NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

115 N° 3 1993

L'Église comprise comme communion

Pierre EYT ((Mgr))

p. 321 - 334

https://www.nrt.be/es/articulos/l-eglise-comprise-comme-communion-150

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

« L'Église comprise comme communion »

La Lettre de la Congrégation pour la Doctrine de la foi *Aux évêques de l'Église catholique sur certains aspects de l'Église comprise comme communion*, (28.5.1992)[1] est un document succinct (19 p.). Elle n'aborde pas moins l'une des questions fondamentales de l'ecclésiologie catholique : la compréhension du « concept » de communion. Ce texte visant à l'éclaircissement de quelques difficultés présentes dans le champ de la recherche théologique ou de la vie des communautés précise des éléments de doctrine qui « doivent être pris comme points d'appui obligés ». « Y compris », est-il spécifié, « dans le travail souhaité d'approfondissement théologique » (2).

L'effort de discernement auquel se livre le bref document nous entraîne dans cinq directions qui sont autant de chapitres : une perspective méthodologique, le rapport entre Église universelle et Églises particulières, l'Eucharistie et l'épiscopat, la relation entre unité et diversité dans l'Église, l'œcuménisme. Tout en suivant le plan de la *Lettre* et en rendant compte de son développement d'ensemble, nous accentuerons notre effort d'analyse sur ce qui nous paraît ressortir plus nettement à l'ecclésiologie fondamentale du texte.

La *Lettre aux évêques* se place délibérément dans le sillage du Concile Vatican II et se présente plus spécialement comme un commentaire de *Lumen gentium* avec près de cinquante renvois au texte de la Constitution dogmatique sur l'Église. En outre, d'autres documents abondamment cités, tels les Décrets sur la charge pastorale des évêques ou encore sur l'œcuménisme, montrent l'influence conciliaire. Dans la dynamique de ces références, il semble que, sur plusieurs points sensibles, le Concile soit précisé et développé. En revanche peu de documents postconciliaires, pontificaux ou synodaux, figurent dans la *Lettre*. Le Synode extraordinaire de 1985 est cité deux fois, le Synode de 1987 une fois par l'Exhortation apostolique *Christifideles laici*, le Synode de 1974 une fois par l'Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi*. La conclusion fait intervenir une référence à l'Encyclique *Redemptoris Mater* de Jean-Paul II (1967).

---

1. Roma, Libr. Ed. Vaticana ; *DC* 89 (1992) 729-733. Nous indiquons entre **parenthèses le numéro des paragraphes de la *Lettre aux évêques*.**

Par contre, on remarquera les emprunts nombreux et décisifs à deux discours du Saint-Père : aux évêques des États-Unis d'Amérique (16.9.1987) et à la Curie romaine (20.12.1990). Ce sont essentiellement ces deux apports qui, à première vue, donnent à la *Lettre aux évêques* son élément de nouveauté, constituant par là même le motif des discussions qu'elle peut susciter.

Cependant, en se livrant à un examen plus approfondi de ce texte, on découvre aisément qu'il assume en les synthétisant des travaux antérieurs, collectifs ou individuels, parfois passés inaperçus. La *Lettre aux évêques* se réfère explicitement aux *Themata selecta de ecclesiologia*, publiés en 1985 par la Commission théologique internationale, ainsi qu'à *Unité et diversité dans l'Église*, rapport de la Commission biblique pontificale, publié en 1989.

Toutefois, nous ne surprendrons personne en soulignant que parmi les sources de la *Lettre aux évêques* on trouve les travaux récents ou d'autres plus anciens du Cardinal Ratzinger lui-même. Nous avons en effet relevé une thématique prémonitoire, tant pour les deux discours déjà cités du Pape Jean-Paul II que pour la *Lettre* proprement dite, dans deux publications au moins du Cardinal. Il s'agit de son commentaire du rapport de la Commission internationale anglicane-catholique (ARCIC I, 1982), commentaire paru en anglais dans *Insight*, en mars 1983, et publié en français sous le titre *Le dialogue anglican-catholique : problèmes et espoirs*[2]. Nous pouvons y adjoindre le chapitre III de l'ouvrage *Zur Gemeinschaft gerufen*, édité en 1991. La phrase du Cardinal qui, dans l'article de *Insight*, avait davantage provoqué de discussions est au cœur de notre propos : « L'Église universelle n'est pas simplement une amplification extérieure, qui n'ajoute rien à la nature même de l'Église dans les Églises locales, mais elle fait partie de cette nature même.»

