NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

91 N° 5 1969

Unité et communion dans l'Église. À propos du synode épiscopal d'octobre 1969

Gustave THILS

p. 475 - 492

https://www.nrt.be/fr/articles/unite-et-communion-dans-l-eglise-a-propos-du-synode-episcopal-d-octobre-1969-1385

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Unité et communion dans l'Eglise

À PROPOS DU SYNODE ÉPISCOPAL D'OCTOBRE 1969

Chaque année, à l'époque de Noël, les cardinaux et les prélats de la Curie romaine se réunissent pour présenter leurs vœux au Souverain Pontife. Après avoir entendu l'adresse d'hommage lue par le doyen du Sacré-Collège, le Pape prononce une allocution dont la portée dépasse toujours les limites d'un simple échange de politesses.

Le 23 décembre 1968, en faisant un tour d'horizon sur la vie de l'Eglise, Paul VI annonça la convocation d'une assemblée extraordinaire du Synode épiscopal :

> « Nous avons décidé de convoquer l'année prochaine, en 1969, une assemblée extraordinaire du Synode des évêques qui, s'il plaît à Dieu, s'ouvrira le 11 octobre prochain. Elle aura pour but d'examiner les formes susceptibles d'assurer une meilleure coopération et des contacts plus fructueux entre les différentes Conférences épiscopales et le Saint-Siège, et entre les Conférences épiscopales elles-mêmes.
>
> L'importance que nous attachons à cette possibilité d'aide mutuelle, basée sur le principe de la collaboration collégiale et de la responsabilité commune, approuvé et encouragé par le IIe Concile œcuménique du Vatican, Nous a conduit à prendre cette décision [1]. »

Le 10 janvier, Mgr Rubin, secrétaire général du Synode, au cours d'une conférence de presse, exposait les buts et la portée de cette assemblée, suivant le texte même de la Lettre de convocation envoyée aux participants. Dans l'esprit de Vatican II, dit-il,

> « le Souverain Pontife désire de tout cœur que, dans la sollicitude pastorale pour le bien de l'Eglise du Christ, l'unité du Collège épiscopal avec lui devienne toujours plus étroite. »

Aussi, poursuit-il, afin que le Concile porte davantage de fruits et pour mieux promouvoir la mission de l'Eglise, il sera opportun de discuter

> « de l'union plus étroite à établir entre les Conférences épiscopales et le Saint-Siège, ainsi qu'entre les Conférences épiscopales elles-mêmes, afin de toujours mieux favoriser ces relations réciproques [2]. »

Bref, il s'agit de favoriser l'unité et la communion dans la coresponsabilité pastorale.

---

1. *La Doc. Cath.*, n° 1532, 19 janvier 1969, pp. 54-55.
2. *La Doc. Cath.*, n° 1533, 2 février 1969, p. 146.

Le Synode et son enjeu

L'annonce de la convocation du synode a retenu l'attention de tous ceux qui s'intéressent de près ou de loin à la vie de l'Eglise. En l'apprenant, ceux qui désiraient voir aborder dans l'Eglise l'examen d'un sujet estimé de première urgence, se mirent à espérer. Dans les milieux œcuméniques, on se fit tout particulièrement attentif, parce que les premières indications relatives au but du synode mentionnent plusieurs fois l'unité dans l'Eglise.

Le 15 janvier, *L'Osservatore Romano*, sous la signature du P. Gino Concetti — auquel on doit de bonnes chroniques d'information religieuse — donna un commentaire plus précis du travail confié au prochain synode :

> « La prochaine Assemblée synodale aura cette tâche délicate d'étudier les formes les meilleures pour que la coopération mutuelle et la communion permanente entre les Conférences épiscopales, de même qu'entre celles-ci et le Saint-Siège, revêtent un caractère juridique bien déterminé [3]. »

Quels seront les principes doctrinaux majeurs sur lesquels sera étayée cette réflexion ?

> « On devra avant tout considérer l'autorité du Souverain Pontife, qui demeure inébranlable pour toute l'Eglise, avec le charisme de l'authenticité et de la souveraineté. On devra ensuite préciser l'autorité des Conférences épiscopales en face, d'une part, de l'autorité du Souverain Pontife, d'autre part de celle de chaque évêque, dont le Concile n'hésite pas à dire qu'il est « *vicaire du Christ* » dans son diocèse. Il est clair que l'une des préoccupations majeures sera de ne pas diminuer la primauté que le Christ a confiée à Pierre et à ses successeurs dans la communauté ecclésiale [4]. »

A ces préoccupations s'en ajoute une autre, non moins grave et non moins importante à une époque où l'on parle sans cesse d'œcuménisme et du sens planétaire de la vie :

> « les attributions des Conférences épiscopales ne doivent pas être telles qu'elles puissent briser le lien de communion hiérarchique et celui de l'unité de l'Eglise, donnant ainsi prétexte à des accentuations particularistes marquées, et acheminant vers la formation d'Eglises de dimension nationale, même si celles-ci ne sont pas séparées et juridiquement autonomes. La variété dans la communauté apostolique, dont l'Eglise reconnaît la légitimité aujourd'hui encore, ne doit jamais s'exprimer en oppo-

3. *Ibid.*, p. 146.
4. *Ibid.*, p. 146.

sition à l'unité de la foi et à l'unique constitution divine de l'Eglise universelle [5]. »

Ceux qui ont lu ce commentaire et qui connaissent les traditions romaines savent que de telles précisions n'auraient pas été données par le P. Concetti si celui-ci n'avait pas reçu quelque approbation générale venant au moins de certaines hautes instances ecclésiastiques, et ils se sont demandé si le synode n'était pas convoqué uniquement pour rappeler et pour formuler juridiquement les droits du Souverain Pontife et les prérogatives du Saint-Siège — congrégations romaines — par rapport aux Conférences épiscopales. Ceux qui imaginaient que l'Assemblée examinerait les problèmes du moment eurent l'impression qu'ils avaient pris leur attente pour la réalité. Les milieux œcuméniques se demandèrent si l'ecclésiologie qui sous-tendra les décisions synodales ne constituera pas une relance de certaines conceptions théologiques dites « papalistes » ...

