NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

113 N° 3 1991

Synodalité, expression du sacerdoce commun et du sacerdoce ministériel?

Georges CHANTRAINE (s.j.)

p. 340 - 362

https://www.nrt.be/en/articles/synodalite-expression-du-sacerdoce-commun-et-du-sacerdoce-ministeriel-65

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Synodalité, expression du sacerdoce commun et du sacerdoce ministériel ? *

La communion des Églises appelle un développement du principe synodal[1]. Si par synodalité on entend une certaine forme, propre à l'Église, d'exercer le pouvoir, notre question porte sur la manière dont il s'exerce chez les fidèles et ceux qui ont reçu le pouvoir d'ordre. Cette question, nous la traiterons en dogmaticien. Nous nous demanderons d'abord comment se distinguent sacerdoce commun et sacerdoce ministériel, puis comment définir synodalité et collégialité, enfin comment la réalité ainsi définie s'exprime dans chacun des deux sacerdoces.

Sacerdoce commun et sacerdoce ministériel

On connaît le second paragraphe de *Lumen gentium*, 10, sur le sacerdoce commun et le sacerdoce ministériel. Y apparaît la différence essentielle entre le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel ou hiérarchique. Cette différence n'est pas telle, cependant, que les deux sacerdoces n'aient rien de commun: ils participent l'un et l'autre de l'unique sacerdoce du Christ. Ils donnent l'un et l'autre accès à Dieu selon deux modes qui sont intrinsèquement unis et ordonnés l'un à l'autre.

L'unité et la distinction du sacerdoce commun des fidèles et du sacerdoce ministériel ou hiérarchique me paraissent établies ainsi sur un base suffisamment solide. Mais deux éléments au moins manquent encore pour les comprendre vraiment l'un et l'autre: le premier concerne le lien entre filiation divine et sacerdoce. Selon l'auteur de l'Épître aux Hébreux, le sacerdoce donne accès à Dieu par le moyen d'offrandes et tout à la fois il consacre l'homme et le mène à son achèvement: dans cette Lettre en effet, le mot

* Cet article est la version un peu allégée dans ses notes d'un exposé lu en septembre 1990 lors du 7e Congrès international de droit canonique, qui s'est tenu à Paris. Il sera publié dans les Actes à paraître en 1991.

1. Cf. J. KOMONCHAK, *L'Église universelle, communion d'Églises locales* dans *Concilium* 166 (1981) 63.

téleiôsis signifie à la fois consécration et accomplissement[2]. Or le Christ n'a pas offert un sacrifice d'animaux, mais il s'est offert lui-même une fois pour toutes; et ce n'est pas par une aspersion de sang d'animaux qu'il a purifié les hommes, mais par son propre sang il a purifié les consciences grâce à un Esprit éternel (*He 9,* 13-14). Un tel sacerdoce est tout entier filial: Jésus reçoit le sacerdoce *qui lui est* propre parce qu'*il est* Fils (*He 5,* 5-6) et il *devient* prêtre en *étant* Fils dans son humanité, en exprimant dans sa réalité humaine ce qu'*il est* dans le sein du Père (*He 7,* 1-28; *Jn 1,* 18). Ainsi c'est par le sacerdoce qu'il exprime dans son humanité sa réalité filiale et qu'il achève en lui l'humanité, c'est-à-dire à la fois la consacre et l'accomplit. Selon l'auteur de l'Épître aux Hébreux, l'acte sacerdotal qui réalise tout cela est l'obéissance au Père, le oui qu'il dit en entrant dans le monde (*He 10,* 5-10) et le même oui dans lequel, tout Fils qu'il était, il apprit, par ce qu'il souffrit, l'obéissance (*He 5,* 8). À ce *fiat* du Fils correspond parfaitement le *fiat* de sa Mère, le *fiat* silencieux de la croix, qui répondit à la parole du Fils: «Femme, voici ton fils», puis «Voici ta mère» (*Jn 19,* 25-26). C'est par ce *fiat,* qui est l'offrande sacerdotale de soi, faite dans l'offrande sacerdotale du Fils, que l'homme devient fils et du même coup s'accomplit: il est personne accomplie. Le sacerdoce commun des fidèles ne désigne donc pas seulement une réalité sacramentelle qui a une portée dans le cercle de l'Église; il désigne aussi dans l'Église et dans son sacrement ce par quoi l'homme devient fils dans le Fils et ainsi personne. Aussi, avec Marie de la Trinité, suivie par le Père H.M. Nicolas et par H.U. von Balthasar, parlerons-nous du sacerdoce *personnel* des fidèles[3], plutôt que du sacerdoce commun. À une considération d'allure sociologique, nous préférerons une vue plus théologique, qui met en lumière le lien entre sacerdoce et filiation.

La filiation et le sacerdoce sont reçus du Père. Pour le Fils, ils le sont directement dans l'Esprit. Pour les hommes qui adhèrent au Christ par la foi, ils sont reçus par le Fils dans l'Esprit. Pour le Christ, la source paternelle est immédiatement perceptible dans son corps, que le Père a formé dans le sein de sa Mère par l'opéra-

2. A. VANHOYE, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament,* Paris, Seuil, 1980.

3. MARIE DE LA TRINITÉ, *Filiation et sacerdoce des chrétiens,* coll. Le Sycomore, Paris, Lethielleux, 1986, n° 139 et *passim; Im Schoss des Vaters,* édit. H.U. VON BALTHASAR, Trier, Johannes Verlag, 1988; cf. G. CHANTRAINE, «Le prêtre au service de la vie dans le Christ», dans Cardinal J. RATZINGER e.a., *Mission et formation du prêtre.* Namur, Culture et Vérité, 1990, p. 27.

tion de l'Esprit. Pour l'Église, qui est le corps du Christ, cette source est rendue perceptible par le ministère des Apôtres, puis de leurs successeurs, les évêques et leurs collaborateurs, les prêtres. C'est le premier aspect sous lequel on peut voir la distinction entre le sacerdoce personnel et le sacerdoce ministériel.

Considérons maintenant un second aspect intimement lié au premier. Le corps de Jésus et son corps ecclésial, tout un qu'ils sont, se distinguent comme époux et épouse, de même que l'homme et la femme, quoiqu'ils soient une seule chair, sont distincts comme époux et épouse. Mais à la différence de l'homme, qui prend femme, Jésus forme son corps ecclésial à partir de et dans l'offrande eucharistique de son propre corps et dans ce don même il l'établit comme son vis-à-vis. En recevant des mains du Christ ce don eucharistique, le sacerdoce ministériel est placé en ce point où le corps ecclésial se distingue du corps de Jésus. En cela il agit *in persona Christi* et le pouvoir sacré dont il jouit est le pouvoir de la Croix. Il s'agit donc bien d'une participation au sacerdoce du Christ et d'une participation différente de celle des fidèles, puisque la participation de ceux-ci suppose établi le vis-à-vis du Christ et de l'Église.

Le premier élément, nécessaire pour comprendre vraiment le sacerdoce personnel et le sacerdoce ministériel, est donc trinitaire et sotériologique. Le second élément est pneumatologique et mariologique. Sacerdoce personnel et sacerdoce ministériel supposent la grâce donnée par l'Esprit: par l'Esprit le baptisé est capable de s'offrir à Dieu en offrant avec le prêtre le corps du Christ et le prêtre et l'évêque exercent leur pouvoir sacré de faire l'Eucharistie et de former le peuple sacerdotal[4]. Ce pouvoir sacré est un charisme au sens où c'est la personne qui exerce le ministère[5]. D'autre part, la capacité reçue par le baptisé de s'offrir s'exerce selon des modes variant avec les dons naturels et ceux de l'Esprit et selon des missions reçues de l'Esprit, qui sont elles aussi des charismes (*AA*, 3,4). Tous ces charismes, ceux de l'Église hiérarchique et ceux des fidèles (cf. *LG*, 12), en particulier ceux des religieux[6], ont une seule fin: la sainteté à laquelle tous les hommes sont appelés dans et par l'Église, ainsi que l'enseigne le chapitre 5 de *Lumen gentium;* ils servent à la réalisation de la mission de l'Église, disons avec plus de précision à la mission qui constitue l'Église. Servant à la

4. Cf. *SC*, 6. Ce que la Constitution dit des Apôtres, L. GEROSA, *Diritto e carisma nella Chiesa,* Milan, Jaca Book, 1988, p. 164, l'applique aux évêques.