Le « concept » de communion

La *Lettre aux évêques* présente d'abord un réel intérêt par la méthodologie qu'elle développe. En effet, pour parler de communion, elle emploie exclusivement le terme de « concept ». Le présent document semble considérer que « communion » ne relève pas directement de la série des « figures » ou « images » évoquées par *Lumen gentium*, 6 pour caractériser la façon dont l'Écriture de l'Ancien et du Nouveau Testament peut parler de l'Église. Dans la *Lettre*, c'est précisément « communion » comme concept qui présente une particulière convenance pour exprimer l'intimité du Mystère de

2. *DC* 81 (1984) 854-862.

l'Église. À ce titre, « communion » devient une clé de lecture ou d'interprétation ecclésiologique (1, 3).

Ce concept, conformément aux règles générales de l'herméneutique, ne peut être ni univoque, ni exhaustif, ni inconditionnellement pertinent. La *Lettre* observe donc qu'il n'est pas univoque (3), qu'il peut donc être employé dans un sens analogique (8). Ce qui légitime, par exemple, des expressions telles que « communion d'Églises », ou encore que l'on puisse parler, à propos des autres Églises et communautés chrétiennes et de l'Église catholique, d'« une certaine communion bien qu'imparfaite » (17).

L'équivocité du concept de communion implique la possibilité d'emplois insatisfaisants, conduisant à une compréhension insuffisante ou à une conception affaiblie de l'Église, ou encore à un appauvrissement. Le jeu de ce concept ne peut s'affranchir de certaines règles. La *Lettre* en rappelle quelques-unes. Il doit être compris à l'intérieur de l'enseignement biblique et patristique. La communion devra donc toujours connaître une dimension verticale (communion avec Dieu) et une dimension horizontale (communion entre les hommes). « La communion est un don de Dieu, fruit de l'initiative divine » (3).

Le concept de communion doit être en mesure d'exprimer la nature sacramentelle de l'Église et l'unité spécifique des fidèles du Christ constituant un même corps. Il est essentiel de noter que ce corps est doté par le Seigneur lui-même des moyens permettant son union visible et sociale (3). La nature sacramentelle de l'Église peut être exprimée par le concept de communion si celle-ci met bien en lumière le rapport vital entre la communion de l'homme avec Dieu et la communion des hommes entre eux. Le nouveau rapport avec Dieu établi dans le Christ et communiqué par ses sacrements entraîne un nouveau rapport entre les hommes (3). Ce nouveau rapport entre les hommes est toujours traversé par le rapport avec Dieu, établi dans le Christ et communiqué par les sacrements, particulièrement le baptême et l'Eucharistie. En eux est vécu le rapport entre les éléments invisibles et les éléments visibles de la communion ecclésiale (4).

L'Eucharistie est au centre de la *Lettre*. Le concept de communion s'applique non seulement aux effets du sacrement eucharistique mais en décrit l'essence même. Ce qui peut être dit en termes ecclésiologiques, comme le fait la *Lettre* : « L'Eucharistie est le lieu où l'Église s'exprime de manière permanente dans sa forme la plus essentielle : présente en tout lieu et cependant seulement *une*, comme

le Christ est *un* » (5). Ces considérations préliminaires préparent le lecteur au chapitre sur le rapport entre Église universelle et Églises particulières ; mais cette relation même nous fera revenir vers l'Eucharistie. « L'Eucharistie, en effet, rend impossible toute autonomie de l'Église particulière » (11).