C'est qu'en effet, la composition d'une Assemblée extraordinaire du Synode épiscopal est déterminée par le Règlement même du synode. Ceux qui ont la patience d'établir des listes et de dresser des statistiques ont relevé que l'Assemblée d'octobre compterait 13 représentants des Eglises orientales, 95 présidents de Conférences épiscopales, 3 religieux, 15 cardinaux chefs de dicastères, soit 126 membres de droit [6]. Le Souverain Pontife peut en nommer et en nommera d'autres. On a déjà estimé que la majorité de ces membres était habituellement encline à promouvoir le maintien des positions acquises. Le choix de tel ou tel type d'Assemblée synodale peut évidemment favoriser en fait un certain genre de décision : tous les hommes politiques savent cela. Certes, les décisions synodales ne sont pas conciliaires. Le synode, créé *motu proprio* par le Souverain Pontife, et dont les membres sont déterminés par lui, est en fin de compte un conseil du Pape et non une représentation juridique du collège épiscopal. Mais comme ce synode, au dire du P. Concetti, a pour but de donner à la coopération entre le Saint-Siège (Pape, Congrégations) et les Conférences épiscopales une forme *juridique* dans l'*esprit de Vatican II*, on pourrait à l'avenir se contenter de faire valoir ces décisions juridiques — plus aptes d'ailleurs à régler des situations concrètes — en supposant qu'elles ont été fixées exactement selon les déclarations de Vatican II. Or, les événements que l'on a connus depuis la fin du concile (par exemple les péripéties de la préparation du Congrès théologique international de Rome en octobre 1966), et même les rapports qui ont paru sur le déroulement du premier Synode épiscopal de 1967, montrent que certaines ten-

5. *Ibid.*, p. 146-147.
6. *L'Oss. Rom.*, 15 janvier 1969, p. 2.

sions existent. Par ailleurs, il est possible, en choisissant bien quelques textes conciliaires et en négligeant les autres — même plus importants et plus nombreux —, d'aboutir à des conclusions assez divergentes. Le choix des membres participant à l'Assemblée synodale est donc très important, voire déterminant ; et l'on comprend que les plus avertis se mettent à étudier d'assez près le comportement ecclésiastique habituel de tous ceux qui prendront part à la session d'octobre prochain.

L'enjeu du synode, on le voit, n'a rien de spectaculaire en ce sens que le but qu'il poursuit ne touche pas directement l'existence quotidienne de la plupart des fidèles. Mais les précisions juridiques qu'il donnera pourraient s'avérer d'intérêt majeur pour la conception « chrétienne » de l'unité et de la communion dans l'Eglise et, par ce biais, pour la conception du gouvernement ecclésiastique et de son exercice. Ceci concerne l'ecclésiologie elle-même, et assez directement le mouvement œcuménique. Il importe donc d'en apprécier les données.

L'acquis de Vatican II

La « communion » et l'« unité » dans l'Eglise : ces thèmes ont été au cœur de l'ecclésiologie développée au concile de Vatican II, si attentif à donner à toutes les structures de l'Eglise leur place organique, si soucieux aussi de la restauration de l'unité des chrétiens.

La communion ecclésiastique

Et d'abord, le thème de la « communion ». Les Pères du concile ont ratifié et promu une notion dogmatique de la communion au sens ecclésiastique du terme. L'Eglise du Christ est une « communion », c'est-à-dire un tout organique et vivant, résultant de la présence de tous les éléments grâce auxquels le peuple de Dieu est constitué et vit. Eléments visibles, comme les confessions de foi, l'économie sacramentelle, les ministères ecclésiastiques. Eléments invisibles également, comme la grâce et les dons de l'Esprit Saint, la foi, l'espérance, la charité. La possession commune de ces biens établit les fidèles dans une « communion » ecclésiastique réelle et dynamique. Voilà, bien schématiquement, ce qu'est la « communion ecclésiastique » universelle.

Vatican II, certes, spécialement au chapitre III de *Lumen gentium*, s'est souvent placé dans les perspectives de la « communion » universelle : il s'agissait en effet pour les Pères de fixer la signification du « collège épiscopal » par rapport à la Papauté. Toutefois,

le sens des Eglises locales leur est toujours demeuré présent à l'esprit. « C'est en elles et par elles qu'existe l'Eglise catholique une et unique » (*Lumen gentium,* n° 23). L'Eglise est la symphonie des saintes Eglises. Vivant dans l'identité profonde de la foi et de l'économie sacramentelle, celles-ci sont aussi en communion d'esprit et de cœur, grâce au « lien de la paix, de l'amour et de l'unité » (*Lumen gentium,* n° 23).

Les diverses Eglises locales, poursuit *Lumen gentium,* n° 23, « montrent avec éclat, par leur convergence dans l'unité, la catholicité de l'Eglise indivise ». Enchaînant aussitôt, la constitution rattache en quelque sorte dogmatiquement les Conférences épiscopales à ces Eglises : « De même — *simili ratione* — les Conférences épiscopales peuvent, aujourd'hui, contribuer de façons multiples et fécondes à ce que le sentiment collégial se réalise concrètement » (*Lumen gentium,* n° 23).