5. Cf. *Le sacrement de l'Ordre dans la structure sacramentelle de l'Église,* Document de la CTI catholique-orthodoxe (1988), dans *DC* 85 (1988) 11.

6. Cf. *LG*, 43; *CIC* 207 § 2.

mission de sanctification, ils appartiennent à l'Église sainte[7]. Or la sainteté et son achèvement par la sanctification s'identifient dans l'Église céleste et particulièrement dans l'Immaculée qui est au ciel dans son corps et dans son âme[8]. Et cette identité céleste se signifie dans les hommes et les femmes qui, répondant à l'appel du Christ et le suivant lui seul, vivent dans le monde, comme n'en étant pas. Une telle vie est «un don divin[9] que l'Église a reçu de son Seigneur et que, par sa grâce, elle conserve toujours»[10]. L'identité, proprement catholique, de la sainteté de l'Église et de la sanctification, réalisée dans les bienheureux, particulièrement dans la Vierge Marie, trouve ici-bas un centre personnel dans le charisme de la vie consacrée et elle se signifie par ce charisme et dès lors par des personnes. Cela ne signifie pas que tous les charismes sont réductibles à celui de la vie consacrée. Ce serait ignorer la manière dont agit l'Esprit Saint, qui rend la diversité une de l'intérieur. Cela signifie que la mission de l'Église serait irréalisable sans un tel centre personnel de la sainteté et de la sanctification[11].

Examinons quelques conséquences de cette affirmation. Nous avons parlé de l'institution de l'Église, qui comporte la distinction entre fidèles et hiérarchie, entre sacerdoce commun et sacerdoce ministériel. Avec G. Colombo, Mgr E. Corecco et L. Gerosa, nous parlerons maintenant de la *constitution* de l'Église qui comprend, outre l'*institution*, l'ensemble des charismes ou dons de l'Esprit[12]. Comme

7. Nous lions charisme à personne *et* mission: le charisme est la grâce donnée à la personne pour remplir sa mission. nous ne parlerions pas volontiers dès lors d'un «charisme collectif» (malgré G. PHILIPS, *L'Église et son mystère au deuxième Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen Gentium*, Paris, Desclée, 1969, II, p. 170) ou «communautaire» (malgré L. GEROSA, *Diritto...*, cité n. 4, p. 143, 155) ni du *sensus fidei* comme d'un charisme (*ibid.*, p. 142-143): il s'agit plutôt de la grâce baptismale, que le don de prophétie, proprement charismatique, peut activer.

8. Nous supposons ici l'unité de *LG*, qu'A. CHAPELLE a bien mise en lumière: *La vie religieuse dans le Mystère de l'Église*, dans *Vie consacrée* 51 (1979) 104-117.

9. C'est, précise Mgr G. PHILIPS, un «don charismatique», et ce don, qui suppose chez le croyant une vocation, lui donne de collaborer à sa façon à la mission de l'Église sous la conduite de la hiérarchie (*L'Église et son mystère...*, cité n. 7, p. 123, 126).

10. *LG*, 43; *CIC* 575.

11. Cf. E. CORECCO, «Sacerdoce commun, sacerdoce ministériel et charisme. Pour un statut juridique des Mouvements», dans *Les Mouvements dans l'Église*, coll. Le Sycomore, Paris, Lethielleux, 1984, p. 185.

12. G. COLOMBO, «La teologia della Chiesa locale», dans *La Chiesa locale*, édit. A. TESSAROLO, Bologne, 1970, p. 30-33; E. CORECCO, «Sacerdoce commun...» cité n. 11, p. 190; L. GEROSA, *Diritto...*, cité n. 4, p. 120-121, 141. Institution, constitution, ces termes ne conviennent qu'à moitié: on parle en effet de la «constitution hiérarchique» de l'Église (*LG*, ch. 3) désignant par là

centre personnel des charismes, nous désignons, redisons-le, la vie consacrée. Si l'on considère la constitution de l'Église, et non pas seulement son institution, sa structure est donc ternaire, non binaire[13]: ouverte aux charismes, elle met en présence clercs, laïcs et consacrés (comme manifestant le centre personnel des charismes)[14].

En distinguant entre institution et constitution de l'Église, en considérant la structure ternaire et non binaire des relations dans l'Église, nous espérons avoir circonscrit le lieu théologique de la collégialité ou de la synodalité de manière aussi ample que précise.

Synodalité et collégialité

Depuis le Concile, plus d'un auteur pense la collégialité autrement que ceux qui ont inspiré les textes conciliaires. Certains préfèrent le terme synodalité. Pour traiter avec quelque solidité ce thème devenu délicat, il nous faut, sans écarter les critiques adressées au Concile, commencer par relire les n^{os} 22 et 23 de *Lumen gentium*.

Le collège des évêques se constitue à partir de deux sources[15], qui déterminent «son caractère et son mode» (*indolem et rationem*). Il a la même forme que le «collège apostolique» constitué «par l'institution du Seigneur» (*statuente Domino*); le Pontife romain étant le successeur de Pierre et les évêques étant successeurs des Apôtres (*LG*, 22), «l'ordre des évêques succède au collège apostolique dans le magistère et le gouvernement pastoral; bien plus, en lui le corps apostolique se perpétue (*continuo perseverat*)» (*LG*, 22), car d'un côté comme de l'autre, la même forme d'union en vue de la même mission, «confiée par le Christ aux apôtres», «est desti-

l'institution; cependant le *CIC* 207 § 1 emploie le terme d'institution dans le sens ici défini.

13. Cf. E. CORECCO, «Riflessione giuridico-istituzionale sul sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale», dans *Popolo di Dio e Sacerdozio*, Atti del IX Congresso Nazionale dell'Associazione Teologica Italiana (Cascia, 14-18 settembre 1980), Padoue, 1983, p. 80-129; ID., *Natur und Struktur der sacra potestas in der kanonistischen Doktrin und im neuen CIC*, dans *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 153 (1984) 354-383; ID., «Sacerdoce commun...», cité n. 11, p. 192.

14. Cf. *ibid.*; G. CHANTRAINE, «Charisme et Mouvements dans l'Église», dans *Les Mouvements...*, cité n. 11, p. 156-158.

15. J. RATZINGER, *Le nouveau peuple de Dieu*, Paris, Aubier, 1969, p. 102-112, et encore dans *Église, Politique et Oecuménisme*, Paris, Fayard, 1988, p. 24, parle de «deux données historiques» et de «deux piliers». Même pensée, présentée un peu différemment, chez Y. CONGAR, «La consécration épiscopale et la succession apostolique constituent-elles chef d'une église locale ou membre du collège?», dans *Ministère et Communion ecclésiale*, Paris, Cerf, 1971, p. 123-140 et chez H. M. LEGRAND, «La nature de l'Église particulière et le rôle de l'évêque dans l'Église», dans *La charge pastorale des évêques*, coll. Unam Sanctam, 74, Paris, Cerf, 1969, p. 114.

née à durer jusqu'à la fin des siècles» (*LG*, 20). De même que les Apôtres, les évêques sont unis entre eux par le lien collégial en raison de la mission[16].

La seconde source qui détermine le caractère et le mode du collège épiscopal se trouve dans l'Esprit Saint et dans la forme catholique de l'Église. Le pouvoir dont jouissent les évêques dans le collège est conféré, en effet, par l'Esprit Saint, qui «donne force continûment à la structure organique et à la concorde de l'Église» (*LG*, 22). Cette structure organique et cette concorde constituent une *communio ecclesiarum*[17]. Notre Constitution la décrit au numéro suivant. Les Églises particulières, dans lesquelles les évêques sont chacun principe et fondement visible de l'unité, sont «formées à l'image de l'Église universelle, elles dans lesquelles et à partir desquelles existe l'Église catholique une et unique» (*LG*, 23). Aucune Église particulière ne constitue toute l'Église, à savoir l'Église universelle; pourtant en elle subsiste toute l'Église, en sorte qu'on chercherait en vain ailleurs une image de l'Église universelle.

Universel et particulier ne s'opposent donc pas; il n'y a pas lieu d'exclure l'un au profit de l'autre[18]; ils s'unissent au contraire d'une manière qui est propre à l'Église catholique. Les Églises particulières sont intérieures les unes aux autres[19]. Voilà ce qui est proprement

16. S'appuyant sur G. Klein, K.H. Rengsdorf, Schnackenburg, Rigaux, Schlier et Peterson, J. RATZINGER, *Le nouveau peuple...*, cité n. 15, p. 101-104, dit de même que le ministère des «douze Apôtres» «avait d'abord un caractère de signe et un caractère communautaire»: les Douze représentaient l'Israël eschatologiquement achevé et s'achevant après la Pentecôte grâce aux missions auprès des païens et c'est ainsi que leur groupe a un caractère communautaire, qu'exprime partiellement le concept juridique, d'origine non biblique, de collège.