« Ecclesiae in et ex Ecclesia » : les Églises particulières existant dans et à partir de l'Église universelle

La première phrase du chapitre II de la *Lettre* en exprime d'emblée la perspective d'ensemble : « L'Église du Christ, proclamée une, sainte, catholique et apostolique dans le Symbole, est l'Église universelle, c'est-à-dire la communauté universelle des disciples du Seigneur, qui devient présente et agissante dans la particularité et la diversité des personnes, des groupes et des lieux » (7). L'idée principale de la *Lettre* est annoncée, idée selon laquelle l'Église universelle ne peut être le résultat de la communion des Églises particulières, puisqu'elle est, à l'inverse, une réalité préalable à toute Église particulière singulière. Bien qu'elle soit succincte et, en tel endroit, schématique, la *Lettre* développe plusieurs lignes d'argumentation, voulant se situer avec nuances à côté d'ecclésiologies d'un autre type. S'il lui arrive de parler d'erreur, comme au paragraphe 11 à propos de « l'Église qui naîtrait de la base », elle souligne plutôt (formules minimisantes) les risques de compréhension insuffisante du concept de communion ou encore son affaiblissement (8). À cet égard, il ne sera pas sans intérêt de comparer la *Lettre* de la Congrégation pour la Doctrine de la foi aux conclusions du Comité mixte catholique-orthodoxe en France (11.1.1991), portant précisément sur le thème « La primauté romaine dans la communion des Églises »[3]. Sans forcer les perspectives de l'un et de l'autre document, nous sommes là en présence de deux démarches ecclésiologiques. La différence de situation des textes ne peut pas tout expliquer du contraste de ces deux cheminements.

Plusieurs approches convergent pour souligner que la relation « Église universelle-Églises particulières » constitue un rapport particulier d'intériorité réciproque. Le document veut expliciter ce rapport en précisant le sens de l'*intériorité* de la relation et en soulignant d'une manière déterminée que l'Église universelle est, « dans son mystère essentiel, une réalité *préalable* à toute Église particulière singulière » (cf. 9).

---

3. Paris, Éd. du Cerf, 1991, p. 113-125.

Une première approche de notre question s'alimente à une brève illustration biblique et historique. Le Nouveau Testament recourt au substantif « Église » pour identifier tantôt les communautés locales et tantôt l'Église universelle. Cette recherche, comme elle est conduite ici, n'est guère probante. Comme l'a déjà montré notamment l'article « Église » de K.L. Schmidt dans le *Dictionnaire théologique du Nouveau Testament*[4], l'examen formel de l'emploi du terme *ekklêsia* dans le Nouveau Testament ne permet pas de trancher sur le mode exégétique le débat qui occupe ce chapitre. *Ekklêsia* apparaît dans le Nouveau Testament au singulier et au pluriel ; depuis le XVI[e] siècle, *ekklêsia* a été traduit, dans certains cas, par « communauté » (*Gemeinde*) : on ne voit pas toujours clairement s'il s'agit de l'Église universelle ou des Églises locales, d'une Église en un lieu ou en plusieurs. La dialectique Église universelle–Églises locales semble en tout cas échapper à la formalisation expresse des auteurs des livres du Nouveau Testament.

Pourtant, on aurait tort de s'en tenir à cette seule enquête. La *Lettre* peut arguer, avec plus de chance d'être convaincante, que « l'Église se manifeste le jour de la Pentecôte dans la communauté des cent vingt disciples réunis autour de Marie et des douze Apôtres, représentants de l'unique Église et futurs fondateurs des Églises locales, qui ont une mission tournée vers le monde : dès ce moment, l'Église parle toutes les langues. » Dans ce cas, il s'agit bien de l'Église universelle. La référence à Actes 2, 1 est accompagnée en note par une citation de saint Irénée (*Adv. haer.* III, 17, 2), qui illustre bien le fait que l'Église manifeste son universalité dès son origine (9). Elle vit une tension qui appartient à son essence même et qui la pousse toujours vers ceux qui ne connaissent pas encore le Christ. Le caractère missionnaire, dynamique et itinérant de l'Église nous fait découvrir celle-ci comme « ouverte de manière permanente », « pour annoncer et témoigner, actualiser et diffuser le mystère de communion qui la constitue : rassembler tout et tous dans le Christ... » (4).