Il y a quelques années, dans une étude sur *Episcopat et primauté pontificale,* Mgr Colombo envisageait déjà l'opportunité de pareilles structures dans l'Eglise :

> « Dans un monde qui devient toujours plus « un » sur le plan sociologique et spirituel, il se forme nécessairement des communautés humaines plus vastes que le cadre d'un diocèse (peuples, nations, états), qui présentent des problèmes spirituels communs et souvent dépendants les uns des autres, et qui par là requièrent une certaine unité de direction et une collaboration agissante entre les diocèses pour leur solution.
>
> Ceci amène à l'opportunité de favoriser la collaboration entre les diocèses appartenant à la même communauté humaine par des formes et des institutions juridiques adaptées et efficaces. C'est le même phénomène historique qui, en son temps, a donné naissance à l'organisation des provinces ecclésiastiques et à leurs conciles, ainsi qu'à la fonction historico-ecclésiastique des « Patriarcats ». On peut penser à des formes juridiques, qui renouvellent l'expérience historique du passé avec sa capacité d'adaptation aux problèmes « régionaux » et d'influence sur chacune des communautés humaines, tout en évitant les dangers de celles-ci. Un développement dans une telle direction est déjà constitué par les « Conférences épiscopales nationales » dont la compétence pourrait être approfondie.
>
> Un développement de l'organisation « collégiale » de la vie de l'Eglise, fondée sur la collaboration entre les évêques responsables d'un milieu humain déterminé (peuple, Etat), outre qu'il répondrait à une nécessité historique pastorale actuelle, s'insérerait fort bien dans la tradition historique de l'Eglise avant le schisme d'Orient [7]. »

Les Conférences épiscopales, aspect de la communion intra-ecclésiastique et inter-ecclésiale, ont fait l'objet de précisions nombreuses, particulièrement dans le Décret sur la charge pastorale des évêques

7. *Istina,* 1961-1962, p. 30.

dans l'Eglise ; mais maints autres décrets les mentionnent : les tables annexées à l'édition des seize documents conciliaires fournissent des indications significatives sur ce point.

L'Eglise et son unité

Le concile de Vatican II a rappelé également et réaffirmé divers aspects de la doctrine catholique de l'unité de l'Eglise et dans l'Eglise.

Le décret sur l'œcuménisme, tout d'abord, a opportunément souligné le rôle de l'Esprit Saint en ce domaine :

> « L'Esprit Saint qui habite dans les croyants, qui remplit et régit l'Eglise, réalise cette admirable communion des fidèles, et les unit tous si intimement dans le Christ, qu'il est le principe de l'unité de l'Eglise » (n° 2).

Déjà, dans l'encyclique *Mystici corporis* (1943), Pie XII, après avoir décrit l'activité multiforme de l'Esprit Saint dans le Corps mystique, concluait : « de même que le Christ est la Tête de l'Eglise, l'Esprit Saint en est l'âme [8] ». Or, on sait toute la valeur de vie, mais aussi de cohésion, d'organisation et d'unité qui est évoquée par le vocable « âme » dans la théologie catholique.

Au niveau de l'Eglise visible, le facteur primordial de l'unité ecclésiastique est constitué par ce qu'on pourrait appeler l'*ordo Ecclesiae,* la structure ou l'ordonnance même de l'Eglise, la « constitution » qui lui a été donnée par le Seigneur et les Douze. Cette « constitution » est faite d'éléments divers : les Ecrits inspirés, les documents authentiques de la révélation et de la foi chrétiennes ; l'armature ou économie sacramentelle avec tout l'ensemble cultuel liturgique ; la structure hiérarchique, collège épiscopal et papauté, et l'ensemble du ministère ecclésiastique. Il serait bon de valoriser la force « unitive » de cet « ordo Ecclesiae » lorsque l'on traite des facteurs visibles d'unité. Certes, il y a des sommets dans cette « constitution ». Dans le domaine de la foi, il y a la profession du « fondement de la foi chrétienne », à savoir le mystère même du salut, accompli par le Christ, Fils du Père et actualisé dans l'Esprit. Dans le domaine sacramentel, il y a l'eucharistie, qui est le ferment de l'unité et le signe de la communion ecclésiastique. Au point de vue ministériel, il y a le rôle confié en propre aux Douze et particulièrement au « premier » d'entre les Douze, le successeur de Pierre.

Mais ici encore, Vatican II a insisté vigoureusement sur la dimension christologique de ces réalités. Dans le domaine de la foi, le Christ est la plénitude personnelle de la révélation [9]. De la célébra-

8. *A.A.S.*, t. 35 (1943), p. 220.
9. *Constitution dogmatique sur la Révélation*, n° 4.

tion liturgique sacramentelle, le Seigneur Jésus est le cœur et l'efficacité[10]. L'autorité ministérielle elle-même dépend, directement, du Christ ressuscité. Sur ce point précis, la constitution dogmatique *Lumen gentium*, n° 21, déclare :

> « Le saint Concile enseigne que, par la consécration épiscopale, est conférée la plénitude du sacrement de l'ordre, que la coutume liturgique de l'Eglise et la voix des saints Pères désigne en effet, sous le nom de sacerdoce suprême, la réalité totale du ministère sacré. La consécration épiscopale, en même temps que la charge de sanctification, confère aussi les charges d'enseigner et de gouverner, lesquelles cependant, de par leur nature, ne peuvent s'exercer que dans la communion hiérarchique avec le chef du collège et ses membres. »

Le Christ ressuscité confère donc, par le sacrement, l'autorité ecclésiastique intégrale — pouvoir d'ordre, magistère, gouvernement — à l'évêque consacré. Le Souverain Pontife n'y ajoute qu'une « détermination canonique ou juridique » (concession de fonction, assignation de sujets) nécessaire pour que le pouvoir reçu soit apte à être exercé de fait. Les documents des Papes récents au sujet de la juridiction des évêques doivent être interprétés d'après cette « détermination » nécessaire des pouvoirs[11]. On voit combien l'unité et la communion de l'Eglise sont, même dans l'ordre visible, le don du Seigneur et de l'Esprit.

La « constitution » de l'Eglise, telle qu'elle a été voulue par le Christ et inaugurée par les Douze, possède deux moyens de s'exprimer, même de la manière la plus solennelle, et parfois définitive : le corps ou collège épiscopal, dont le successeur de Pierre est la tête, et le Pontife romain, Pasteur de l'Eglise universelle. En effet, si Vatican I a défini que le Pontife romain jouit d'une autorité plénière et suprême dans l'Eglise universelle, Vatican II déclare que

> « L'ordre des évêques qui succèdent au collège apostolique dans le magistère et le gouvernement pastoral, bien mieux dans lequel se perpétue le corps apostolique, constitue, lui aussi, en union avec le Pontife romain, son chef, et jamais en dehors de ce chef, le sujet d'un pouvoir suprême et plénier sur toute l'Eglise, pouvoir cependant qui ne peut s'exercer qu'avec le consentement du Pontife romain » (*Lumen gentium*, n° 22).

