En effet, nous ne connaissons le Verbe de Dieu que par cette médiation: l'Église est bâtie sur le fondement des Apôtres.

Cette communion historique de chaque Église locale avec l'Église apostolique forme la tradition. Celle-ci est la communion de toutes les générations et de tous les milieux avec leur diversité et particularité dans la même foi apostolique. La communion apostolique garantit donc la *catholicité* de l'Église, catholicité qui est un aspect de la communion: le fait que l'Esprit de Dieu, à commencer par la communauté apostolique et en référence à son témoignage, rassemble dans l'unité du Corps du Christ les communautés de tous les lieux, tous les temps, tous les milieux, toutes les situations historiques, toutes les circonstances sociologiques, et qu'il réalise en chacune d'elles l'unique Église de Dieu. Catholicité signifie donc communion dans la diversité historique, géographique et culturelle en laquelle se réalise le salut. Grâce à cette catholicité, la communion ecclésiale devient universelle.

c. Pour garantir ces deux domaines de la «communion des fidèles» à l'intérieur de l'Église locale, l'Esprit fait surgir également un autre de ses dons, le charisme du ministère, de l'*épiscopè*. Le charisme ministériel est essentiellement au service de la communion. Il n'est que secondairement un instrument de l'ordonnance hiérarchique.

A l'intérieur de l'Église locale, le rapport entre la hiérarchie et les fidèles est déterminé avant tout par le fait que les deux forment

ensemble une *communio fidelium.* On ne doit donc pas représenter l'Église locale par une figure pyramidale, où tout découle du «ministère», mais selon le modèle de l'échange, de la concertation et de la collaboration. L'Église locale ne parvient à sa plénitude que par la *synergia,* par le jeu combiné de tous les charismes. En vertu de leur incorporation sacramentelle dans le Corps du Christ et en vertu du sacerdoce commun qui en procède (*LG,* 10-12), les laïcs ont, dans l'édification de l'Église comme communauté sacerdotale, prophétique et royale (*LG,* 34-36), une responsabilité dont ils ne peuvent se dispenser. Traditionnellement, cette collaboration a pris la forme de l'activité synodale, dans laquelle les ministres ordonnés et les laïcs jouent leur rôle, chacun selon son rang. A l'heure actuelle, elle se réalise, entre autres, de manière permanente, par le conseil pastoral diocésain (*CIC,* 511-514) et, exceptionnellement, par un synode diocésain (*CIC,* 460-468).

L'évêque est au cœur de l'Église locale comme le principe et le fondement visible de l'unité (*LG,* 23a). Il a pour tâche de «veiller» (*episkopein*) à ce que les nombreux charismes s'exercent dans un même esprit. Comme un père et un pasteur, il doit rassembler et former le troupeau qui lui est confié et qui est pour lui comme une famille, de telle sorte que tous, pleinement conscients de leur responsabilité, vivent et œuvrent dans la communion de la charité (*in communione caritatis*) (*CD,* 16a). L'obéissance au sein de l'Église locale se situe à l'intérieur de cette communion de charité et trouve son modèle dans l'obéissance du Fils à son Père au sein de la communion trinitaire. Ainsi donc l'évêque est le serviteur de l'unité. La mystérieuse unité qui règne entre l'évêque et sa communauté, que l'antique tradition évoque par l'image des noces, trouve une expression très particulière dans la célébration de l'Eucharistie. Puisque l'Église est issue de l'Eucharistie, c'est l'évêque qui, à proprement parler, la préside (*SC,* 41). Il y apparaît comme l'image du Christ qui fait l'unité de son Corps, qui, par le don de son Corps eucharistique, crée la communion[41]. Entre l'évêque et son Église règne une communion si profonde que saint Cyprien a pu dire: «l'évêque est dans l'Église, et l'Église dans l'évêque» (*Epist.* 66, 8). L'évêque représente l'Église locale (*LG,* 23a). Cependant l'évêque et son peuple ne forment pas une île séparée des autres Églises locales. Ainsi le ministère de l'évêque lui est conféré lors de son ordination, au cours de la prière de la communauté rassemblée, par l'imposition des mains des évêques des environs, qui représen-

41. Cf. IGNACE D'ANTIOCHE, *Aux Smyrniens,* VIII, 1-2.

tent leurs Églises. Cela s'opère normalement dans le cadre d'une célébration eucharistique. Le charisme épiscopal, qui vient directement de l'Esprit, lui est donc transmis à l'intérieur de la catholicité de l'Église et à travers la succession apostolique. L'évêque consacré lui-même devient alors le garant de l'apostolicité dans son Église, qu'il représente au sein de la communion des Églises. C'est pourquoi, dans son Église, l'Eucharistie ne peut être célébrée en vérité que sous sa présidence ou celle d'un prêtre en communion avec lui. La mention de son nom en est un signe marquant.