De ces réflexions liées à l'enracinement biblique et patristique du concept de communion, la *Lettre* peut inférer que, « dans son mystère essentiel, l'Église est une réalité ontologiquement et chronologiquement préalable à toute Église particulière singulière » (9). L'utilisation de la note d'ontologie est surprenante. Sans doute, l'auteur a-t-il voulu signifier que la précédence « historique » a un fondement qui, au-delà même des époques humaines de l'histoire du

4. K.L. SCHMIDT, art. *kaleô*, dans *TWNT*, t. III, 1938, p. 502-539.

salut, s'enracine dans le projet éternel de Dieu, se développant après la création du monde et de l'homme pour parvenir à la consommation dans la gloire qui doit transfigurer le Cosmos tout entier.

L'Église universelle, l'Eucharistie, l'épiscopat

C'est cependant à travers l'analyse de l'Eucharistie et du ministère épiscopal que sera plus explicitement dévoilé le rapport dialectique d'intériorité entre Église universelle et Églises particulières.

En effet, en se fondant sur l'Eucharistie, sur la totalité et l'intégralité du Corps unique du Christ qui s'y livre, la *Lettre* peut souligner que « c'est précisément l'Eucharistie qui rend impossible toute autonomie de l'Église particulière » (11). L'Eucharistie est toujours celle de toute l'Église, de l'Église universelle, en fonction même du don total du Christ, qui y est célébré et accueilli : sa propre Personne comme Tête du Corps et Époux de l'Épouse. L'Eucharistie a beau être célébrée dans une communauté particulière, exprimer les attentes et les désirs propres de celle-ci, emprunter à sa culture particulière, elle offre la communauté au Christ, qui la dépasse, et, au-delà de tout désir, la comble (11).

S'il y a lieu d'insister sur la portée d'une ecclésiologie eucharistique, celle-ci ne doit pas nous conduire à conclure à la *priorité* de l'Église assemblée en un lieu sur toute autre réalité ecclésiale (11). Cette Église « locale » est certes dotée de tous les biens qui accompagnent le don et la présence du Seigneur, mais non pas à cause de sa particularité ou à partir d'elle. On ne peut donc dire de l'Église particulière qu'elle constitue « un sujet en lui-même complet » dans sa particularité même. Bien plutôt, c'est parce que l'Église particulière est formée « à l'image de l'Église universelle » que dans chaque Église particulière « est vraiment présente et agissante l'Église du Christ, une, sainte, catholique et apostolique » (7; 9).

Nous parvenons à de semblables conclusions en nous attachant à l'épiscopat. L'évêque en effet est le signe sacramentel de la convocation, de l'existence et de la mission d'une Église particulière. L'évêque est principe et fondement visible de l'Église particulière confiée à son ministère pastoral (13).

Mais l'évêque seul n'a pas d'existence. Sa fonction s'absorberait-elle dans le service de l'Église qui lui est confiée, il resterait à comprendre encore qui lui confie cette Église. En ce sens, l'évêque renvoie toujours au Collège dont il est membre et au Pontife romain, auquel ce Collège est associé et subordonné *(cum Petro et sub Petro)*. Quand elle dit que l'Église particulière est constituée « à

l'image de l'Église universelle », la *Lettre* souligne bien que la constitution de l'Église particulière à l'image de l'Église universelle (formulation restée jusqu'ici sans explication très sûre) peut recevoir une lumière précise. Il importe que, dans l'Église particulière, « soit présente... comme élément propre l'autorité suprême de l'Église, c'est-à-dire le Collège épiscopal *avec* le Pontife romain son chef et jamais *en dehors* de ce chef » (13). Le primat de l'évêque de Rome et le Collège épiscopal sont des éléments propres et spécifiques à l'Église universelle, qui sont aussi intérieurs à toute Église particulière. Comme ils ne peuvent provenir directement de la particularité des Églises particulières, celles-ci les reçoivent de l'Église universelle, à l'image de laquelle elles sont formées (13).