17. Selon la notion, prise à *Ad Gentes*, 19, 3, dont W. AYMANS, a montré toute la portée dans *Das synodale Element in der Kirchenverfassung*, München, Hueber, 1970, p. 318-365.

18. Comme semble le faire G. ALBERIGO: l'Église locale est «pars pro toto et non pars in toto» («Institutions exprimant la communion entre l'épiscopat universel et l'évêque de Rome», dans *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et prospective*, Paris, Cerf, 1981, p. 260). De même, plus loin, il oppose «ecclésiologie universaliste et Église comme communion de communautés sœurs» (p. 262). La question est de savoir comment il pense l'universel.

19. Comme le remarque E. CORECCO, «Ontologie de la synodalité», dans *Théologie et droit canon. Écrits pour une nouvelle théorie du droit canon*, édit. F. FECHTER et B. WILDHABER, sous la direction de Patrick LE GAL, Fribourg, Éditions universitaires, 1990, p. 202, n. 11, la formule se trouve chez JEAN-PAUL II dans son discours aux Cardinaux et à la Curie du 21 décembre 1984, n. 5, dans *DC* 82 (1985) 168; elle se trouve aussi dans *Thèmes choisis d'ecclésiologie*, 4, dans *DC* 83 (1986) 65, et d'abord dans H. DE LUBAC, *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, Paris, Aubier, 1971, p. 50.

catholique[20]: «En vertu de cette catholicité, chacune *(singulae)* des parties apporte ses propres dons aux autres et à l'Église entière en sorte que le tout et chacune *(singulae)* des parties s'accroissent de ce que tous communiquent réciproquement et conspirent vers la plénitude dans l'unité» (*LG*, 13). Aussi la forme catholique de l'Église s'imprime-t-elle dans le collège épiscopal et dans les pouvoirs qu'il est habilité à exercer et s'exprime-t-elle grâce à lui. «On est constitué membre du Corps épiscopal en vertu de la consécration sacramentelle et par la communion hiérarchique avec la tête du Collège et les membres» (*LG*, 22).

Ce principe sacramentel du pouvoir de la hiérarchie est lié à la communion hiérarchique avec la tête du collège et les membres. Qu'est cette communion hiérarchique et de quelle nature est ce lien? Hiérarchique ne signifie certes pas ici subordination[21], puisqu'il y a communion hiérarchique avec les autres membres du Collège. La *Nota praevia*, 2, explique: il s'agit «d'une réalité *organique*[22], qui exige une forme juridique et est animée en même temps par la charité». Elle est, nous le savons[23], animée par l'Esprit Saint, qui précisément met le droit au service de la charité, pour que les personnes qui ont reçu par le sacrement l'autorité du Christ puissent agir dans la communion à l'intérieur du Collège[24]. Or ce Collège reçoit sa forme non seulement de la forme catholique de l'Église par le moyen du sacrement, mais encore du collège apostolique: il a le successeur de Pierre à sa tête, comme le collège apostolique avait Pierre à sa tête. Sous ce second aspect, la forme

20. E. CORECCO, «Ontologie...», cité n. 19, p. 203 parle à ce sujet d'*universalia in rebus*, qu'il distingue d'*universalia ante res* (propension de l'ecclésiologie orthodoxe) et d'*universalia post res* (propension de l'ecclésiologie protestante). Nous entendons ici catholique de manière non confessionnelle.

21. La *Nota praevia* explique pourquoi *LG*, 22, parle de «*consentement de son Chef*» pour qu'il y ait acte strictement collégial: c'est «pour qu'on ne pense pas à une *dépendance* comme à l'égard de quelqu'un d'étranger; le terme de 'consentement' évoque au contraire la communion entre le chef et les membres et implique la nécessité de l'acte qui revient au chef»; pour ces deux raisons, nous ne dirions pas avec E. CORECCO, «Sinodalità», dans *Nuovo Dizionario di Teologia*, édit. G. BARBAGLIO et S. DIANICH, Rome, Ed. Paoline, [4]1985, p. 1485, que la structure hiérarchique de la «communio» devient un rapport de subordination dans l'exercice de la synodalité épiscopale.

22. J. KOMONCHAK, *L'Église universelle...*, cité n.1, p. 62 s, estime l'explication de cette expression par la *Nota praevia* «très insuffisante». Elle est certes sommaire, comme il convenait, mais, replacée dans le contexte, elle a un sens précis.

23. Cf. *supra*, p. 345.

24. Cf. G. PHILIPS, *L'Église et son mystère...*, cité n. 7, I, p. 275: «On oublie peut-être trop facilement que le droit représente une valeur éminemment personnelle...»

ne provient pas d'un sacrement (il n'y a pas de sacrement de la papauté), mais de la volonté du Seigneur à l'égard de Pierre et de ses successeurs; elle est d'origine charismatique. Le charisme de Pierre «le met en communication avec tout le corps et avec le collège épiscopal»[25] et grâce à ce charisme, «le pape exprime tout le collège et le collège comprend le pape», qui est sa tête selon le «principe d'immanence réciproque des éléments» constitutif de la communion ecclésiale, ainsi que l'observe justement E. Corecco[26].

S'il en est ainsi, de quelle nature est le lien entre le principe sacramentel du pouvoir et la communion hiérarchique? «Le second élément fait plutôt figure de condition que de cause, même si cette exégèse n'est pas indiquée formellement.» Mgr G. Philips, qui fait cette exégèse prudente[27], veut dire que, si l'évêque consacré n'était pas dans la communion hiérarchique, il recevrait certes «la participation ontologique aux charges *sacrées*»[28], mais ne pourrait les exercer. Mgr Philips suggère lui-même, au même endroit, une autre exégèse, puisqu'il traduit *communione hierarchica* par «moyennant la communion»: il s'agit alors d'un moyen de faire passer à l'acte second un pouvoir reçu par la consécration. Toutefois cette question de casuistique ne peut pas déterminer seule le sens de l'affirmation conciliaire. Condition et moyen par rapport à l'exercice de la charge épiscopale, la communion hiérarchique est aussi le don de l'Esprit qui donne au collège épiscopal la même forme qu'au collège apostolique.

Sortis de la casuistique et de la discussion des formes juridiques et des problèmes institutionnels, nous pouvons poser la question délicate: qu'est-ce qu'un acte collégial? La *Nota praevia* apporte une première précision: «Quant au Collège, bien qu'il existe toujours, il n'agit pas pour autant de manière permanente par une action strictement collégiale, ainsi qu'il ressort de la Tradition de l'Église. En d'autres termes il n'est pas toujours 'en plein exercice' (*in actu pleno*), bien plus, ce n'est que par intervalles qu'il agit par un acte strictement collégial et ce n'est qu'*avec le consentement de son Chef*» (n° 2).

25. H.M. POTTMEYER, *Petrusamt in der Spannung von Amt und Charisma*, dans *Una Sancta* 31 (1976) 293-303.

26. «Ontologie...», cité n. 19, p. 203. C'est ainsi qu'on peut approfondir le «dépassement de la distinction schématique qui a régné souverainement durant des siècles entre *ordo* et *iurisdictio*» (cf. G. ALBERIGO, *Les Églises...*, cité n. 18, p. 276).

27. G. PHILIPS, *L'Église et son mystère...*, cité n. 7, I, p. 289.

28. *Nota praevia*, n° 2.

À côté des actes strictement collégiaux, il existe de toute évidence des actes collégiaux qui ne sont pas dits stricts. «Le Collège, commente Mgr Philips, n'est jamais en chômage. Sans interruption, il s'occupe de sa tâche sous une forme moins rigoureuse, par exemple dans le magistère ordinaire[29].» Pour n'être pas dit strict, cet acte n'en est pas moins un acte vraiment collégial, qu'il soit de magistère ordinaire ou de sanctification ou de gouvernement.

C'est l'acte de l'évêque, agissant comme tel, qui en étant personnel est collégial. Pour qu'il soit collégial il n'a pas besoin d'une détermination juridique, requise par contre dans un acte strictement collégial. Il l'est de soi. Il opère une «symbiose» du collégial et du personnel[30] et cette symbiose transforme les termes qu'elle unit: c'est en étant collégial que l'acte est personnel et c'est à condition d'être personnel que l'acte est collégial. On distingue ainsi un acte collégial d'un acte *collectif*. Cette distinction nous paraît essentielle. Nous y reviendrons plus loin.