Les prêtres, et à leur manière aussi les diacres, sont les collaborateurs de l'évêque dans le ministère de l'*épiscopè*. Le mystère de l'unité et de la diversité se reflète également dans la structure des ministères de l'Église locale. Le service de l'*épiscopè* présente un aspect à la fois personnel (dans la personne de l'évêque) et synodal (dans le collège des prêtres). La conjugaison d'une dimension personnelle et d'une autre, synodale, qui joue au niveau de l'Église universelle (le pape et le collège des évêques), se réfléchit d'une certaine manière dans l'Église locale. Avec leur évêque les prêtres forment un unique presbyterium (*LG*, 28b), un collège de prêtres, dont l'évêque est le chef (*PO*, 8a). La relation entre l'évêque et ses prêtres peut se décrire comme une *communio hierarchica* (*PO*, 7a): fondée sur le sacrement de l'Ordre, elle comporte sans s'y réduire, un aspect hiérarchique: l'évêque est le chef du presbyterium et les prêtres lui doivent obéissance. Ils ne peuvent exercer leur tâche qu'en communion avec l'évêque (*PO*, 7a. 14c; *LG*, 29a). Par là, les prêtres ne sont pas réduits au rang de délégués sans plus, de simples exécutants des décisions ou de conseillers. Les prêtres ne sont pas seulement des «coopérateurs avisés» de l'évêque (*LG*, 28b), mais ses «auxiliaires indispensables» (*PO*, 7a). Leur responsabilité, celle d'une communauté chrétienne, elle-même partie de l'Église locale qu'est le diocèse, inclut un droit — fondé sur le sacrement de l'Ordre — à l'initiative et à la responsabilité. Mais ce droit ne peut s'exercer qu'à l'intérieur d'une communion hiérarchique: autrement l'unité est brisée et la foi apostolique blessée. Sur ce plan aussi, la pratique synodale est le moyen approprié de donner forme à cette communion. Si le conseil presbytéral s'impose (*CIC*, 495), la raison en est que, dans le diocèse, le ministère de l'*épiscopè* n'est pas purement personnel, mais, dans son essence même, synodal, et cela de par sa dimension communionnelle[42].

42. Cf. E. CORECCO, «La réception de Vatican II dans le code de droit canonique,» dans *La réception de Vatican II*, cité n. 17, p. 328-391, spécialement p. 367-368.

d. Enfin, le modèle de communion s'applique également aux articulations internes du diocèse même. L'Église locale qu'est le diocèse est une communion de communautés, de paroisses. Chaque paroisse est, à son tour, une «*communauté* précise *de fidèles* qui est constituée d'une manière stable dans l'Église particulière, et dont la charge pastorale est confiée au curé, comme à son pasteur propre, sous l'autorité de l'Évêque diocésain» (*CIC*, 515 § 1). Les rapports entre le curé et sa communuté paroissiale sont analogues à ceux de l'évêque avec son Église. Le curé doit reconnaître et encourager la participation qui revient aux laïcs dans la mission de l'Église. Il doit aussi s'efforcer de rendre les fidèles attentifs à la bonne entente dans la paroisse. En même temps, il gardera sa paroisse d'un «splendide isolement»; pour cela, il soulignera l'importance des relations extérieures, de telle sorte que ses paroissiens se sentent membres et de leur diocèse et de l'Église universelle (*CIC*, 529 § 2). Normalement, la collaboration entre le curé et les fidèles qui lui sont confiés s'exprime dans la constitution d'un conseil paroissial (*CIC*, 536), parfois aussi dans la formation d'une équipe paroissiale composée de laïcs et qui partage le soin pastoral de la paroisse (*CIC*, 517, § 2), et dans un ensemble d'autres formes visant à construire la communauté paroissiale. La paroisse elle-même peut à son tour être considérée comme une communion de communautés. Car une paroisse vivante reçoit ses impulsions vitales des communautés de quartier qui la constituent ou des communautés ecclésiales de base. Le modèle de communion s'applique donc à tous les niveaux de la vie ecclésiale. Pour chacun d'eux, il s'agit toujours de trouver un équilibre délicat entre l'unité et la diversité, entre la responsabilité personnelle du chef et la mission particulière des membres de la communauté.

5. *La communion universelle des Églises locales*[43]

Puisque l'Église de Dieu est réellement présente en toute Église locale rassemblée dans l'Eucharistie, toutes les Églises locales répandues par toute la terre, à quelque moment que ce soit de l'histoire, forment l'unique et même Église; et ce qui vaut pour la communion des croyants à l'intérieur de l'Église locale vaut semblablement pour les Églises locales entre elles; elles constituent une *communio*

43. Cf. J.M.R. TILLARD, *L'Église de Dieu...*, cité n. 22, p. 461-465; W. KASPER, *L'Église...*, cité n. 20, p. 23-27; D.E. LANNE, *L'église locale et l'Église universelle*, dans *Irénikon* 43 (1970) 481-511; H. DE LUBAC, *Les églises particulières dans l'Église universelle*, Paris, 1971.

ecclesiarum. Ceci nous amène à un cinquième aspect du modèle communionnel, son sens ecclésiologique proprement technique. La notion d'Église de Dieu comme «communion d'Églises locales» a été pour l'Église du premier millénaire — et aujourd'hui encore pour les Églises orientales (*OE,* 13; *UR,* 14s) — l'image dominante de l'Église. Consciemment, le IIe Concile du Vatican a repris cette ecclésiologie de communion et abandonné l'ecclésiologie unilatérale de l'unité, qui fut celle du second millénaire. Son principe fondamental a été formulé en *Lumen Gentium,* 23a: c'est dans les Églises particulières et à partir d'elles qu'existe l'Église catholique une et unique (cf. *LG,* 26a; *CD,* 11a; *AG,* 22b). La formule «*in quibus et ex quibus*» définit clairement le principe de la communion: il s'agit d'un rapport d'immanence entre la dimension universelle et la dimension particulière de l'Église du Christ une et unique. Ici encore, le modèle se trouve dans le mystère trinitaire de l'unité dans la diversité. «Pas plus que l'Église universelle n'est une addition ou une confédération d'Églises particulières qui lui préexistent, pas plus les Églises particulières ne sont une subdivision administrative de l'Église universelle. Église universelle et Églises particulières s'impliquent mutuellement, et il règne entre elles un rapport d'inhabitation réciproque[44].» C'est précisément cette immanence plénière de la dimension universelle et particulière qui détermine l'interprétation spécifique de la récente ecclésiologie catholique de communion et qui la distingue des interprétations en cours dans les Églises ou communautés ecclésiales qui ne vivent pas en pleine communion avec l'évêque de Rome. En effet, seule une ecclésiologie qui a son point de départ dans l'unique Église du Christ est en mesure d'éviter l'impasse où aboutit inévitablement une ecclésiologie centrée de façon exclusive sur l'Église universelle ou sur l'Église locale. L'Église universelle et l'Église particulière ne sont pas deux réalités concrètes séparées. Elles sont deux dimensions formelles et constitutives de l'unique Église du Christ. L'Église universelle n'existe matériellement que là où l'Église du Christ est présente dans sa dimension particulière[45].