C'est pourquoi on peut dire tout autant *Ecclesia in et ex Ecclesiis* (*LG* 23) que *Ecclesiae in et ex Ecclesia*, les Églises particulières dans et à partir de l'Église universelle (9). « C'est à partir d'elle et en elle que les Églises particulières ont leur ecclésialité », avait dit le Pape Jean-Paul II, dans son discours à la Curie du 20 décembre 1990. Les termes mêmes exprimés par le Saint-Père se retrouvent dans la *Lettre*. « D'une part, l'Église universelle trouve son existence concrète en chaque Église particulière, où elle est présente et à l'œuvre et, d'autre part, l'Église particulière n'épuise pas la totalité du mystère de l'Église, étant donné que certains de ses éléments constitutifs ne peuvent être déduits d'une pure analyse de l'Église particulière elle-même. Ces éléments sont la fonction du Successeur de Pierre et le Collège épiscopal lui-même[5].»

« À l'image de l'Église universelle »

Il est important de s'attacher encore à l'explicitation de la formule conciliaire : « les Églises particulières sont formées à l'image de l'Église universelle : c'est en elles et à partir d'elles qu'existe l'Église catholique une et unique» (LG 23). Cette phrase de Lumen gentium, souvent citée hors de son contexte, est empruntée à l'un des paragraphes du chapitre III : « La constitution hiérarchique de l'Église et spécialement l'épiscopat » ; ce paragraphe vise les relations à l'intérieur du Collège épiscopal et montre les principes de la coresponsabilité différenciée des évêques, comme personnes et comme Collège, et du pape pour le gouvernement de l'Église, l'annonce missionnaire de l'Évangile et la coopération mutuelle. Le quatrième alinéa du

5. JEAN-PAUL II, *Discours aux Cardinaux et à la Curie romaine* (20.12.1990), dans *DC* 88 (1991) 104 (n° 9).

paragraphe évoque l'existence des Patriarcats et, pour la première fois, cite les Conférences épiscopales.

C'est donc dans un contexte nettement institutionnel qu'apparaît la formule que nous examinons. « Formées à l'image de l'Église universelle » précise, pour ces Églises particulières, la nature propre de leur autonomie et leur rapport au ministère du pape. Ce rapport ne peut être « extérieur » ou relever seulement d'une compétence globale qui n'atteindrait l'Église particulière qu'à travers des médiations, notamment celle de l'évêque de cette Église. La *Lettre* souligne bien que « le primat de l'évêque de Rome et le Collège épiscopal sont des éléments propres à l'Église universelle... bien qu'intérieurs à toute Église particulière » (13).

Sans doute pour suivre plus littéralement l'enseignement de Jean-Paul II aux évêques américains (16.9.1987), le développement de la *Lettre* en son n° 13 ne porte plus que sur le ministère du Successeur de Pierre (le Collège épiscopal est passé sous silence). Le pape précise donc que « son ministère (doit être vu) non seulement comme un service global, atteignant chaque Église particulière *de l'extérieur*, mais comme appartenant déjà à l'essence de toute Église particulière, de l'intérieur » (13)[6]. Tel est le fruit de l'intériorité de la relation entre l'Église universelle et les Églises particulières : donner au pape un pouvoir *véritablement épiscopal*, suprême, plénier, universel et immédiat, sur les pasteurs comme sur les autres fidèles (13). Le Décret conciliaire sur « la charge pastorale des évêques » est parfaitement clair à ce sujet. « Le pape est le pasteur de tous les fidèles, envoyé pour assurer le bien commun de l'Église universelle et le bien de chacune des Églises; il possède sur toutes les Églises la primauté du pouvoir ordinaire[7]. »

Le pouvoir du Pontife romain est « véritablement épiscopal » et donc immédiat. La *Lettre* renvoie ici à la Constitution *Pastor aeternus* du I^er^ Concile du Vatican.

La conséquence de cette présence du ministère du Successeur de Pierre *à l'intérieur* de chaque Église particulière se traduit dans la forme d'*appartenance* du fidèle à l'Église. Par le baptême, l'entrée, l'insertion et la vie du fidèle se réalisent *dans* une Église particulière. Ceci ne peut pas toutefois signifier que le fidèle appartiendrait d'une façon immédiate à l'Église particulière et médiate seulement à

---

6. *La rencontre avec les évêques des États-Unis.* Réponse de JEAN-PAUL II, dans *DC* 84 (1987) 964.