> La synodalité, écrit Mgr E. Corecco, ou élément synodal ne s'exprime pas seulement par le moyen de l'activité des conciles œcuméniques ou mineurs. Elle est une dimension ontologique de la constitution ecclésiale, qui s'actualise aussi dans d'autres phénomènes — comme par exemple celui du magistère ordinaire des évêques — et qui, pour avoir une valeur théologique et juridique à l'intérieur de la «communio ecclesiae et ecclesiarum», n'a pas besoin de s'exprimer nécessairement à travers des formes institutionnelles spécifiques[31].

Ce qu'E. Corecco dit de la synodalité est exactement ce que nous croyons être l'enseignement du Concile concernant la collégialité[32]. Pourquoi donc Mgr E. Corecco avec d'autres, tels W. Aymans, H.M. Legrand[33], J.-M.R. Tillard, préfère-t-il néanmoins synodalité à collégialité, mot qui, s'il n'est pas employé par le Concile, exprime certainement sa doctrine? Pour au moins trois raisons: le mot collégialité, ayant subi au cours du temps des réductions de sens, est perçu pour sa valeur juridique plus que pour sa valeur de com-

29. G. PHILIPS, *L'Église et son mystère...*, cité n. 7, I, p. 296.
30. J.M.R. TILLARD, *Église d'Églises*, Paris, Cerf, 1987, p. 287.
31. «Sinodalità», cité n. 21, p. 1483.
32. Parfait accord aussi avec cet enseignement, au terme synodalité près, concernant le dépassement de l'antinomie, sous-jacente à toute institution juridique collégiale civile, entre personnel et collectif (cf. «Sinodalità»..., cité n. 21, p. 1484).
33. En 1972, H. M. LEGRAND, *Enjeux théologiques de la revalorisation des Églises locales*, dans *Concilium* 71 (1972) 49-58, parlait encore de la collégialité des évêques et de la collégialité des Églises (56), sans employer le terme de synodalité.

munion[34]. Synodalité, en revanche, est un mot de sens plus ouvert; sans doute permet-il de mieux montrer le rapport entre l'union des évêques dans le collège et l'union de l'évêque avec les prêtres attachés à son Église particulière dans le presbyterium[35]. Deuxième raison, qui suit la première, Vatican II a axé sa réflexion sur l'Église universelle plus que sur l'Église particulière[36]. La troisième raison touche la question que nous sommes en train d'examiner: qu'est-ce qu'un acte collégial?

Nous essaierons d'ouvrir une voie pour la réflexion en nous demandant en quoi un acte d'un membre du collège épiscopal est collégial et ce qui rend cet acte collégial en lui-même.

Avec W. Aymans, d'abord, E. Corecco distingue acte collégial et acte parallèle:

> Au sens technico-juridique *un acte est collégial* seulement lorsque la volonté de chacun des membres perd son autonomie juridique pour se voir intégrée dans l'acte unique de volonté exprimé par ledit collège, en tant que sujet juridique exclusif... L'acte collégial diffère de l'*acte parallèle* tel qu'il se réalise par exemple dans l'exercice du magistère ordinaire des évêques épars dans le monde, ou dans certaines décisions des conférences épiscopales. Dans l'acte parallèle, la volonté de chacun des membres converge dans la production d'une pluralité de résultats distincts au point de vue formel, mais égaux entre eux au point de vue matériel. Dans l'acte parallèle, chaque évêque demeure sujet, et ce de manière autonome et responsable, de son acte singulier[37].

Suivant maintenant K. Mörsdorf, E. Corecco introduit un troisième terme, l'acte collectif:

> L'acte collégial diffère encore de l'*acte collectif*, dont le résultat non seulement est égal, mais unique pour tous, même si la personne, pour sa part, demeure, et de façon autonome, responsable de son acte propre; cela s'avère ainsi dans la concélébration eucharistique, où la consécration unique des espèces n'est pas le produit d'une

34. Cf. «Sinodalità», cité n. 21, p. 1484.

35. Chez J.M.R. TILLARD, comme chez d'autres, par exemple H. M. LEGRAND, *Enjeux...*, cité n. 33, 56, «la collégialité (sous-entendu des évêques) est une manifestation et un service, nous dirions un *sacramentum* de la synodalité des Églises locales (c'est-à-dire de leur communion, qui est leur aptitude à tenir un synode ou un concile œcuménique)... Aussi la collégialité épiscopale n'est-elle pas tant un organe de pouvoir s'exerçant sur l'Église de Dieu que l'expression, le canal, le service, l'instrument de la communion des Églises locales» (*Église d'Églises*, cité n. 30, p. 273-274). Cela présuppose aussi que l'Église locale, une fois fondée, précède toujours l'évêque (*ibid.*, p. 273).

36. Cf. «Sinodalità», cité n. 21, p. 1488.

37. «Ontologie...», cité n. 19, p. 198-199.

volonté de la majorité ou du collège en tant que sujet juridique unique, mais de chaque concélébrant[38].

Le collège des évêques ne s'exprime dès lors pas habituellement par des actes collégiaux, mais par des actes parallèles ou collectifs, puisqu'il ne se réunit pas habituellement en concile ou synode[39]. Pour poser un acte collégial, le collège se constitue donc en personne morale ou juridique; comme telle, celle-ci est incapable de représenter le Christ et d'administrer un sacrement[40]. En revanche, chaque évêque, comme personne (sous-entendu, physique) possède la capacité par la vertu du sacrement de représenter le Christ et d'administrer les sacrements[41]; il représente cependant le Christ partiellement, non totalement, affirme Corecco[42], à cause, je le suppose, du fait que son pouvoir est limité à son diocèse. On voit ici se conjoindre l'élément sacramentel et personnel et l'élément juridictionnel et synodal ou collégial. Le collège des évêques se constitue grâce à une structure sacramentelle, qui fonde la capacité de représentation — l'élément personnel — et à une structure communionnelle de synode — l'élément synodal[43]. Celui-ci, considéré comme tel, est juridictionnel, lié à la parole qui dit le droit; dans le synode, la parole unique pour tous (celle de la personne juridique qui fait un acte collégial) exprime la Parole de Dieu qui juge[44]. Or cette parole collégiale est celle des évêques, capable de représentation et liée à l'élément sacramentel dans toute la Révélation précisément. Selon Söhngen, «le sacrement concrétise l'efficacité de la parole; la parole tend à la réalisation du signe sacramentel»[45]. L'un et l'autre sont, selon Söhngen, en relation de réciprocité coessentielle. Sur cette base se distinguent le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction: le pouvoir d'ordre se confère par le sacrement et

38. *Ibid.*, p. 199. Plus simplement, il explique dans «Sinodalità», cité n. 21, p. 1485: «la concélébration n'est pas un acte collégial, mais seulement collectif, parce que posé par des évêques singulièrement en vue de produire un effet commun sans qu'ils soient intégrés dans un unique sujet agissant (Mörsdorf).»

39. Cf. «Sinodalità», cité n. 21, p. 1486.

40. Cf. *ibid.*, p. 1485.

41. Cf. *ibid.*

42. Cf. *ibid.*, p. 1487.

43. Cf. *ibid.*, p. 1485. Sur *Sacra Potestas*, Parole et Sacrement, E. CORECCO s'est également expliqué dans «Aspetti della ricezione del Vaticano II nel Codice di Diritto Canonico», dans *Il Vaticano II e la Chiesa*, édit. G. ALBERIGO & P. JOSSUA, Brescia, Paideia, p. 391-394.

44. Cf. «Sinodalità», cité n. 21, p. 1487.

45. *Ibid.*; ID., *Structure et articulation du pouvoir dans l'Église*, dans *Communio* 9 (1984) 112-115; cf. L. GEROSA, *Diritto...*, cité n. 4, p. 161.

le pouvoir de juridiction dérive de la parole[46]; il est accordé partiellement par la *missio canonica* à chaque évêque et partagé «in solidum» ou synodalement par le collège des évêques[47]. Quoique coessentielle au sacrement, la dimension de parole, constitutive de l'acte collégial, est cependant subsidiaire dans l'exercice ordinaire du ministère épiscopal[48].