a. Il existe entre les Églises locales les mêmes liens qu'à l'intérieur de l'Église locale: communion de foi, de charité et d'espérance; communion des biens que procure la grâce; communion dans la diversité des dons de l'Esprit, dans la mission, dans la récon-

44. W. KASPER, *L'Église...*, cité n. 20, p. 26.
45. Cf. E. CORECCO, «La réception...», cité n. 42, p. 361-365.

ciliation et dans le ministère. L'Esprit du Seigneur ressuscité en est l'opérateur. C'est par lui que l'Église universelle est catholique: elle intègre la diversité et la pluriformité qui font partie de son essence. Sur le plan historique et géographique, elle porte à son achèvement la prière de *Jn 17.* Aussi fait-on mémoire, dans la grande prière eucharistique, des saints du passé ainsi que de l'ensemble des évêques qui représentent toutes les Églises locales existantes *hic et nunc.*

b. La communion universelle des Églises locales se manifeste dans la communion de leurs ministres, les évêques. Leur communion trouve son fondement dans le lien qui les rattache aux Églises apostoliques et à leurs chefs, les Apôtres. Sur la toile de fond de l'ecclésiologie de communion, Vatican II a souligné la collégialité épiscopale. Tous ensemble, les évêques forment un collège que l'Esprit enracine dans le collège des Apôtres, institué «une fois pour toutes» et unique témoin de la foi (*LG,* 22). Ce qui signifie non seulement qu'ils doivent être unis dans la foi, la charité, la mission et la réconciliation, mais qu'ils participent simultanément à la même responsabilité et au même service à l'égard de l'Église. Vu que l'Église universelle (c'est-à-dire catholique) se réalise dans l'Église locale, l'évêque ne peut séparer sa charge pastorale envers son Église locale de celle qu'il assume envers l'Église universelle. En vertu de son ordination épiscopale, il exerce la charge pastorale, particulière et immédiate, envers son Église particulière (*CD,* 8a.11b), mais, en tant que membre du collège épiscopal, il a en même temps pour devoir de témoigner d'une réelle sollicitude à l'égard de l'Église entière (*LG,* 23b). Il doit porter ce souci en communion avec tous les évêques qui *hic et nunc* assument la responsabilité des Églises locales ainsi qu'en communion avec les évêques du passé qui ont transmis la tradition apostolique vivante. Vu que cette communion (et donc la collégialité) se fonde sur le sacrement, elle confère un droit objectif antérieur à toute réglementation institutionnelle ou à toute ordonnance juridique. Le souci de l'Église universelle, l'Esprit le confie à la *communio episcoporum,* sous la présidence de l'évêque de Rome. La pratique conciliaire est l'expression, la forme traditionnelle de cette communion. L'institution du synode des évêques lui donne une forme actuelle et partielle. Selon Vatican II, la communion ministérielle des évêques n'a pas seulement une base ontologique et sacramentelle, mais elle possède aussi une dimension institutionnelle et hiérarchique: «C'est en vertu de la consécration sacra-

Le pape est avant tout évêque de Rome, le premier des évêques, parce que son Église locale a une origine «plus puissante»; son autorité universelle découle de ce fait, et non l'inverse. L'élection du pape n'a jamais été considérée comme un sacrement; le fondement sacramentel de la fonction pétrinienne, c'est la consécration épiscopale de l'élu au siège de Rome.

La charge de l'évêque de Rome à l'égard des Églises va de pair avec la place particulière qu'occupe son Église. «Pour que l'épiscopat lui-même fût un et indivis, il (le Christ) a mis saint Pierre à la tête des autres apôtres, instituant, dans sa personne, un principe et fondement perpétuels et visibles d'unité de foi et de communion» (*LG,* 18b). La responsabilité propre de l'évêque de Rome est donc de promouvoir et de maintenir la communion universelle des évêques et de leurs Églises; elle consiste avant tout à veiller à l'authenticité du témoignage de foi. En vertu de sa charge de veilleur et de vigie, il interpelle les Églises au niveau de la vérité, de la foi apostolique, dont les Apôtres Pierre et Paul ont témoigné. Ceci est essentiel à sa mission face à l'Église universelle et s'accorde bien avec le lien étroit que le Nouveau Testament établit entre le service pétrinien et la confession (par le martyre) (cf. *Mt 16,* 13-20; *Lc 22,* 33; *Jn 21,* 15-19). Les définitions dogmatiques de Vatican I touchant la primauté de juridiction immédiate, ordinaire et épiscopale qui revient à l'évêque de Rome et touchant l'infaillibilité de son magistère viennent concrétiser ce point essentiel. Ainsi, située dans la prééminence de l'Église de Rome, la primauté de l'évêque qui occupe ce siège apparaît effectivement comme une charge épiscopale. Elle repose, en effet, sur la consécration épiscopale. Elle suppose aussi l'octroi du pouvoir épiscopal nécessaire pour l'exercer.