A ces deux organes est confiée la tâche de garantir visiblement l'unité de l'Eglise, mais d'une manière propre à chacun d'eux, en vertu de la mission spécifique qui leur a été confiée par le Seigneur et dans le sens de cette mission. A ces deux organes, il appartient de prendre les mesures utiles et nécessaires à assurer et promouvoir

10. *Décret sur la Liturgie*, n°s 5, 7.
11. Voir ***Note explicative*** annexée à ***Lumen gentium***, au n° 2.

la concorde des cœurs, l'union des esprits, l'unité de la doctrine et la communion ecclésiastique, « comme le Seigneur l'a voulu » en les instituant. Le corps épiscopal est ferment, force, symbole et garant de l'unité, « à la manière des Douze ». L'évêque de Rome est principe, fondement, arbitre de l'unité, « à la manière de Pierre ».

Sur bien des aspects de la communion et de l'unité cependant, l'œuvre de Vatican II est à compléter : thèmes ambivalents, doctrines guère étudiées, perspectives trop étroites. Avant de fixer en termes juridiques les rapports du Saint-Siège avec les Conférences épiscopales, divers problèmes dogmatiques devraient être, sinon résolus, du moins examinés avec soin et compétence.

Unité et uniformité

A une époque de renouvellement et de mises au point, le thème de l'unité est sous-jacent à toutes les initiatives. Depuis les membres de « Una voce » jusqu'à ceux des catholiques hollandais qui se demandent pourquoi on craint qu'ils en arrivent à un « schisme », en passant par les discours de l'épiscopat et du Souverain Pontife, partout affleure le thème de l'unité.

L'unité est une propriété et une note de l'Eglise. L'article du Symbole : « Je crois en l'Eglise *une,* sainte, catholique et apostolique » caractérise depuis les premiers siècles la foi des chrétiens ; il n'est pas périmé et ne le sera jamais. Plus précisément, c'est le mystère de l'unité qui est en jeu ; et le *Décret sur l'œcuménisme* en résume bien la teneur :

> « Tel est le mystère très saint de l'unité de l'Eglise, dans le Christ et par le Christ, sous l'action de l'Esprit Saint qui réalise la variété des ministères. De ce mystère, le modèle suprême et le principe est l'unité, dans la Trinité des personnes, d'un seul Dieu Père et Fils en l'Esprit Saint » (n° 2).

L'unité est identité fondamentale et diversité authentique ! Mais en quoi ? Et surtout, comment se représente-t-on concrètement cette « identité fondamentale », « essentielle » ? Lorsqu'un anglican demande : « Jusqu'où peut-on pousser la diversité de structure épiscopale, sans sortir de l'unité et de la communion chrétiennes ? » ; lorsqu'un catholique africain s'interroge : « Jusqu'où peut-on s'avancer dans l'expression africaine de la liturgie sans trahir le fondement de la foi ? » ; lorsqu'un laïc chrétien dit : « Jusqu'où suis-je tenu d'accueillir par un acte de foi les décrets de Vatican II et la profession de foi de Paul VI ? », on ne peut répondre sans prise de position **— consciente ou non — concernant le fondement indispensable de**

l'unité dans la foi, dans la communion. Les uns défendent la plupart des positions reçues, au nom de l'unité. Les autres accueillent les changements les plus surprenants, pour le même motif, estimant que dans l'unité « vraie » — c'est-à-dire selon le Christ et son Esprit — une variété authentique est aussi essentielle qu'une identité foncière. Pourtant, les uns et les autres seraient souvent assez embarrassés d'expliquer simplement et clairement ce qu'est ce noyau d'identité essentielle de foi et de communion, au nom duquel ils ont néanmoins pris parti.

Unité de l'Eglise

Rares sont ceux qui défendraient ouvertement aujourd'hui, au nom de l'unité et pour le bien de l'unité, l'uniformité assez radicale des rites, des doctrines, des structures. Mais en 1961, un article de *Seminarium* associait encore volontiers l'« unité de la foi » à trois facteurs capitaux : la langue latine, la doctrine thomiste, la structure juridique du Droit Canon actuel [12]. Un catholique de langue grecque est-il privé d'un élément essentiel ? Un suarézien convaincu renonce-t-il à l'unité de la foi ? Toutes les formes que revêt aujourd'hui le ministère hiérarchique sont-elles à ce point intangibles et immuables ? A diverses reprises, à l'occasion de la publication des différentes parties du Code de Droit canonique oriental (et notamment en 1957 lorsque parut le *De Personis*), ou encore au cours du Concile, les catholiques orientaux se plaignirent de la « latinisation » dont ils devaient sans cesse se défendre, non seulement en ce qui concerne la langue — car le latin ne leur était nullement étranger — mais plutôt dans le domaine de la théologie et surtout de la discipline [13]. Cette réaction était-elle totalement sans objet ? Il est bien rare que tous les torts se trouvent d'un seul côté. Depuis le concile, trop de déclarations autorisées se sont fait entendre en faveur d'une réelle pluralité de rites, d'institutions, de structures, de systèmes de pensée, pour que l'on puisse craindre un retour en force victorieux de ceux qui aspirent malgré tout à l'uniformité. Néanmoins des tensions demeurent. Une nouvelle expérience est en cours : l'élaboration du nouveau Droit canon ; l'avenir dira si la tendance à l'uniformité a encore prévalu sur la vraie et authentique unité chrétienne.

L'uniformité n'est pas l'unique piège qui menace la vraie unité. Assez facilement, si l'on n'y prend garde, on peut oublier de distinguer l'unité dogmatique et l'unité historique, ou mieux l'unité dans

12. *L'Unità della fede et l'unificazione dei popoli,* dans *Seminarium,* oct.-déc. 1961, pp. 561-582.