«D'un point de vue formel, explique encore E. Corecco, l'apostolicité se réalise, dans la ligne de la succession individuelle, par le moyen du sacrement; dans celle de la succession synodale, par le moyen de la transmission du pouvoir de juridiction dans lequel se cristallise institutionnellement la force liante de la parole[49].» Selon une telle partition, l'universalité est du côté de la parole. Celle-ci a pour fonction de garantir la rectitude de l'ordre sacramentel[50]. Corrélativement «la fonction de l'Église universelle est de garantir l'authenticité du sacrement et la légitimité de la parole célébrée dans l'Église particulière. Le signe visible de cette authenticité dans la succession apostolique est la communion existant entre les évêques et le Pontife romain. «La synodalité — dans la mesure où elle se distingue de la *communio* — est la modalité juridictionnelle par le moyen de laquelle est garantie, au niveau de l'interprétation autoritative de la parole l'unité des évêques à l'intérieur de la *communio ecclesiarum*[51].» En termes moins techniques: «La communion, comme réalité fondamentale de la constitution ecclésiale, est un fait. Son existence peut être constatée et son authenticité jugée uniquement par celui qui est investi de la plénitude de la *Sacra Potestas*[52].»

Pour autant que je l'ai comprise, cette théorie s'efforce puissamment d'énoncer ce en quoi la constitution de l'Église se distingue de la constitution des sociétés civiles, parce qu'elle intègre en elle-même les données essentielles de la tradition dogmatique et juridique (particulièrement la distinction entre le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction)[53]. Elle appelle quelques observations.

Il me semble d'abord que la distinction entre acte collégial, acte parallèle et acte collectif, telle qu'elle est définie, n'est pas adé-

46. Cf. «Sinodalità», cité n. 21, p. 1486.
47. Cf. *ibid.*
48. Cf. *ibid.*, p. 1487.
49. *Ibid.*, p. 1486; cf. «Ontologie...», cité n. 19, p. 207.
50. Cf. «Sinodalità», p. 1486.
51. *Ibid.*, p. 1487.
52. Cf. ID., *Structure...*, cité n. 45, 117 s.
53. Cf. *ibid.*, 104-119.

quate. L'acte de la concélébration, particulièrement celui de la consécration épiscopale, est collégial: comment, en effet, pourrait-il introduire un nouveau membre dans le collège sans être lui-même collégial? *Operari sequitur esse.* En raison même de l'immanence réciproque du personnel et du collégial, un acte du magistère ordinaire est lui aussi collégial, mais non au sens strict.

Ce qui me semble mis en cause dans les distinctions proposées par Aymans et Mörsdorf, c'est l'immanence réciproque du personnel et du collégial. Dans toute acte collégial, le «Je» de l'évêque coïncide avec le «Je» de l'Église dans le «Nous» du peuple entier[54]. Pour cette raison, la distinction entre personne physique et personne juridique ou morale est inadéquate en ce qui concerne l'Église comme sujet de la foi.

Mais que penser du rapport de proportion entre, d'une part, pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction et, d'autre part, sacrement et parole? Je croirais que s'ouvre une voie plus simple pour rendre compte de ces deux faits: le pouvoir de juridiction de tout évêque est limité et tout acte strictement collégial est universel. Cette voie part de la *missio canonica.*

La consécration épiscopale habilite l'évêque à remplir la mission apostolique. Cette mission, reçue par cette grâce sacramentelle, demande un envoi: «Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie.» L'envoi est l'acte de la *communio hierarchica*[55] exercé par celui que le droit désigne à cet effet. (La plupart des évêques sont envoyés dans une portion du peuple de Dieu en raison d'une nécessité tant pratique qu'ecclésiologique.) Conférer la juridiction à un évêque signifie dès lors lui permettre d'exercer dans la communion hiérarchique la mission à laquelle l'habilite le sacrement. C'est un acte de parole par lequel l'action de l'Esprit s'exerce en vue de la mission. Configuré au Christ Pasteur par le sacrement, l'évêque est, par la juridiction, envoyé pour agir *in persona Christi* dans telle portion du troupeau en ayant la sollicitude de tout le Peuple

54. Cf. J. RATZINGER, *Le nouveau peuple...*, cité n. 15, p. 115-119; Y. CONGAR, «L'Ecclesia ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique», dans *La liturgie après Vatican II*, Paris, Cerf, 1967, p. 241-282. — Il en va analogiquement de même, quand tout fidèle proclame le Credo: il le dit à la première personne; c'est chacun qui le dit en son nom; il s'identifie ainsi par la foi et la charité avec le Je de l'Église qui est le Sujet unique de la foi; cf. H. DE LUBAC, *La foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, Paris, Aubier, 1969, p. 199 ss.

55. Cf. W. AYMANS, «Begriff, Ausgabe und Träger des Lehramts», dans *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg, Pustet, 1983, p. 533-540; L. GEROSA, *Diritto...*, cité n. 4, p. 171-172.

de Dieu. Le lien entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction me paraît trouver sa source dans ce lien entre le Christ et l'Esprit. Un tel lien noue, me semble-t-il, sacrement et parole ainsi que pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction[56].

Reste à distinguer entre acte collégial et acte collectif. J'ai proposé plus haut la formule suivante: «c'est en étant collégial qu'un acte est personnel et à condition d'être personnel qu'il est collégial». Quelles conditions proprement ecclésiales distinguent un acte collégial d'un acte collectif? Nous les trouvons, à mon avis, dans la mission.

La mission apostolique des évêques répond au dynamisme propre à la mission de l'Église[57]. Elle va vers les hommes et, en leur annonçant Jésus Christ Dieu et Sauveur, elle les invite à se tourner vers lui, centre de toute vie et de toute histoire. La mission obéit ainsi à un double mouvement centrifuge et centripète. Paradoxalement, elle est centripète en étant centrifuge. Aussi peut-on distinguer en elle deux aspects formellement distincts: un mouvement centrifuge vers tous les hommes qui habitent en tel lieu avec leur culture particulière, et un mouvement centripète tant de l'évêque que des hommes devenus chrétiens.

Cette mission double, tout en restant unique, rejaillit sur l'Église que préside l'évêque: en tant qu'elle se constitue par un mouvement centrifuge, on peut l'appeler locale, tandis qu'on l'appellera particulière en tant qu'elle se constitue par un mouvement de retour au centre, qui est le Christ. C'est ainsi qu'Henri de Lubac a formalisé le vocabulaire du Concile à ce sujet[58] et le nouveau Code de droit canonique a gardé la terminologie ainsi clarifiée[59].

Le concile ou synode résulte de la nécessité, d'ordre spirituel et ecclésial, de ramener au centre les évêques qui sont dispersés par la mission en des lieux divers. Et la grâce du sacrement de l'ordre place l'évêque en ce centre, qui est le Christ. D'autre part, dans leur travail d'évangélisation, qui répond au mouvement centrifuge,

56. Nous nous accordons substantiellement avec la conclusion de L. GEROSA, *Diritto...*, cité n. 4, p. 178-179. Nous n'avons pas dû pour notre part considérer séparément parole et sacrement et nous pensons que la *locutio Dei attestans*, qui donne autorité à l'évêque, atteint le sacrement et la parole en deçà du *munus sanctificandi* et du *munus docendi*. Enfin nous considérons davantage la *missio*.

57. C'est l'axiome qui est à la base du *Directoire pour le ministère pastoral des évêques*, publié par la Congrégation des Évêques le 22 février 1973, d'après L Gerosa, *Diritto...*, cité n. 4, p. 147.

58. Cf. H. DE LUBAC, *Les Églises particulières...*, cité n. 19, p. 29-56; voir *Annexe* p. 360 ss.

59. Cf. *CIC*, can. 203, etc.

les évêques sont affrontés à quantité de problèmes analogues, qu'en raison de leur dispersion ils pourraient trancher de manière différente, alors que la mission dans son mouvement centripète demande une solution commune. Ils ont intérêt à en traiter en commun (*coniunctim*[60]). La conférence épiscopale a selon *Lumen gentium* la tâche de résoudre de tels problèmes (*LG*, 23) grâce à la «convergence personnelle des évêques», que prévoit le Code (can. 447)[61]. C'est la première raison pour laquelle la plupart de ses actes sont collectifs, non collégiaux — ce qui ne les prive pas de valeur pour autant, ni ne les empêche d'exprimer l'*affectus collegialis* (*LG*, 23), ni d'exercer dans cette mesure la collégialité[62].