La définition dogmatique de Vatican I concernant la primauté de juridiction immédiate du pape sur l'Église entière a souvent — à tort — conduit à une conception monarchique de l'Église, qui isolait le pape des autres évêques et réduisait ceux-ci à un corps de vicaires apostoliques, fonctionnaires ou délégués du pape. L'ecclésiologie de communion permet de corriger cette façon de voir erronée. La charge de l'évêque de Rome doit être replacée à l'intérieur de l'ensemble du collège épiscopal, et non pas au-dessus ou en dehors. Son pouvoir ne peut se comprendre qu'en relation avec celui du collège épiscopal, bien qu'il faille distinguer l'un de l'autre. Le pape, il est vrai, est le chef du collège épiscopal et les évêques sont en communion hiérarchique avec lui. Mais la véritable communion

suppose une certaine égalité et autonomie des membres. Les évêques ne se trouvent donc pas sous la tutelle de l'évêque de Rome, pas plus qu'ils ne sont purement et simplement dépendants de lui. Le pouvoir de la primauté n'est pas une force d'absorption. Pas plus qu'elle n'est la source de la puissance du collège. La reconnaissance de la sacramentalité du ministère épiscopal en *LG,* 21 le montre clairement. La primauté du pape ne se comprend donc dans sa signification exacte que située à l'intérieur de la *communio ecclesiarum et episcoporum.* Tout ce qui a trait à l'organisation et à la centralisation de l'administration autour de ce pôle n'appartient pas à l'essence de la fonction primatiale, si utile et si nécessaire même que ce soit.

En soulignant le pouvoir universel du collège épiscopal (*LG,* 22), Vatican II a tiré de son isolement et relativisé le primat universel de l'évêque de Rome, c'est-à-dire qu'il l'a mis en relation avec la *communio ministeriorum* des évêques, sans toutefois altérer en quoi que ce soit le caractère propre de la primauté du pape. Ainsi se trouve rétabli, même sur le plan de la structure ministérielle, l'équilibre entre la dimension personnelle et la dimension synodale. Ici encore, on retrouve le modèle trinitaire de l'unité dans la diversité. «Cette structure elliptique — pôle papal et pôle épiscopal — est de droit divin. Cette unité bi-polaire est le fondement de la communion de l'Église. La communion, lien à l'évêque et lien avec le successeur de Pierre, est ainsi unité dans la catholicité et catholicité dans l'unité[49].» En principe, dans l'Église universelle, un conflit fondamental entre l'autorité du pape et celle des évêques est exclu, puisque l'évêque de Rome fait partie du collège épiscopal en tant qu'il en est le chef. Pourtant le Concile n'a pas indiqué avec suffisamment de clarté comment s'allient ces deux formes de service, ou comment le pouvoir du collège épiscopal relativise effectivement celui du pape et le garde de s'exercer de façon trop monarchique. Le Concile limite la collégialité, entendue au sens strict du mot, à la pratique conciliaire ou au magistère extraordinaire des évêques répandus de par le monde. Dans les faits, cet exercice n'apparaît que rarement! Tous les évêques n'assument pas avec suffisamment d'autonomie la charge (et le droit) qui leur revient en vertu de leur consécration, à l'égard et de leur Église particulière et de l'Église universelle. Cela soit à cause d'une habitude profondément ancrée, celle de vouloir obtenir l'approbation romaine pour toutes les décisions importantes, soit du fait que les instances de la curie s'arro-

49. W. Kasper, *L'Église*..., cité n. 20, p. 26.

gent parfois les droits des évêques. Ajoutons que les derniers papes ont visiblement et avec dynamisme exprimé la primauté de juridiction immédiate: les voyages pastoraux du pape, auxquels les médias ont fait largement écho, en sont un exemple. Ces faits amènent certains observateurs à craindre — à tort ou à raison — que l'image pyramidale et monarchique de l'Église, image à laquelle bien des fidèles rendent encore spontanément hommage, en soit tout simplement renforcée. Cela irait à l'encontre des intentions de Vatican II et jetterait une ombre sur la structure communionnelle de l'Église.

6. *Formation de groupes d'Églises locales à la lumière du modèle de communion*

En reconnaissant la sacramentalité du ministère épiscopal, Vatican II a renforcé la place et l'autorité de l'évêque à l'intérieur de l'Église locale en même temps qu'il a mis en lumière la dimension communautaire de l'autorité ecclésiale suprême. La structure épiscopale de l'Église particulière et la dimension synodale du service ecclésial suprême (le collège des évêques) possèdent un statut théologique, sacramentel: elle font partie de la structure essentielle de l'Église, elles sont *de iure divino.*

Par ailleurs, le Concile a reconnu l'opportunité et la nécessité de grouper des Églises particulières en provinces et régions ecclésiastiques. Ces groupes d'Églises particulières exercent leur activité à travers des organismes permanents (par exemple, les conférences épiscopales nationales ou régionales) ou temporaires (par exemple, les synodes ou conciles particuliers) (*LG,* 23; *CD,* 36-41; *CIC,* 431-459). Depuis le Concile, les conférences épiscopales ont pris une place de plus en plus grande dans la vie de l'Église. A l'échelle des continents se sont également développées des formes de collaboration entre différentes conférences. En témoignent la naissance du Conseil épiscopal latino-américain (CELAM), le Symposium des Conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM), la Fédération des Conférences épiscopales d'Asie (FABC) et le Conseil des Conférences épiscopales européennes (CCEE). Ce nouveau développement a conduit à un approfondissement de la conscience de la catholicité et de la structure communionnelle de l'Église. De nos jours, l'universelle *communio ecclesiarum* ne s'exprime plus exclusivement par des décrets provenant de l'autorité centrale, mais aussi par le témoignage de groupes d'Églises locales.

Personne aujourd'hui ne conteste plus l'utilité et la nécessité pastorales des conférences épiscopales, pas plus que celle de leurs associations

à l'échelle des continents. Mais quel statut théologique faut-il reconnaître à ces niveaux intermédiaires entre l'Église particulière et l'Église universelle? D'aucuns inclinent à voir ici une expression de la collégialité. Les conférences épiscopales et leurs groupements continentaux sont alors considérés comme des instances «collégiales». Cependant le Concile limite la notion de collégialité au collège épiscopal dans son ensemble (*LG*, 22-23; *CD*, 4-6).