13. Par exemple : Mgr Pierre-Kamel MEDAWAR, *De la sauvegarde des droits de l'Eglise orientale,* Damas, 1959, 25 p.

son « contenu dogmatique » et l'unité dans sa « condition historique ». Sans doute, la réalité dogmatique de l'Eglise et son conditionnement historique sont-ils toujours unis, inextricablement : cette réalité ecclésiale n'existe jamais « à l'état pur », elle est toujours fixée dans une histoire. Mais une œuvre de discernement s'impose cependant. Tout ce qui appartient à la condition historique de l'unité de l'Eglise n'appartient pas nécessairement à son statut dogmatique. S'il faut éviter de proposer comme dogmatique de l'unité la condition historique de l'Eglise vers l'an 150, durant le schisme d'Occident ou au cours du XVIe siècle, il faut également s'abstenir de présenter comme dogmatique de l'unité une certaine façon de se représenter l'unité ecclésiastique, comme celle de la bulle *Unam Sanctam* par exemple. Il y aurait à ce propos une enquête bien intéressante à faire sur ce qu'évoque, dans l'esprit des théologiens ou des pasteurs, le critère courant : « ceci est nécessaire à l'unité de l'Eglise ». On pourrait constater que chacun, implicitement ou consciemment, se réfère tout autant à la condition historique qu'au contenu dogmatique de l'unité, et qu'il réagit en vertu d'une situation historique déterminée. Peut-être est-il difficile de faire autrement ! Mais on reconnaîtra qu'il serait bon, lorsqu'il s'agit de conversation avec les frères séparés et avec les non-chrétiens, de savoir à quel siècle nous situons notre idéal d'unité essentielle et indispensable.

Le phénomène est semblable dans le domaine de la morale. Les historiens de la morale ont pu constater que lorsqu'une doctrine a été reçue pendant un siècle ou quelques siècles en Europe, elle devient assez facilement un « principe universel ». Ainsi en ce qui concerne le droit de propriété, ou certains droits personnels : la « condition historique » a fixé le « donné théorique ».

Dans le domaine de la doctrine de foi en particulier, il est presque inévitable que l'on confonde parfois le donné révélé et la formulation théologique courante. Le donné révélé est presque inextricablement imbriqué dans les formulations doctrinales, et la prédication ne peut faire continuellement appel à tous les « distinguo » qui, en principe, seraient nécessaires pour assurer un *sentire cum Ecclesia* parfait. Mais il y a des limites à cette faiblesse, et elles ne sont pas toujours observées. Ainsi, par exemple, en matière d'unité ecclésiastique. Voici un raisonnement théologique que l'on peut lire dans les ouvrages recueillis dans la *Bibliotheca Maxima Pontificia* de Rocaberti. Le Pape, y lit-on, convoque, préside et confirme le concile : il en est comme la « forme », au sens métaphysique du terme. Or, la « forme » donne tout à la « matière » : être et agir. Par conséquent, tout ce qu'est et fait un concile n'a d'autorité que celle qui lui a été donnée par le Pape, « forme » du concile. Les Pères conciliaires n'ont donc en propre qu'une simple aptitude à être associés

par le Pape à l'exercice de *son* autorité à lui [14]. Il y a évidemment de la marge entre la dogmatique de l'unité dont la papauté est un principe essentiel, et l'élaboration théologique que nous venons de rappeler. Cette dogmatique de l'unité, au chapitre de la juridiction, n'est pas du tout celle de la constitution *Lumen gentium*, chapitre III, ni de la fameuse Note explicative, laquelle affirme au n° 2 que le terme juridiction, dans les documents récents des Souverains Pontifes, doit s'entendre d'une détermination canonique et juridique relative à l'exercice des pouvoirs ecclésiastiques reçus intégralement dans le sacre épiscopal.

*
* *

Mais qu'en est-il en fait ? On peut répondre que généralement — et en ce qui concerne l'époque actuelle il serait peut-être plus exact d'écrire : souvent — les catholiques majorent la zone dite « essentielle » d'unité de foi, de structure, de communion. Ce phénomène a de nombreuses causes qu'il est impossible d'exposer ici et qui mériteraient à elles seules une étude, même un livre. L'herméneutique des Ecrits inspirés, — certes, on le sait aujourd'hui — mais aussi celle des Ecrits patristiques, et celle des Déclarations du Magistère, n'ont pas achevé leur œuvre : nous recevons trop souvent ces documents sans un discernement suffisant, et en leur accordant une perfection et une irréformabilité supérieures à celles qu'ils ont en vérité. Et c'est là un nouveau piège qui menace la « vraie » unité. Voici deux exemples.

Dans le domaine de la foi, de la foi trinitaire plus particulièrement. En discutant avec les chrétiens orthodoxes, peut-on accepter, en principe, qu'il peut y avoir, non seulement des différences de théologies — ce qui n'est même plus à prouver — mais certaines différences dans la formulation dogmatique d'un même mystère, si bien qu'un même sens pourrait être transmis dans des énoncés partiellement différents ? Les discussions sur la « procession » du Saint-Esprit, à Florence, pourraient nourrir notre réflexion sur ce point [15]. En l'occurrence, il s'agit certes d'un cas exceptionnel et surtout extrême, puisqu'il est question de formulation dogmatique. Mais c'est seulement à partir de cas concrets que la signification du terme « essentiel » peut être fixée avec un réel discernement.

---

14. Textes dans M.-G. GAGNÉBET, *L'origine de la juridiction collégiale du corps épiscopal au concile*, dans *Divinitas*, 1961, pp. 475-476.

15. Voir sur ce point les réflexions de G. DEJAIFVE, *Diversité dogmatique et unité de la révélation*, dans *N.R.Th.*, 89 (1967), 16-25.