Une deuxième raison tient à la forme juridique: une conférence épiscopale est une «institution permanente» (*CIC* 447), tandis qu'un synode est un événement; on ne pourrait équiparer dès lors conférence épiscopale et synode. Une troisième raison réside dans la distinction entre ce qui est de droit divin et ce qui est de droit ecclésiastique. De droit divin, la collégialité appartient à l'être de l'Église. Il en va de même du synode ou concile. Les patriarcats et, de manière semblable (*simili ratione: LG*, 23), les conférences épiscopales furent voulus par «la divine Providence» (*LG*, 23). Elles sont, comme les patriarcats, de droit ecclésiastique[63].

Nous avons tâché de définir acte collégial et instance synodale d'une manière aussi adéquate que possible, selon l'enseignement du Concile et selon le droit. Pour toutes ces raisons, on peut, me semble-t-il, garder sa valeur au terme de collégialité, sans le remplacer par celui de synodalité.

De plus, le terme lui-même de synodalité, pris comme substitut de collégialité, me semble présenter un défaut majeur: un synode est un événement alors que collégialité désigne un mode d'exercer le pouvoir dans la communion. Le synode est un moyen par lequel la collégialité s'exerce.

---

60. *CD*, 38; *CIC* 447.

61. E. CORECCO, «Aspetti...», cité n. 43, p. 369.

62. Cf. J. HAMER, *Les conférences épiscopales, exercice de la collégialité*, dans *NRT* 85 (1963) 966-969.

63. H. DE LUBAC, *Les Églises particulières...*, cité n.19, p. 92; *Thèmes choisis...*, cité n. 19, 5, p. 64, 65. On peut préciser avec W. Kasper qu'elles sont de «ius ecclesiasticum, cum fundamento in iure divino»; l'idée d'un «ius divinum» qui serait modifiable ne semble pas sensée; cf. H. MÜLLER, «La conférence épiscopale et l'évêque diocésain», dans *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir*, Paris, Cerf, 1988, p. 162-164.

Collégialité et sacerdoce ministériel

Si l'on accepte les deux notions ainsi définies de collégialité et de synodalité, le rapport entre collégialité, synodalité et épiscopat se trouve établi.

Reste à examiner le rapport entre collégialité, synodalité et presbytérat. Il est déjà évident que l'union de l'évêque avec son presbyterium diffère de l'union collégiale propre aux évêques: elle ne provient pas aussi directement du collège apostolique et elle ne manifeste pas sacramentellement la forme catholique des Églises particulières dans l'Église universelle. Dans le collège, tous les évêques participent à la même dignité sacerdotale, ayant à leur tête l'évêque de Rome, successeur de Pierre. Dans le presbyterium, les prêtres ont le sacerdoce du second degré, avec à leur tête leur évêque.

Le presbyterium aurait-il cependant une analogie avec le collège épiscopal et selon cette analogie posséderait-il lui aussi «un caractère et une manière d'être» collégiaux?

Pour savoir si nous pouvons parler de collégialité presbytérale et en quel sens, interrogeons à nouveau le Concile et particulièrement *Lumen gentium* et *Presbyterorum ordinis:* «Tout en n'ayant pas la charge suprême *(apicem)* du pontificat et tout en dépendant des évêques dans l'exercice de leur pouvoir, les prêtres leur sont cependant unis dans la dignité *(honore)* sacerdotale» (*LG,* 28[64]), car tous, tant «diocésains que religieux, participent avec l'évêque à l'unique sacerdoce du Christ et l'exercent avec lui» (*CD,* 28). Ils forment un ordre. «Établis dans l'ordre du presbytérat, ils sont les coopérateurs de l'ordre épiscopal pour remplir comme il convient *(rite)* la mission apostolique confiée par le Christ» (*PO,* 2). «Coopérateurs avisés de l'ordre épiscopal dont ils sont l'aide et l'organe, appelés à servir le Peuple de Dieu, ils constituent avec leur évêque un seul presbyterium, attaché cependant à diverses tâches... Tous les prêtres, par conséquent, tant diocésains que religieux, en raison de l'ordre et du ministère, sont articulés *(coaptantur)* sur le corps des évêques et, selon leur vocation et leur grâce, sont au service du bien de l'Église entière» (*LG,* 28).

Il est remarquable que l'ordre du presbytérat forme en raison de l'ordination une «fraternité sacramentelle intime». *Presbyterium ordinis* considère cette fraternité sacramentelle comme le fondement, de soi universel, du presbyterium. En effet, ce document poursuit

64. Cf. *Rapport final du Synode de 1985,* II C 6, dans *DC* 83 (1986) 40: «Entre l'évêque et son presbyterium existe une relation fondée sur le sacrement de l'Ordre.»

en ces termes: «de manière spéciale, ils (les prêtres) forment un seul presbyterium dans le diocèse au service duquel ils sont attachés sous un évêque propre[65]» (*PO*, 8). Selon *Christus Dominus*, ces prêtres appartiennent à tel presbyterium soit par l'incardination soit par un autre lien[66]. Ce n'est donc pas l'ordination à elle seule qui introduit dans le presbyterium; il y faut en plus l'incardination ou l'attachement à tel diocèse.

Le presbyterium existe et se comprend dès lors à partir de l'évêque: en ordonnant au presbytérat et en confiant une mission apostolique à un prêtre attaché à son Église particulière, l'évêque constitue le presbyterium et l'articule au collège épiscopal. En se basant sur l'histoire des origines chrétiennes, il est même légitime de supposer que le ministère presbytéral possède lui aussi une origine apostolique. De même que les Apôtres s'étaient fait aider par des coopérateurs, les presbytres, de même leurs successeurs, les évêques, continuèrent à exercer la mission apostolique avec la coopération de presbytres[67]. De plus, selon Ignace d'Antioche, qui se souvient peut-être du temps où les Apôtres étaient entourés des *presbyteroi*, les presbytres tiennent «lieu du sénat apostolique»[68]. Pour autant, le presbyterium a une certaine origine apostolique; dans cette mesure, il a une forme apostolique; enfin, il répond à une nécessité du ministère apostolique.

Le presbyterium existe donc à partir de l'évêque et de l'Église particulière et de son côté le ministère apostolique de l'évêque ne s'exerce pas sans le concours des prêtres attachés à l'Église particulière.

En quoi dès lors consiste l'analogie entre le collège épiscopal et le presbyterium qui permettrait de parler sans équivoque de collégialité presbytérale? Essentiellement en ce que, pour exercer son ministère apostolique dans son Église particulière, l'évêque s'unit des prêtres, de même que pour exercer son ministère apostolique

65. La traduction du Centurion offre plutôt une paraphrase en partie infidèle: «mais, du fait de leur affectation au service d'un diocèse en dépendance de l'évêque local, ils forment tout spécialement à ce niveau un presbyterium unique.»

66. Voici le texte: «Dans le soin *(cura)* des âmes, les prêtres diocésains ont le premier rôle, puisque incardinés ou attachés à une Église particulière, ils se consacrent entièrement à son service pour paître une même portion du troupeau du Seigneur; aussi forment-ils un seul presbyterium et une seule famille, dont l'évêque est le père.» Le document de la Commission épiscopale du clergé et des séminaires de la Conférence épiscopale française, *Ministère et vie des prêtres* (1988), ne parle que de l'incardination (dans *DC* 85 [1988] 1132).

67. Cf. L. BOUYER, *L'Église de Dieu*, Paris, Cerf, 1970, p. 479-494; G. WAGNER, *L'unique évêque et son presbyterium dans la théologie de l'Orient orthodoxe*, dans *Concilium* 71 (1972) 25-33.

68. *Lettre aux Magnésiens*, n. 6, 1.

dans l'Église universelle il est uni aux autres évêques[69]. Dans son Église particulière, le ministère épiscopal est constitué collégialement, de même qu'il l'est dans l'Église universelle. Assurément, la participation des prêtres à la plénitude de la charge épiscopale appartient au fondement de la collégialité presbytérale, mais, comme nous l'avons dit, elle ne suffit pas[70]. Il faut encore que l'évêque attache des prêtres à son ministère apostolique dans son Église particulière.

Sur cette base, il ne fait aucun doute que le presbyterium n'est pas sujet du pouvoir suprême. Il se limite à l'Église particulière, à l'inverse du collège des évêques qui s'étend à l'Église universelle. Il se compose de tous les prêtres incardinés ou attachés à telle Église particulière; il n'est pas sûr qu'il se compose des autres prêtres. De quel pouvoir jouit-il dans son Église particulière? En principe, du pouvoir que lui accorde l'évêque en conformité avec le droit. Et ce pouvoir est corrélatif de l'obéissance exigée par le ministère apostolique.