> La collégialité épiscopale appartient à la structure même de l'Église reçue du Christ *(iure divino)*. Par contre, des institutions telles que les Conférences épiscopales (et leurs groupements continentaux) relèvent de l'organisation ou de la figure concrète de l'Église *(iure ecclesiastico)*; l'emploi à leur sujet des termes «collège», «collégialité», «collégial», ne peut donc relever que d'un sens analogique, théologiquement impropre[50].

La notion de collégialité ne semble donc pas offrir l'angle d'approche adéquat de la question du statut théologique des conférences épiscopales. A l'opposé, d'autres dénient toute base théologique aux conférences épiscopales et à leurs groupements. C'est dans ce sens que s'est exprimé, par exemple, le Cardinal J. Ratzinger dans l'interview accordée à Vittorio Messori: «Nous ne devons pas oublier que les conférences épiscopales n'ont pas de base théologique, elles ne font pas partie de la structure irréfragable de l'Église telle que l'a voulue le Christ: elles n'ont qu'une fonction pratique et concrète[51].» Le Cardinal et d'autres encore estiment que ce serait léser la responsabilité inaliénable de la personne de l'évêque que de donner aux conférences épiscopales un statut théologique.

Le Synode extraordinaire a adopté un point de vue mitigé, en formulant le souhait qu'on étude le *status* théologique des conférences épiscopales, en particulier la question de leur autorité doctrinale (*Rapport final*, II, B, 8). Le modèle de communion nous paraît offrir maintenant une voie intéressante pour étudier le statut théologique des conférences épiscopales. Car la structure communionnelle de l'Église détermine également et de manière essentielle sa structure ministérielle. Cela est déjà apparu clairement au niveau de l'Église particulière (évêque et presbyterium) et de l'Église universelle (pape et collège épiscopal). Pourquoi les conférences épisco-

50. Commission théologique internationale, *L'Église dans le monde*, dans *Doc. Cath.* 83 (1986) 65.

51. Card. J. RATZINGER & V. MESSORI, *Entretien sur la foi*, Paris, 1985, p. 67. Voir les réflexions critiques de G. THILS à ce propos dans *En dialogue avec l' «Entretien sur la foi»*, Louvain-la-Neuve, 1986, p.61-72.

pales et les associations qu'elles forment entre elles ne pourraient-elles pas être une expression de la réalité théologique de la *communio ministeriorum*? Peut-on sérieusement soutenir que — je donne quelques exemples — les déclarations du CELAM à Medellín et à Puebla, les déclarations des évêques du Zaïre sur «Notre foi en Jésus-Christ» (1975), celles des évêques brésiliens sur les droits de l'homme, et celles des évêques américains sur la paix et la justice sociale n'ont qu'une «signification pratique et concrète» et ne sont pas l'expression de l'autorité doctrinale exercée dans la communion d'un groupe d'évêques? Les déclarations de groupes importants d'évêques sont une manière d'exercer l'autorité doctrinale qui revient aux évêques de par leur consécration épiscopale. En conséquence, ces déclarations sont elles aussi pourvues d'un sens théologique, à condition qu'elles soient énoncées en communion avec les autres membres du collège épiscopal et avec leur chef[52].

La structure communionnelle de la charge des évêques ne se limite donc pas à la collégialité au sens strict. La difficulté de reconnaître aux institutions des provinces ecclésiastiques et des régions continentales un statut théologique et ecclésial provient peut-être du fait que l'on ne perçoit pas suffisamment bien le lien entre la structure communionnelle et la catholicité de l'Église. La catholicité de la communion ecclésiale postule que la diversité régionale, culturelle et géographique soit intégrée dans la figure visible de l'Église et trouve à s'y exprimer. La naissance et la reconnaissance des cinq grands patriarcats de Jérusalem, Antioche, Alexandrie, Constantinople et Rome, au cours des cinq premiers siècles de l'histoire de l'Église, en sont un signe éloquent. Cette pentarchie a été parfois une source de tensions, d'esprit de conservatisme et de particularisme, c'est vrai; mais la reconnaissance réciproque des rites, de la discipline et de la théologie propres à chacun des patriarcats n'a pas entamé la communion universelle de la foi et de la charité[53]. Il est hors de doute que le développement de la primauté du siège épiscopal romain a été nécessaire pour garantir l'unité profonde des cinq patriarcats. On peut se demander si cette forme concrète de pentarchie, qui, dans les premiers siècles, a exprimé remarquablement l'unité dans la diversité, est à jamais révolue. Le modèle de société, trop rigide dans le patriarcat de Rome (l'Église

52. Dans le même sens va également W. KASPER, *Der theologische Status der Bischofskonferenzen*, dans *Theol. Quart.* 167 (1987) 1-6.

53. Voir à ce sujet H.J. URBAIN & H. WAGNER, *Handbuch der Ökumenik*, I. Paderborn, 1985, p. 101-110.

latine), n'a-t-il pas empêche une évolution semblable à l'intérieur de son territoire? Est-il impensable qu'à l'intérieur du patriarcat de Rome, en tenant compte des situations historiques, culturelles et géographiques, on puisse accorder aux régions ecclésiastiques de l'Amérique du Nord, de l'Amérique latine, d'Europe, d'Afrique et d'Extrême-Orient une autonomie plus grande ou même une forme d'autocéphalie? Et ne serait-ce pas au profit de la catholicité de la communion ecclésiale[54]?