Et dans le domaine du ministère ecclésiastique, en particulier celui du gouvernement épiscopal. Si des protestants nous demandaient jusqu'où il leur est loisible de comprendre et d'organiser différemment la fonction de gouvernement épiscopal, sans que l'unité de la foi soit atteinte en ce qui concerne l'essentiel, que répondre ? Avec le P. B.-D. Dupuy on devrait en tout cas constater que :

> « Du presbytre-épiscope du Nouveau Testament, à l'*episcopus-sacerdos* de saint Cyprien et à l'évêque nicéen, il s'est produit des modifications notables, qui sont bien connues des spécialistes. Dom G. Dix avait même noté une sorte de chassé-croisé aux IIIe et IVe siècles. Alors qu'auparavant seul l'épiscope est dit *sacerdos*, en tant que « grand prêtre » et que les presbytres exercent la présidence de la communauté quand ils y sont appelés, on voit ensuite s'instaurer la situation toute différente, que nous connaissons aujourd'hui encore, où l'évêque est l'administrateur d'une communauté, tandis que le prêtre assure la présidence de la liturgie eucharistique et reçoit le titre de *sacerdos*.
>
> » Qu'est-ce qu'un évêque, intendant de Dieu sur son Eglise ? Où se rencontre la succession de l'épiscopat ? Une théologie complète de la succession apostolique ne permet pas de réduire l'*épiscopè* de l'Eglise à l'activité de la seule ligne continue des évêques. Elle ne permet pas davantage d'affirmer qu'un hiérarque pourvu de ses titres exerce par le fait même l'*épiscopè* de l'Eglise catholique. Les responsables d'une communion presbytérienne peuvent l'exercer davantage qu'un évêque « *vagans* » qui se prévaut de la validité de son ordination [16]. »

Ici aussi, il faudra user d'un grand doigté pour déterminer l'essentiel !

Nous venons de donner deux exemples. Ils paraîtront peut-être à l'extrême limite de ce qui est tolérable. Mais il en est cent autres de la même veine, de la même complexité, et de la même importance œcuménique. Certes, tout ce qui peut être changé ne doit pas l'être, au contraire. Mais, mise à part la question d'opportunité et de convenance, avons-nous le droit d'imposer aux autres chrétiens, comme condition « sine qua non » d'union, des données doctrinales ou de structure qui n'appartiennent pas à l'essentiel de la foi ? Et si, à l'égard des autres chrétiens, on se doit de demeurer fidèle à l'esprit apostolique : « nihil ultra imponere oneris quam necessaria [17] », pourquoi n'accorderait-on pas la même liberté fondamentale aux catholiques eux-mêmes à l'intérieur de leur Eglise ?

Unité dans l'Eglise.

Une conception insuffisamment précise de l'unité peut avoir des conséquences considérables. On peut lire dans la constitution dogma-

16. B.-D. Dupuy, *La succession apostolique*, dans *Istina*, 1967, p. 399.
17. *Décret sur l'œcuménisme*, n° 18.

tique *Pastor aeternus* de Vatican I [18], comme dans *Lumen gentium* de Vatican II, que le Pape est « principe d'unité », principe « visible » précise *Lumen gentium* [19]. Ce thème reparaît souvent dans les documents officiels ecclésiastiques. Or, si l'on ne prend pas la peine de s'enquérir du sens précis et de la portée exacte de l'expression : « principe de l'unité de foi et de communion », on peut en arriver à des conceptions assez différentes de la « communion hiérarchique ».

Pour les uns, l'*unitas* dont le pape est le principe visible, c'est tout ce qui constitue, au plan universel — donc applicable aux Orientaux comme aux Occidentaux — l'essentiel de la foi et de la communion, ce sans quoi on ne peut être « catholique ». Cette unité essentielle est décrite par les Papes lorsqu'ils s'adressent aux Orthodoxes en vue de la restauration de l'unité : de Pie IX à Pie XII, tous les Papes reconnaissent comme parfaitement légitime ce que les Orientaux ont en propre en fait de liturgie, de droit canon, de coutumes, etc. : il leur est seulement demandé de se dégager de ce qui est en opposition avec « la vraie et authentique unité [20] ». Il existe entre latins et orientaux bien des différences considérables qui ne concernent pas l'*unitas* de l'Eglise universelle dont traitent ces documents [21].

Pour d'autres, être « principe d'unité », c'est être principe de tout ce qui peut unir, unifier, coordonner, organiser la doctrine, l'action, la vie de l'Eglise. C'est, comme disent les allemands, non la *Kircheneinheit*, l'unité de l'Eglise, mais l'*Einheitskirche*, l'Eglise de l'unification et de l'uniformisation. Ces fidèles oublient ou négligent la « raison formelle » de la primauté de juridiction universelle [22]. Comme Patriarche d'Occident, le Pontife romain pourrait envisager des formes d'unité « propres » à l'Occident et qui concerneraient dans la foi et la communion une zone moins centrale que l'*unitas fidei et communionis* confiée à la primauté : mais ici encore, faudrait-il maintenir la « raison formelle » de l'autorité patriarcale de Rome.

On le voit, préciser plus juridiquement les liens unissant le Siège apostolique de Rome et les Conférences épiscopales, c'est résoudre de fait certains problèmes complexes et délicats qui intéressent non seulement la structure « une » de l'Eglise catholique, mais aussi, et

18. DENZ., n° 1821 : « perpetuum utriusque unitatis principium ac visibile fundamentum ».

19. N° 23 : « perpetuum ac visibile principium et fundamentum ».

20. « Verae sinceraeque unitati minime obsistit » (PIE XII, *Encycl. Orientalis Ecclesiae*, 9 avril 1944 ; *A.A.S.*, 36 (1944) 138).

21. LÉON XIII écrivait, à propos des Orthodoxes : « Eo vel magis quod non ingenti discrimine seiunguntur ; imo, si pauca excipias, sic cetera consentimus, ut ... » (*Praeclara gratulationis*, 20 juin 1894 ; *A.S.S.*, 26 (1893-1894), 707).

22. Cfr T. Ign. JIMENEZ-URRESTI, *El binomio « Primado-Episcopado »*, 1962, pp. 79-105 ; doit être complété, mais formule nettement la question à examiner.

on oserait dire surtout, les autres chrétiens soucieux de la restauration de l'« unité » au niveau des Eglises.