7. ***Décret sur la charge pastorale des évêques*, 2. Il est surprenant de noter que cette référence ne figure pas à la n. 59, où elle aurait eu sa place.**

l'Église universelle, comme conséquence de l'appartenance préalable à l'Église particulière. C'est d'une manière immédiate que le fidèle appartient à l'Église universelle. Personne en effet ne peut se considérer étranger dans l'Église : « Celui qui appartient à une Église particulière appartient à toutes les Églises... ; l'appartenance à la communion... n'est jamais purement particulière, elle est toujours universelle par sa nature » (10).

« Unilatéralité ecclésiologique »

La *Lettre* souligne le bien-fondé de plusieurs expressions retenues par la recherche théologique récente : elle montre également les risques que comporterait une interprétation unilatérale de ces formules.

Ainsi en est-il des termes « communion d'Églises », qui consacrent un usage analogique du concept de communion. Celui-ci s'étend à l'union des Églises particulières et pourrait même en venir à exprimer l'Église universelle. La « communion des Églises » ainsi entendue supposerait que « toute Église particulière serait un sujet en lui-même complet » et que l'Église universelle résulterait d'une reconnaissance réciproque des Églises particulières. Nous avons là un cas « d'unilatéralité ecclésiologique », qui se manifeste dès que l'on souligne la complétude de l'Église particulière à partir même de sa particularité. L'histoire apporte bien des exemples de cet appauvrissement[8].

Tout en sachant que l'image du tout et des parties n'exprime pas de manière parfaitement adéquate le rapport de l'Église universelle et des Églises particulières, il y a donc lieu d'accepter la formule : les Églises particulières sont comme « des parties de l'unique Église du Christ » (9). Cette terminologie, le Concile lui-même l'a d'ailleurs retenue en définissant chaque Église particulière comme « une portion du peuple de Dieu confiée à un évêque pour qu'avec l'aide de son presbyterium, il en soit le pasteur »[9]. Mais une représentation formalisée sur les termes de « partie » ou de « portion » pourrait conduire à ne voir dans l'Église universelle que la somme des Églises particulières ou leur fédération, l'Église universelle se présentant alors comme le résultat de leur communion (9). Il importe donc de ne pas se fixer d'une manière absolue sur une terminologie, pas plus celle d'« Église-sujet » que celle d'« Église-partie » ; dans les deux

8. Cf. la référence à J. Meyendorff, dans J. RATZINGER, *Le dialogue anglican-catholique : problèmes et espoirs*, dans *DC* 81 (1984) 858.
9. *Décret sur la charge pastorale des évêques*, 11, 6.

cas, le résultat atteint est le même : il ne respecte pas la nature de « mystère » de l'Église. Celle-ci en effet met en œuvre « un rapport non comparable à celui qui existe entre le tout et les parties dans tout groupe humain » (9, 7).

En outre, la perspective légitime ouverte par l'expression « communion d'Églises » pourrait à son tour s'avérer elle-même erronée, si « l'universelle communion des fidèles dans l'Église » venait à dépendre de la « communion des Églises » (10). Si l'on s'en tenait à cette perspective, la réalité de l'Église universelle, dans laquelle le fidèle est immédiatement inséré par le baptême, ne serait pas respectée.

L'idée de « Corps des Églises » est retenue par la Constitution *Lumen gentium*, 23. Elle génère celle de « Corps des pasteurs » *(ibid.)* ou encore de « Corps des évêques » (avec le Pontife romain) (*LG* 2). À ce Corps des Églises appartient une Tête des Églises, « qui est précisément l'Église de Rome... ; de même l'unité de l'épiscopat comportera l'existence d'un évêque, Tête du Corps ou Collège des évêques, qui est le Pontife romain » (12). Comme on peut le voir par cet exemple, la formule de « communion des Églises » appelle pour un bon usage théologique d'autres expressions qui la complètent et indiquent l'interprétation à retenir.