Mais cette proposition anticipe peut-être trop sur l'avenir. Du *Rapport final* du Synode extraordinaire, il semble se dégager que les évêques présents ont voulu faire un premier pas pour réaliser leur désir légitime d'une plus grande autonomie face à l'autorité centrale: le Synode recommande d'étudier l'application du *principe de subsidiarité* dans l'Église elle-même (II, C, 8). Il s'agit d'un principe emprunté à la philosophie du droit social, suivant lequel — ainsi s'exprime l'Encyclique *Quadragesimo anno* (15.5.1931) — l'État doit assigner aux particuliers et aux institutions intermédiaires les fonctions qu'eux-mêmes peuvent remplir et leur procurer les moyens dont ils peuvent se servir. C'est face aux états totalitaires qu'on voulait, en cette matière, assurer le rôle et la place de groupes intermédiaires et, surtout, les droits de la personne humaine. Vatican II fait, en quelques endroits, référence au principe de subsidiarité (*GE,* 3 et 6; *GS,* 86c). La question est de savoir si l'on peut appliquer également ce principe aux rapports à l'intérieur de l'Église, dans le but de garantir l'autonomie institutionnelle propre aux évêques, aux églises locales, aux conférences épiscopales, aux laïcs et à leurs associations. Le Synode de 1967, qui a établi les principes pour la révision du Droit canon, a reconnu, presque à l'unanimité, que le principe de subsidiarité était applicable à l'Église et devait trouver, dans la nouvelle législation, la place qui lui revient[55]. Pourtant, il y a, selon certains, de l'imprudence à appliquer le principe de subsidiarité aux rapports à l'intérieur de l'Église. Car, ce faisant, ne retombe-t-on pas dans le modèle de société? On donne l'impression que le caractère de société de l'Église est à l'origine

54. Cf. J. RATZINGER, *Le nouveau peuple de Dieu*, Paris, 1971, p. 68-69; Y. CONGAR, *Le Pape comme patriarche d'Occident,* dans *Istina* 28 (1984) 390; G. THILS, *Le ministère des Successeurs de Pierre et le service de l'unité universelle,* dans *RThL* 17 (1986) 61-68, spécialement p. 67-68.

55. Cf. *De Bisschoppensynode* (2), dans *Katholiek Archief* 22 (1967) 1087-1108, spécialement 1103, 1242; G. THILS, *Vingt ans après Vatican II,* dans *NRT* 107 (1985) 22-42; p. 29-30; l'A. fait référence à l'accord du Cardinal J. Daniélou.

de son ordonnance juridique[56]. Il nous paraît plus fructueux de fonder le but poursuivi, c'est-à-dire l'autonomie des Églises locales et des conférences épiscopales, sur un donné théologique: la structure essentielle à l'Église, celle de la communion. Si l'on prend pleinement au sérieux le principe théologique selon lequel l'Église est une *communio ecclesiarum,* on y trouvera rassemblées toutes les garanties nécessaires à l'autonomie des Églises locales et à leurs groupements face au pouvoir central. En ce domaine encore, la réception de Vatican II est loin d'être achevée.

7. La tâche de l'œcuménisme: tendre vers la «plena communio»[57]

D'un point de vue historique et sociologique, on doit constater que l'Église de Dieu est divisée. L'éloignement des Églises orientales de l'Église d'Occident et ensuite, depuis la Réforme, les séparations à l'intérieur de l'Église d'Occident ont eu pour conséquence que certaines Églises ne vivent plus en pleine communion *(plena communio - UR,* 3) avec le siège épiscopal de Rome et que d'autres ont même rompu avec la tradition apostolique sur des points qui, jusqu'alors, passaient pour essentiels. Les liens fraternels ont été tranchés. La communion eucharistique a été brisée. La visibilité de la communion universelle de l'Église du Christ est manifestement réduite. L'ecclésiologie se trouve ici devant un paradoxe. Il semble qu'une opposition existe entre la division de fait (un donné de l'expérience) et l'unité essentielle de l'Église du Christ (un donné de foi). Si l'on reconnaît tout à fait la division historique et visible des Églises, on paraît nier qu'il n'y ait qu'un seul Corps du Christ (Corps ecclésial), réalité eschatologique qui, en vertu de la promesse de l'assistance divine (*Mt 28,* 20), subsistera au milieu des vicissitudes de l'histoire. Symétriquement, si l'on tient à l'unité indéfectible de l'Église du Christ, on est comme forcé d'estomper la division réelle des Églises.

La tradition protestante a tendance à résoudre la question par une approche dualiste. Le paradoxe entre unité et division se résout

---

56. Cf. E. CORECCO, «La réception...», cité n.42, p. 343; Ph. DELHAYE, *Clairvoyance du Synode 1985,* dans *Esprit et Vie* 97 (1987) 73-74; J. BEYER, *Principe de subsidiarité ou «juste autonomie» dans l'Église,* dans *NRT* 108 (1986) 801-892, est également opposé à l'application du principe de subsidiarité à l'Église, mais, à mon avis, il fonde trop peu sur l'ecclésiologie de communion la notion alternative de «juste autonomie».