Lors du prochain synode épiscopal, le terme « unité » apparaîtra dans de très nombreux textes : discours, allocutions, schémas, conclusion. Ce serait, pour un étudiant en théologie, un thème de mémoire de licence très instructif, que d'essayer de déterminer quel est, en chaque cas, le contenu exact de cette « unité » et de confronter ce contenu avec les sources auxquelles on le rapporte, avec les arguments sur lesquels on l'étaie, et surtout avec les conséquences qu'on en tire.

La « communion hiérarchique »

Le synode épiscopal s'efforcera de préciser, de développer et de faire fructifier toutes les formes de collaboration et de coopération entre le Saint-Siège et les Conférences épiscopales : et qui ne s'en réjouirait ? Mais, à vrai dire, celui qui veut travailler sérieusement en ce domaine est immédiatement confronté à la question des rapports entre la Papauté et l'Episcopat. Le Saint-Siège, somme toute, c'est le Pontife romain et « l'instrument organique dont il se sert pour exercer le pouvoir suprême [24] », à savoir la Curie romaine : congrégations, tribunaux, offices et secrétariats. Et les Conférences épiscopales, n'est-ce pas l'épiscopat d'une même nation ou d'une même région réuni pour délibérer de la vie de la communauté chrétienne ? Bref, on en revient ainsi à la « communion hiérarchique » : expression un peu bizarre, introduite dans quelques textes conciliaires pour apaiser les appréhensions de certains membres de la minorité, et qui vise les relations organiques multiformes existant entre ceux auxquels le Seigneur a commis le gouvernement de son Eglise.

Les relations entre la Papauté et l'Episcopat, tant au niveau universel que local, sont celles que les Apôtres ont inaugurées et vécues : service de la communauté, concorde et unanimité, désaccords occasionnels et nouveaux départs, discussions fraternelles et distribution des tâches. De temps à autre, il est utile d'examiner ensemble le bien-fondé des attitudes, le fondement des comportements d'un chacun. Lorsqu'on désire avancer encore et préciser juridiquement la nature et le domaine des prérogatives d'un chacun, il devient indispensable de définir clairement les données dogmatiques sur lesquelles ces précisions doivent être étayées. Sinon, l'on risquerait de donner, aux rapports entre le Saint-Siège et les Evêques, un statut moins réelle-

24. Cfr Constitution apostolique « *Regimini Ecclesiae universae* », Introduction ; *La Doc. Cath.*, n° 1500, 3 septembre 1967, c. 1444.

ment chrétien, moins authentiquement évangélique, parce que lié à une conception séculière et civile de l'autorité et de son exercice.

Papauté et Episcopat

Pour parvenir, au mieux des possibilités et des limites humaines, à renforcer la communion et la coopération entre la Papauté et l'Episcopat au niveau de l'Eglise universelle, il conviendrait avant tout de préciser avec plus de pénétration et de discernement théologiques la fonction propre et spécifique de Pierre et de ses successeurs, d'une part et, de l'autre, celle du Collège apostolique et du Collège épiscopal. En d'autres termes, pour reprendre la pensée de Mgr Colombo,

> « il faut comprendre la fonction propre et complémentaire du Corps épiscopal et du Pontife romain. Nous avons dit qu'entre les deux organes il n'y a pas de différence d'autorité. Mais nous devons ajouter maintenant qu'il y a des différences de dons et de grâce, des différences de plénitude dans la connaissance de la vérité divine, de capacité d'adaptation évangélique, d'interprétation intelligente et efficace de l'action sacramentelle, de capacité de mise en œuvre de l'éducation pastorale[25]. »

Il devient de plus en plus clair que c'est par cette voie qu'il faut s'avancer. Mais il appert immédiatement aussi qu'il faudra pouvoir tabler sur bien des études de théologie positive avant qu'on puisse élaborer une vraie théorie des relations entre Papauté et Collège épiscopal. Car si l'un des deux organes n'est pas décrit selon toute son ampleur, les conclusions en seront partiellement gauchies. Par ailleurs, plus les études positives sur la mission propre des Douze et celle de Pierre seront développées, mieux aussi l'on percevra que l'une n'a pas à se substituer à l'autre, que l'on peut même fixer jusqu'à un certain point les limites de leur étendue et les conditions de leur exercice légitime, et surtout que la coexistence de ces deux pouvoirs est une valeur inestimable, à condition que la sagesse qui est inscrite dans leur complémentarité régisse aussi leur exercice.

En définissant la mission propre de la papauté avec plus de précision dogmatique, on rendrait plus parfaites l'intelligence et la mise en œuvre de la « communion hiérarchique ». Ainsi, par exemple, percevrait-on mieux combien certaines formules relatives à l'exercice de la primauté, tout en étant susceptibles d'une interprétation correcte, ouvrent aussi la porte à des explications inexactes, à de faux problèmes, à des déductions non justifiées. Nous pensons concrètement à tel ou tel passage de documents ecclésiastiques où l'on

25. Voir *La Doc. Cath.*, n° 1455, 19 septembre 1965, c. 1560.

peut lire que l'autorité du Collège épiscopal ne s'exerce légitimement que « quando, quomodo et quousque eidem [Romano Pontifici] id in Domino videtur expedire [26] » ; que le Pape, exerçant l'autorité suprême, agit à son gré, « secundum propriam discretionem procedit [27] », ou cette autorité « quam semper et libere exercere potest [28] », ou encore « omni tempore ad placitum exercere potest [29] ». Qu'on le veuille ou non, on pense malgré soi à un « bon plaisir » arbitraire. D'ailleurs, la *Relatio* officielle de la Commission théologique justifie un changement à ce propos en disant : « de peur qu'on ait l'impression que le Pontife romain intervienne continuellement et arbitrairement [30] ».