Collégialité et sacerdoce commun

Les fidèles participent-ils à la collégialité? Assurément non, puisqu'ils ne sont ni évêques ni prêtres. N'existe-t-il pas cependant une analogie entre la coresponsabilité des évêques et la coresponsabilité des fidèles laïcs? Mgr Corecco estime que oui. J'admets évidemment avec lui[71] une analogie entre le sacerdoce commun et le sacerdoce ministériel et dès lors entre la participation des fidèles aux *tria munera Christi* et la participation des pasteurs à ces mêmes *munera*. Seulement sur quoi porte l'analogie? Certainement pas sur la collégialité, forme que prend la communion chez les successeurs des Apôtres[72].

Le pouvoir non pas d'ordre, mais d'accéder à Dieu est commun à tous. Les pasteurs sont eux-mêmes fidèles du Christ. Or, par la foi et le baptême, l'homme a reçu le pouvoir de devenir enfant de Dieu. Il s'agit non pas d'une possibilité, mais d'un don et d'une

69. Outre L. BOUYER, *L'Église de Dieu*, cité n. 67, *ibid.*, cf. J. RATZINGER, *Église...*, cité n. 15, p. 23.

70. Malgré E. CORECCO, «Sinodalità», cité n. 21, p. 1490; de plus la «communio hierarchia» n'est pas la même dans le presbyterium et dans le collège épiscopal.

71. «En tant qu'émergence technico-institutionnelle de la *communio*, la synodalité peut investir analogiquement («suo modo et pro sua parte») l'exercice de la coresponsabilité laïque» («Sinodalità», cité n. 21, p. 1491).

72. Plutôt qu'une «émergence technico-institutionnelle de la communion».

faculté d'accéder à Dieu et de l'appeler Père avec une audace confiante — c'est la *parrhèsia* —. Tel est le pouvoir décisif, celui dans lequel s'origine tout autre. Pour cette raison nul ne peut commander à un chrétien au nom du Christ, s'il n'est lui-même baptisé. Aussi le pouvoir accordé par l'Esprit aux pasteurs est-il tout entier ordonné à ce pouvoir de devenir enfant de Dieu. Il ne crée dès lors aucune dialectique entre un inférieur et un supérieur, mais seulement un humble dévouement aux frères et une obéissance confiante parce que filiale, c'est-à-dire libre[73].

Telle est la relation entre collégialité épiscopale et communion des fidèles. Par la grâce baptismale et les dons de l'Esprit, les fidèles participent à la sainteté de Dieu avec leurs pasteurs et vivent ainsi dans la communion. La collégialité épiscopale et presbytérale se met tout entière au service d'une telle communion et pour la servir elle porte en elle la forme de la communion[74]. À une telle responsabilité, évêques et prêtres ne peuvent pas se soustraire. Les modalités selon lesquelles ils l'exerceront varieront selon les lieux et les temps, selon les personnes et les nécessités pastorales et aussi selon les normes du droit[75]. Il est laissé à la liberté, c'est-à-dire à la mission et la générosité, des fidèles laïcs de répondre aux appels de leurs pasteurs[76] à moins que le droit ne les y oblige[77].

Sur la base de l'analogie que nous avons discernée, on peut appuyer la capacité et dès lors le droit de tous les fidèles de participer au synode de leur Église particulière. Si l'on appelle synodalité cette capacité, la synodalité propose une expression du sacerdoce personnel.

Il convient de parler dans ce contexte du *sensus fidei* et du *consensus fidelium*. Le *sensus fidei* concerne, on le sait, la foi et les mœurs, selon la tradition judéo-chrétienne qui unit foi et mœurs. En tout temps et en tout lieu, l'évêque doit se laisser éclairer par le *sensus fidei* et à son tour l'éclairer[78]. Ce double devoir l'oblige particulièrement lors du synode. Il comporte aussi, selon des modalités qu'on ne peut prescrire, celui de «consulter les fidèles en matière de

73. On a ainsi, je crois, posé le fondement d'une analogie entre sacerdoce commun et sacerdoce ministériel et écarté un faux semblant d'analogie, qui serait en fait une dialectique entre inférieur et supérieur. Cette analogie vraie s'exprime dans une dialectique d'humble dévouement et d'obéissance confiante.

74. Cf. J.M. LUSTIGER, *Pour «un nouvel âge de l'histoire humaine»*, dans *NRT* 107 (1985) 801-813.

75. Cf. *CIC* 460-468 sur le synode diocésain.

76. Je m'inspire ici librement d'E. CORECCO, «Sinodalità», cité n. 21, p. 1492.

77. P.ex. *CIC* 463 § 5.

78. Comme p.ex. le Cardinal J. Mercier l'avait fait vers 1906 en adressant à ses diocésains une lettre sur le modernisme, alors, commençait-il par dire, qu'ils n'en étaient pas atteints grâce à l'Université catholique de Louvain.

doctrine»[79]. Il s'agit de reconnaître la foi de l'Église, laquelle ne peut se tromper (c'est, selon *LG*, 12, l'*infallibilitas in credendo*)[80]. Pour autant, le *consensus fidelium* indique quel est le *sensus fidei*. Ces réalités de foi sont certaines. Elle sont cependant d'un usage délicat, qui demande du tact et du discernement.

Le droit d'être consulté sur le nouvel évêque appartient-il à la synodalité des fidèles? Je le crois. La tradition le montre. L'enseignement du Concile y pousse[81]. On se gardera toutefois d'en tirer un droit à être électeur.

Pour conclure, revenons à l'essentiel. La fin de la collégialité, c'est, avec le pouvoir de devenir enfant de Dieu, la fraternité. Fraternité de ceux qui personnifient les communautés parce qu'ils les représentent, le collège des évêques exprime la fraternité chrétienne, sans l'épuiser[82].

> Le danger subsiste... quelque peu, nous avertissait vers 1970 J. Ratzinger, qu'on n'en reste à la structure déjà durcie du V^e^ siècle, au lieu de suivre le chemin jusqu'au bout et, derrière le *collegium episcoporum* déjà fermé et juridiquement fixé, de découvrir la fraternité de toute l'Église comme le fondement porteur de l'ensemble. La collégialité ne peut développer toute sa fécondité pastorale que lorsqu'elle apparaît rattachée à la donnée foncière de ceux qui, à partir du «Premier né du Père, sont devenus mutuellement

79. J.H. NEWMAN, *On consulting the Faithfull in Matters of Doctrine* dans *The Rambler*, 1859 (Nouvelle édition, New York, 1961); cf. L. BOUYER, *L'Église de Dieu...*, cité n. 67, p. 140-143. En concluant son article sur ce sujet, J.H. WALGRAVE, *La consultation des fidèles selon Newman*, dans *Concilium* 200 (1985) 43, demande: «La position de Newman est-elle encore valable et praticable?» Si on la comprend à l'intérieur de l'idée newmanienne de tradition prophétique et de tradition épiscopale, interprétée à la lumière de *LG*, 12, sa validité me paraît certaine. La pratique demande du discernement.

80. Cf. G. PHILIPS, *L'Église et son mystère...*, cité n. 7, I, p. 170. On pourrait peut-être regretter avec H. M. LEGRAND que «faute de pneumatologie conséquente, le ch. III de *Lumen Gentium* ne pose même pas la question de l'articulation entre épiscopat et peuple de Dieu: cela handicape tout traitement de la relation entre les évêques et les divers conseils et entraîne le caractère généralement facultatif de l'ensemble de ces conseils» («Le développement des Églises sujets», dans *Les Églises après Vatican II...*, cité n. 18, p. 158). Mais on observera alors, à la suite de Philips, que *Lumen gentium* articule peuple de Dieu et évêque au chapitre II et particulièrement en ce n° 12. Le jugement sur le chapitre III peut être dès lors adouci, surtout si l'on se souvient du *Rapport final du Synode de 1985*, II C 2, dans *DC* 83 (1986) 39-40. Enfin, rien ne permet de dire qu'une pneumatologie conséquente entraînerait le caractère non facultatif des conseils.

81. G. ALBERIGO, «Institutions...», cité n. 18, p. 270, n. 17, a raison sur le fond quand il écrit: «Je ne vois pas comment la détermination conciliaire de la sacramentalité de l'épiscopat peut recevoir une réalisation effective dans l'Église sans que le choix des évêques retrouve des moments forts communautaires.»

82. Cf. *ibid.*, p. 261.

frères»[83]. D'une telle fraternité, le Collège apostolique portait en lui la forme, puisqu'il anticipait l'unité eschatologique du Peuple de Dieu et «représentait une unité du ministère hiérarchique et de la communauté»[84].