57. Cf. A. DULLES, «The Church, the Churches and the Catholic Church» dans *The Dublin Papers on Ecumenism,* édit. P.S. D' ACHUTEGUI, Manila, 1972; p. 118-161; J.M.R. TILLARD, *L'Église de Dieu...,* cité n. 22, p. 465-468.

en distinguant l'Église visible et l'Église invisible, ou la communauté spirituelle et les institutions ecclésiales historiques. L'unité est à placer dans la communauté spirituelle; la division, par contre, se situe au niveau institutionnel, historique et ne blesse pas l'unité essentielle de l'Église invisible du Christ. Mais cette dichotomie revient finalement à nier que l'unique Église du Christ soit également, dans son essence, une réalité historique et visible. Sans doute l'unique église du Christ possède-t-elle une dimension visible et une autre, invisible; les deux ne coïncident pas tout à fait; cependant «l'assemblée discernable aux yeux et la communauté spirituelle... constituent, au contraire, une seule réalité complexe faite d'un double élément humain et divin» (*LG*, 8a). La variante eschatologique de cette vue, selon laquelle la véritable Église du Christ existe plutôt en espérance et en promesse qu'en une réalisation actuelle et selon laquelle aucune Église historique ne peut prétendre être la véritable Église du Christ, méconnaît la dimension essentiellement eschatologique de l'Église historique du Christ. Car, en l'Homme-Dieu Jésus-Christ, l'eschatologie est entrée dans l'histoire. Ceci vaut également, de manière analogique, pour le Corps ecclésial du Christ: son unité essentielle ne peut être réduite par le péché de la division des hommes. Autrement, on ramène le statut eschatologique de l'Église au statut provisoire du Peuple de Dieu de l'Ancien Testament.

La tradition anglicane a plutôt défendu ce qu'on appelle la *Branch-theory*: l'Église catholique existe, dans son actualité historique, comme un arbre à trois branches, la branche catholique, la branche orthodoxe et la branche anglicane. On ne peut nier la force de suggestion de cette image. Cependant il faut se demander si cette métaphore peut rendre suffisamment compte de l'unité essentielle de l'Église du Christ et surtout si, en l'utilisant, on ne voile pas le scandale de la division.

Il y a peu de temps encore, la tradition catholique se posait en partisan d'une approche substantialiste du problème: la véritable Église du Christ existe *quoad substantiam* dans une Église historique bien définie, en l'occurrence l'Église catholique romaine. Cette opinion prend, d'une part, une forme exclusive: la véritable Église du Christ est identique à une certaine dénomination, la catholique romaine. Ce qui implique que toutes les autres communautés chrétiennes ne sont pas de vraies Églises au sens théologique strict du mot. Si nous traduisons cette affirmation en termes d'ecclésiologie de communion, cela revient à dire que l'Église a disparu, sauf dans

cette partie qui est restée en continuité avec le tronc primitif. A cette façon de voir correspond l'œcuménisme du retour: les communautés séparées ne peuvent redevenir Église que si elles retournent au vrai bercail du Christ, c'est-à-dire l'Église romaine. D'autre part, cette conception prend aussi une forme inclusive: bien que la véritable Église du Christ n'existe complètement et parfaitement que dans une Église, elle existe aussi imparfaitement ou par mode de participation dans d'autres dénominations ecclésiales, dans la mesure où celles-ci possèdent encore des *vestigia ecclesiae* ou, pour le dire avec un peu plus d'irénisme, des «éléments» de la véritable Église. Cette vue catholique classique affirme dans son intégralité le caractère essentiellement historique et visible de l'unité eschatologique de l'Église du Christ, c'est indéniable. Mais il est par ailleurs évident qu'elle ne tient pas compte, et certainement pas dans sa forme exclusive, de la réalité ecclésiale des autres confessions chrétiennes.

L'ecclésiologie de communion offre la possibilité de présenter de façon plus mesurée le paradoxe de l'unité essentielle et de la division de fait. Vatican II affirme dans *Lumen gentium* que l'unique Église du Christ «se trouve dans» *(subsistit in)* l'Église catholique (*LG,* 8b). Ce faisant, il évite délibérément de dire que l'Église du Christ se trouve exclusivement dans l'Église catholique, et il reconnaît que l'unique Église du Christ se trouve également — même si ce n'est pas entièrement — dans les Églises qui ne vivent pas en pleine communion avec l'Église catholique. Le Concile abandonne la vue substantialiste dans sa forme exclusive. Il s'appuie plutôt sur sa variante inclusive qu'il développe dans un sens plus positif, grâce à l'ecclésiologie de communion. Certes, la plénitude des moyens de grâces que l'Esprit accorde à l'Église se trouve dans l'ensemble des Églises qui sont en communion avec le siège apostolique romain. Et si l'on se sépare de cette communion, on se sépare *ipso facto* de certains de ces moyens (sûrement du charisme de l'évêque de Rome). Toutefois, ceci n'implique pas que tous les liens de communion avec Dieu et les frères soient rompus. Le cœur d'où l'Église tire sa vie, la communion invisible avec Dieu, est maintenue, même si de nombreux liens fraternels sont brisés.

Le signe extérieur et l'instrument de ce lien de communion avec Dieu reste le baptême au nom du Dieu Trinité. Théologiquement la reconnaissance mutuelle du baptême par les différentes Églises chrétiennes est une donnée d'une importance extrême. Ce fait est indubitablement la preuve la plus nette qu'un lien fondamental com-

mun s'est conservé, un lien sacramentel et visible, entre les parties séparées de l'Église de Dieu. D'une part, le baptême est une action de Dieu, par laquelle il incorpore l'homme dans le seul et unique Corps du Christ, et cela à travers la confession à laquelle le baptisé appartiendra. D'autre part, le baptême est également une action posée par l'homme qui, dans la foi, accepte l'Évangile de Dieu. Ce lien de la communion baptismale est donc tout ensemble un lien profond de la foi commune en Dieu, d'un amour commun envers Dieu, d'une volonté commune d'être fidèle à l'Évangile. Sur la base de ce lien baptismal, d'autres liens aussi continuent d'exister: communion dans la sainteté (la liste des saints est interconfessionnelle), dans la mission, dans l'engagement social, dans le service de la louange de Dieu. Certes, ces liens ne sont pas tous également profonds. Mais ils existent. Et leur existence permet d'affirmer, en dépit du péché de la division, que l'unique Église de Dieu continue d'exister *(existit)* à l'intérieur de l'histoire des hommes. Le *subsistit in* de *Lumen gentium* autorise précisément à conférer sa valeur pleine à cette existence de l'Église, même en dehors des limites des Églises qui sont en communion avec le siège apostolique. Au vrai, il n'y a, entre les différentes confessions chrétiennes, pas de *communio plena,* mais une communion ecclésiale pourtant réelle avec des composantes visibles et invisibles. Cette communion, qui déjà existe, forme la trame, le tissu qui demeure et sur lequel il est toujours possible de rétablir l'unité plénière.