Il est pourtant bien évident, et personne ne le nie, que l'autorité papale dans l'Eglise — et dans la « communion hiérarchique » en particulier — est déterminée, et partant limitée, par le but propre et spécifique en vue duquel elle a été octroyée par le Seigneur. On pourrait donc dire du Pontife romain : il est « soumis » à sa mission propre, « lié » et « limité » par sa fonction spécifique ; il n'agit pas « ad placitum » au sens courant de ce terme. La Commission théologique s'est parfaitement rendu compte de ces difficultés. Pour justifier son refus d'une autre proposition de la même veine — « Papa, uni Domino devi(n)ctus [31] » — elle écrit : « Cette formule est trop simplifiée. Le Pontife romain doit observer la révélation, la structure fondamentale de l'Eglise, les sacrements, les définitions des anciens conciles, etc. Tout cela ne peut être énuméré ! Des formules comme « solo » ou « uno » doivent être employées avec une grande circonspection ; sinon, elles provoquent des difficultés innombrables. Aussi, plutôt que de devoir plus tard fournir des explications longues et compliquées à propos de pareille formule, la Commission a estimé préférable de s'en abstenir [32] ».

D'ailleurs, au concile du Vatican I, et bien que la Députation de la Foi ait toujours évité d'engager la discussion sur les limites et les conditions d'exercice de la primauté, son rapporteur Mgr Zinelli a cependant fourni deux réponses générales. Tout d'abord,

> « De toutes ces sources de la révélation il apparaît que à Pierre et à ses successeurs a été donnée dans l'Eglise une autorité plénière et

---

26. Premier schéma *de Ecclesia*, Rome, 1962, p. 24, lin. 31-32.
27. *Nota explicativa* annexée à *Lumen gentium*, n° 3.
28. Proposition soumise à la Commission théologique en mai 1964 ; cfr U. Betti, *La dottrina sull'episcopato nel Vaticano II*, Roma, 1968, pp. 205-206.
29. *Nota explicativa*, n° 4.
30. « Ne impressio ingeratur acsi Romanus Pontifex arbitrarie et continuo in regimine Episcoporum interveniat » (*Schema constitutionis De Ecclesia*, 1964, p. 90).
31. Cfr U. Betti, *op. cit.*, p. 207-208.
32. *Schema constitutionis de Ecclesia*, Roma, 1964, p. 93.

> suprême, plénière en ce sens qu'elle ne peut être restreinte (coarctari) par aucune puissance humaine qui serait supérieure, mais seulement par le droit naturel et divin [33]. »

Par ailleurs, en ce qui concerne les lois canoniques et les coutumes ecclésiastiques, Mgr Zinelli déclara que le Pape ne peut

> « renverser (susque deque evertere) toutes les décisions canoniques édictées avec sagesse et piété par les Apôtres et l'Eglise, comme si tous les moralistes ne proclamaient pas que le législateur est soumis à ses propres lois, sinon par force coactive, du moins de manière directive (quoad vim directivam, non coactivam) [34]. »

Tout ceci n'est pas très développé, certes, mais mériterait d'être parfois réaffirmé expressément.

La source de la juridiction

La « communion hiérarchique » du Pape et de l'Episcopat ne peut donc être formulée plus ou moins juridiquement sans que soient résolues des questions bien complexes. Un dernier exemple. Vatican II a déclaré que la consécration épiscopale confère à l'évêque la charge de sanctifier, d'enseigner et de gouverner [35]. C'est d'ailleurs en ce sens qu'allait le Rapport d'une commission cardinalice créée en 1868 en vue du premier concile du Vatican [36]. Mais plusieurs théologiens, avant le concile, estimaient que la juridiction, tant au niveau diocésain qu'au niveau universel, était donnée immédiatement par le Souverain Pontife. A strictement parler, me disait un théologien pendant le concile : « en ce qui concerne la juridiction universelle, le collège des évêques est un vide (vacuum), mais susceptible d'être « rempli » par le Pape ». Malgré le Concile, cette opinion persiste, du moins chez certains et psychologiquement. Mais alors, si à partir de ces conceptions doctrinales différentes, on entreprend de fixer les prérogatives des évêques ou des Conférences épiscopales : devra-t-on dire qu'elles sont « concédées » par le Pape, ou « reconnues » par lui ? Répondre, c'est résoudre *de facto* le problème dogmatique que l'on voudrait éviter. Si les évêques catholiques — certains du moins — n'attachent guère d'importance à ces questions, il n'en est pas de même des évêques orthodoxes, anglicans ou luthériens, qui se demandent, et à juste titre, quelle sont les conditions mises par Rome à la restauration de l'unité.

*
* *

33. MANSI, *Amplissima collectio conciliorum*, t. 52, 1108 D - 1109 A.
34. MANSI, *Ibid.*, t. 52, 1109 A.
35. *Lumen gentium*, n° 21.
36. MANSI, t. 49, cc. 495-496 ; voir aussi t. 49, c. 525 la position de la *Congrégation directrice*.

Concluons. Le prochain synode épiscopal, consacré à l'unité et à la communion hiérarchique, est appelé à déterminer les conditions d'une cohésion meilleure, d'une coopération plus féconde, d'une unanimité plus dynamique dans le gouvernement de l'Eglise. En une période de renouveau, de dialogue et de rencontres à tous les niveaux de la communauté catholique et dans tous les domaines de la vie chrétienne, pareille réflexion est une nécessité et un bienfait. Tout en comprenant l'importance vitale de ce propos, beaucoup de catholiques attendent néanmoins de ce synode qu'il aborde également quelques problèmes actuels qui concernent l'ensemble du peuple chrétien, voire l'humanité. Peut-on leur donner tort ?

Les travaux synodaux, par les options et les décisions qui seront prises, engageront inéluctablement des positions ecclésiologiques fondamentales, auxquelles les milieux œcuméniques, œuvrant à la restauration de l'unité de foi et communion, seront particulièrement attentifs. Une préparation théologique sérieuse et exigeante s'impose de toute évidence pour assurer la valeur et le succès des prochaines assises du synode épiscopal. Ces préparatifs sont déjà en cours ; souhaitons qu'ils se poursuivent avec persévérance, dans un réel esprit œcuménique, et dans des perspectives d'authentique catholicité.

Louvain G. THILS
39 Leopoldstraat