B-5000 Namur Georges CHANTRAINE, S.J.
Rue J. Grafé, 4/1

Sommaire. — Pour répondre à la question: «la synodalité est-elle expression du sacerdoce commun et du sacerdoce ministériel?», on procède en deux temps: 1. Qu'est-ce qui unit et différencie le sacerdoce commun et le sacerdoce ministériel? 2. Qu'est-ce que la synodalité? Qu'est-ce d'abord que la collégialité? En quoi se distinguent-elles l'une de l'autre? L'étude permet d'observer un certain glissement de sens du terme collégialité à partir de 1970, et elle amène à réfléchir sur ce qui rend un acte collégial.

ANNEXE

La distinction entre Église particulière et Église locale, présentée par H. de Lubac comme une suggestion, me paraît pénétrante en expliquant à fond les textes de Vatican II. Elle s'origine dans l'idée de mission, qui est un autre nom de l'Église. G. GHIRLANDA, «L'Église universelle, particulière et locale au Concile Vatican II et dans le nouveau Code de droit canonique», dans *Vatican II. Bilan et perspectives*, édit. R. LATOURELLE, Paris, Cerf, 1988, II, p. 263-297, a perçu lui aussi une distinction entre Église locale et Église particulière. Une telle distinction se base, nous l'avons dit plus haut, sur le vocabulaire de Vatican II et a été adoptée par le nouveau Code. Non sans raison: E. CORECCO, «Aspetti...», cité n. 43, p. 386, a noté «la radicale relativisation du principe de la territorialité, exclu de la définition théologique de l'Église particulière et de la paroisse (can. 368-369, 374, § 1, 515, § 1, 518)». C'était déjà l'idée du Concile. C'est encore celle de la Commission théologique internationale sur quelques aspects de l'Église (n. 5, 1, «Les distinctions nécessaires», dans *DC* 83 [1986] 64).

Néanmoins, une telle distinction paraît être laissée de côté ou incomprise par plusieurs théologiens, faute le plus souvent d'une attention assez soutenue accordée aux textes conciliaires.

Dans son article déjà cité de 1972 (cf. n. 33), H. M. LEGRAND emploie indifféremment les deux adjectifs particulier et local; curieusement, il écrit même: «dans le n° 11 de *Christus Dominus*, Vatican II a donné une définition de l'Église locale» (53), là où le décret parle de l'Église particulière. De même, il définit l'Église locale comme l'Église diocésaine, toujours selon *CD*, 11 et l'Église particulière comme un regroupement de plusieurs Églises locales (cf. «Le développement d'Églises sujets. Une requête

83. *Le nouveau peuple...*, cité n. 15, p. 112.
84. *Ibid.*, p. 103.

de Vatican II. Fondements théologiques et réflexions institutionnelles», dans *Les Églises après Vatican II...*, cité n. 18, p. 158). Dans ces contributions, il semble ignorer la réflexion d'H. de Lubac; il ne tient pas compte de la terminologie de Vatican II et pour autant se distancie de sa pensée.

De son côté, H. MÜLLER, «La conférence épiscopale...», cité n. 63, p. 155-177 lit *LG*, 23, en distinguant une communion d'Églises locales, que forment les patriarcats et une autorité ecclésiale, attribuée aux conférences épiscopales (p. 158). Ce n'est pas faux, mais cette analyse ne rend pas compte de la structure du texte. Celui-ci se divise en deux parties, la seconde commençant avec «La divine Providence». La première partie traite de l'intériorité réciproque des Églises particulières avec les obligations qu'elle comporte. La seconde traite d'un autre type de relations, caractéristique des patriarcats et des conférences épiscopales. Cette seconde partie se divise elle-même en deux sections, jointes par «Simili ratione». En raison de l'inculturation — ce qu'H. de Lubac appellerait la mission dans son mouvement centrifuge —, Müller structure l'Église à trois niveaux: Église locale, regroupement d'Églises locales, Église universelle (p. 160). Du point de vue descriptif ou matériel, c'est exact. Mais rien n'est dit par là de ce qui constitue (formellement) une Église locale et dès lors de ce qui peut l'unir à d'autres.

Malgré les clarifications apportées par H. de Lubac sur la terminologie conciliaire, malgré les choix opérés par le Code, le Père Y. CONGAR estime le vocabulaire du Concile «hésitant, pas fixe. Je me rallierai, dit-il dans *Le Concile de Vatican II. Son Église. Peuple de Dieu et corps du Christ*, Paris, Beauchesne, 1984, p. 178, à l'inverse de ce qu'avaient patronné le P. H. DE LUBAC, *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, Paris, 1971, et le cardinal Baggio (le 5 octobre 1974), aux propositions de J.M. DE LACHAGA, *Église particulière et minorités ethniques. Jalons pour l'évangélisation des peuples minoritaires*, Paris, Centurion, 1978.» Le P. CONGAR avait expliqué les raisons de son choix dans *RSPT* 63 (1979) 283-284. Elles ne me semblent faire droit entièrement ni au texte de Vatican II ni aux explications du P. de Lubac. Analysant *LG*, 23, exactement comme nous venons de le faire, il voit en effet que la Constitution reconnaît «une certaine valeur au principe territorial» (*Bulletin d'ecclésiologie*, dans *RSPT* 70 [1986] 635); il conviendrait dès lors qu'il parle d'Église locale à propos de groupements d'Églises dont s'occupent les conférences épiscopales. D'autre part, sans discuter le bien-fondé des analyses d'H. de Lubac, il accepte l'inversion de vocabulaire proposée par Lachaga, mais il n'en admet pas certaines conséquences: une Église personnelle pour les minorités dispersées dans le monde et son refus d'une Église des ouvriers, considérés comme «peuples sociologiques». Tout cela est bien confus.

Outre une analyse trop rapide des textes conciliaires, le problème me paraît être chez ces théologiens de différencier et d'articuler, d'une part, général et particulier et, de l'autre, singulier et universel. Le Concile, pour une part, ne facilite pas la formulation d'un tel rapport, car, en raison d'un vocabulaire qu'il reçoit, je suppose, il parle de particulier pour désigner une réalité singulière et de local pour désigner une réalité particulière. On voit encore apparaître clairement cette difficulté de pensée chez G. ALBERIGO. Nous l'avons signalée à la note 18. Nous la remarquons à

nouveau dans la manière dont il lit *Les Églises particulières dans l'Église universelle* de H. DE LUBAC: il y voit l'«expression des craintes qu'un engagement pour les Églises locales puisse appauvrir ou menacer l'Église universelle» (p. 273). D'avance le P. DE LUBAC avait répondu à cette critique. Dans la préface pour l'édition allemande de ce livre, parue en 1974, il écrivait en effet: «Un ami m'a suggéré qu'après avoir montré dans un petit livre récent *Les Églises particulières dans l'Église universelle,* je ferais bien de montrer, dans un livre parallèle, ou plutôt symétrique, *L'Église universelle dans les Églises particulières.* Je n'ai pu que lui répondre que c'était chose faite. S'il voulait bien lire le premier ouvrage, il y trouverait du même coup le second.» (*Mémoire sur l'occasion de mes écrits,* Namur, Culture et Vérité, 1989, p. 136). Semblablement, l'idée qui donne le titre de l'ouvrage de J.M.R. TILLARD, *Église d'Églises,* se comprend si l'on aperçoit cette même difficulté de penser singulier et universel en soi et la tendance à penser ce binôme sur le modèle du particulier et du général (cf. n. 35). Le rapport entre Églises particulières et Église universelle, tel qu'H. de Lubac le fait comprendre, évite un pareil emboîtement de formes.

À un autre niveau de réflexion, on devine une difficulté analogue chez J. ZIZIOULAS, *L'être ecclésial,* Genève, Labor et Fides, 1981; il y définit l'être ecclésial comme hypostase de communion, donnée par l'Eucharistie à l'Église locale. Mais quelle est la relation entre nature et hypostase et entre Église locale (ou mieux particulière) et universelle chez cet auteur?

Enfin, le rapport entre Églises particulières et Église universelle me paraît impliquer une métaphysique de l'être comprenant l'analogie et une théologie de la Trinité, car, sans une doctrine de l'analogie de l'être, on n'évite pas de penser l'universel comme général et le singulier comme particulier, et on ne peut penser ce qui est propre au singulier de chaque Église et à l'universalité de l'Église qu'à l'aide du terme catholique; or celui-ci s'origine dans le mystère trinitaire et tire de lui son contenu.