On parviendra à de semblables conclusions à propos de l'expression « ecclésiologie eucharistique », dont la *Lettre* se félicite qu'elle fasse l'objet aujourd'hui d'une redécouverte (11). Cette formule attire l'attention sur l'Église locale qui, dans l'Eucharistie, exprime la communion sous ses deux aspects, vertical et horizontal, mettant en évidence l'unité du don de Dieu et l'unité de son Église, qui est le Corps du Christ, par l'unité et l'unicité de l'assemblée, de l'autel et de l'évêque. Une ecclésiologie a pu en déduire que l'Église locale était, comme le montre l'Eucharistie qu'elle célèbre, dotée de tous les moyens nécessaires et suffisants à sa vie, à condition pour cette Église de rester ouverte aux autres Églises et de les « reconnaître » comme semblables à elle-même et susceptibles d'être appelées ses sœurs.

Nous l'avons déjà noté, précisément la nature de l'Eucharistie interdit tout développement ecclésiologique dans ce sens. En effet, l'unicité et l'indivisibilité du Corps eucharistique du Seigneur impliquent que l'Église universelle soit reconnue présente de l'intérieur à cette Église particulière, et qu'elle y soit présente notamment par le ministère du Successeur de Pierre (11, 13). « La liturgie exprime de diverses manières cette réalité, en manifestant par exemple que toute

célébration de l'Eucharistie est faite en union non seulement avec l'évêque, mais aussi avec le pape, avec l'ordre épiscopal, avec tout le clergé et le peuple tout entier » (14).

Une question se pose ici : à l'unilatéralité ecclésiologique qu'elle dénonce, la *Lettre* ne substitue-t-elle pas précisément une unilatéralité de sens contraire ? Le caractère succinct du document, la forme parfois schématique de l'argumentation paraissent ne pas donner toute l'ampleur qu'elles mériteraient à d'autres composantes de la théologie catholique de l'Église comme communion. Ainsi, l'insistance sur le ministère du Successeur de Pierre comme élément constitutif interne de l'essence et de la vie des Églises particulières éclipse le rappel complémentaire, qui eût été nécessaire, de la mission des évêques successeurs des Apôtres et pasteurs des Églises particulières. Dans leurs Églises, les évêques, de par la volonté du Seigneur et en fonction de leur consécration sacramentelle, « tiennent d'une façon éminente et visible la place du Christ lui-même, Maître, Pasteur et Pontife, et jouent son rôle » (*LG* 21; 22).

Pour rendre compte de tous les aspects de la doctrine catholique de la communion il aurait fallu souligner dans la *Lettre* les éléments positifs qui mettent en relief l'Église particulière et le ministère épiscopal. En effet, si la *Lettre* décrit avec justesse l'action de l'Église universelle et du ministère du Successeur de Pierre comme intérieure à l'Église particulière, elle ne laisse guère soupçonner la part que de leur côté le ministère épiscopal et celui du presbyterium, pour s'en tenir à eux, prennent à l'existence et à la mission de l'Église particulière. Dans le même sens, on ne souligne peut-être pas suffisamment que l'évêque lui-même dans son Église particulière est directement et personnellement témoin de l'Église universelle. En effet — une réflexion sur l'épiscopat comme sacrement de la communion aurait permis ce développement : « un évêque a pleine autorité comme pasteur d'une Église particulière, parce que — et dans la mesure où — il représente l'Église universelle »[10]. À cet égard, on peut dire que, dans la *Lettre*, la réflexion sur le collège épiscopal a quelque peu obscurci la réflexion sur l'évêque. Les remarques du § 15, 2 sont trop limitées pour permettre d'apprécier l'ampleur de la responsabilité qui incombe à l'évêque pour l'unité de l'Église confiée à son ministère pastoral. À plus forte raison est-il difficile de voir comment tous les fidèles sont appelés à l'« édification et à la sauve-

10. J. RATZINGER, *Le dialogue...*, cité n. 8, 857.

garde de cette unité, qui reçoit de la diversité son caractère de communion ».