Le rétablissement de la *plena communio* entre les confessions est le but particulier du mouvement œcuménique. Ce fut le souhait formel des évêques au cours du Synode extraordinaire à Rome en 1985: «Nous désirons ardemment que la communion incomplète qui existe déjà avec les Églises et les communautés non catholiques parvienne, avec la grâce de Dieu, à une pleine communion» (*Rapport final,* II, B, 7). En fait, à cause de leur division, les communautés chrétiennes ne possèdent pas toutes l'ensemble des moyens de grâces qu'elle devraient offrir à leurs membres pour les aider à parvenir au degré de communion que Dieu désire. Il ne suffit pas que les Églises se réconcilient extérieurement entre elles tout en restant simplement ce qu'elles sont. C'est là que réside l'ambiguïté de certaines pratiques d'intercommunion. Une communauté eucharistique sans communauté de foi n'est qu'un simulacre. La tâche des Églises consiste à ce qu'elles se donnent mutuellement ce dont elles ont besoin pour former ensemble l'Église que Dieu veut: celle

qui vit, dans chacune des Églises locales, la plénitude de l'Évangile. Aucune Église — même pas celle qui bénéficie du *subsistit in* — n'échappe à cette nécessité de conversion à l'égard des autres. Il s'agit d'une communion de repentance et de conversion.

L'ecclésiologie de communion semble être un chemin plein de promesses pour rechercher l'unité plénière des Églises. Pour les Églises orientales, cette ecclésiologie est, pourrait-on dire, connaturelle. Au IIe Concile du Vatican, l'Église romaine a commencé à reformuler la vision qu'elle a d'elle-même à travers le modèle communionnel et, depuis lors, ses théologiens en ont poussé l'étude. Dans la tradition réformée, la notion de *koinônia* gagne aussi du terrain[58]. Il nous semble que cette ecclésiologie de communion est la seule qui puisse, par-delà les siècles de division, renouer avec l'époque où l'Église n'était pas divisée. Sans doute, l'Église a toujours connu des schismes et des déchirures, même aux temps apostoliques; mais elle ne s'en accommodait pas. Le scandale de certaines ecclésiologies de type juridique a été de donner bonne conscience à un prix dérisoire. S'incliner devant la division actuelle et lui apporter un fondement idéologique ne correspond pas à la volonté du Christ. Rechercher la communion plénière, la *plena communio,* c'est un devoir œcuménique voulu par Dieu et qui concerne tous les chrétiens.

Conclusion

Ce qui précède aura montré, nous l'espérons, la fécondité du modèle de communion pour l'ecclésiologie. Ce modèle a de solides racines bibliques et patristiques, que les Églises orientales ont entretenues jusqu'à ce jour. Il permet d'intégrer d'autres images bibliques, spécialement celles du Corps du Christ et même la notion de «Peuple de Dieu», tout en conservant ce que le modèle de société a de valable. Sa richesse spirituelle est grande du fait qu'il relie harmonieusement la dimension sacramentelle et la dimension mystique (communion avec Dieu) à l'ecclésiologie. De plus, il ouvre d'intéressantes perspectives à l'œcuménisme et fait progresser vers leur solution les problèmes internes de l'Église qui s'y relient. Enfin, il apporte une réponse au désir de communion qui, depuis toujours, habite l'homme, et il s'accorde à son besoin de contacts interpersonnels et de participation active. Par ailleurs, un certain flou et une certaine ambiguïté restent attachés à la notion de communion. Et c'est

58. Cf. J. HAINZ, *Koinônia*..., cité n. 24, p. 232-272.

ici qu'il peut y avoir un danger, soit celui d'exploiter l'idée de communion ou d'en abuser au niveau de l'idéologie pour voiler les problèmes réels[59], soit de réduire le modèle de communion au point de porter atteinte à la riche complexité de la foi chrétienne. Il s'agira donc d'accueillir la théologie de communion au sens plénier et spécifique qu'il a acquis dans la tradition vivante. C'est alors seulement que le modèle de communion sera fécond pour l'avenir de l'Église de Dieu.

B-8000 Brugge
Potterierei, 72

Adelbert DENAUX
Président du Grand Séminaire

Sommaire. — Dans son *Rapport final,* le Synode extraordinaire de 1985 a mis en lumière le modèle ecclésiologique de communion. L'article situe cette prise de position dans le cadre des changements qui se sont produits avant, pendant et après Vatican II. Après un bref aperçu du modèle préconciliaire (l'Église comme «société hiérarchique parfaite»), l'auteur présente le tournant de Vatican II (l'Église comme «Peuple de Dieu») et la réception du Concile dans la vie de l'Église. La partie la plus élaborée de l'article donne une synthèse du modèle Église-communion dans ses différents aspects: communion avec Dieu par Jésus-Christ dans l'Esprit Saint, l'Église comme communion eucharistique, l'Église particulière comme communion des fidèles, la communion universelle des Églises locales à la lumière du modèle de communion, enfin la tâche de l'œcuménisme: tendre vers la pleine communion.

59. Cf. H. RIKHOF, *De kerk als «communio»: een zinnige uitspraak?,* dans *Tijdschrift voor Theologie* 23 (1983) 39-59.