Pour aller dans le sens de son argumentation, la *Lettre* aurait pu en appeler plus explicitement à la dialectique du rapport Église-Écriture. En effet, le Cardinal Ratzinger l'a souligné dans l'article qui inspire largement notre document :

> Il y a une priorité de l'Écriture en tant que témoignage et une priorité de l'Église comme milieu vital pour ce témoignage, mais l'Écriture et l'Église sont liées en des rapports toujours réciproques, de sorte que l'on ne peut imaginer l'une sans l'autre. Cette priorité de l'Église par rapport à l'Écriture présuppose évidemment aussi l'existence de l'Église universelle comme réalité concrète et agissante, car seule l'Église entière peut être le lieu de l'Écriture en ce sens. Ainsi la définition des rapports entre une Église particulière et l'Église universelle est-elle à juste titre un des problèmes fondamentaux[11].

Si l'on ne peut accuser la *Lettre* d'unilatéralité ecclésiologique, convenons cependant d'un excès d'insistance sur des aspects plus ou moins passés sous silence — admettons-le — depuis le Concile. Les dimensions de la *Lettre* et certaines des caractéristiques du texte ne permettront sans doute pas de combler pour autant, en sens inverse, les manques qui affectent aujourd'hui, trop souvent encore, les recherches ecclésiologiques catholiques. L'intérêt de ce document, dont il faut souligner l'importance, sera de permettre de nouvelles recherches, de nouvelles investigations, bibliques, patristiques, historiques, canoniques, liturgiques, œcuméniques.

Communion ecclésiale et œcuménisme

Entre autres aspects, le chapitre « Communion ecclésiale et œcuménisme » (V) illustre l'emploi analogique et délicat du concept de communion. En effet, de nombreux liens existent avec les baptisés qui, à nos yeux, ne professent pas intégralement la foi chrétienne ou qui ne gardent pas l'unité de la communion sous le Successeur de Pierre (cf. *LG* 15). Ces liens font apparaître « une certaine communion », sans doute imparfaite, avec les Églises et les communautés chrétiennes non catholiques.

« Cette communion existe spécialement » avec les Églises orientales orthodoxes, qui méritent le titre d'Églises particulières. Les Églises orientales orthodoxes célèbrent validement l'Eucharistie et, par là même, l'Église une, sainte, catholique et apostolique est présente dans ces célébrations. Néanmoins, la communion ecclésiale reste en

11. *Ibid.*, 856.

elles imparfaite et « blessée », car ces Églises particulières ne sont pas dotées, comme d'un « élément constitutif interne » absolument nécessaire, du lien à l'Église universelle, dont le Souverain Pontife est le principe et le fondement visibles (17).

« L'effort œcuménique en vue de la pleine communion dans l'unité de l'Église » devra tenir compte de cette blessure et « d'une blessure plus profonde encore dans les communautés ecclésiales qui n'ont pas maintenu la succession apostolique ni conservé l'Eucharistie valide ». L'Église catholique elle-même souffre de cette tragique situation (17).

La conclusion de ce chapitre, qui constitue aussi, en quelque sorte, le dernier paragraphe de la *Lettre*, a suscité de nombreux commentaires, le plus souvent critiques. En effet, le texte évoque pour la recherche œcuménique « une nouvelle conversion au Seigneur » en précisant qu'elle devrait consister en « la reconnaissance de la permanence du primat de Pierre dans ses successeurs, les évêques de Rome ». À cette reconnaissance serait logiquement lié le vœu « de voir réaliser le ministère de Pierre, tel qu'il est voulu par le Seigneur, comme un service apostolique universel, présent à l'intérieur de toutes les Églises » (18). Le cœur de la *Lettre* est ici rejoint.

Sans doute, ce ministère « présent à l'intérieur de toutes les Églises » pourra-t-il prendre, pour s'exercer, diverses formes institutionnelles, mais la demande de la reconnaissance du ministère de Pierre a toujours été aussi formelle de la part de l'Église catholique[12].

Y a-t-il dans la *Lettre* un accent nouveau et susceptible de contrarier l'effort œcuménique ? Nous croyons que ce document apporte au plan théologique un élément nouveau, si l'on se réfère à la *clarté* de l'exigence portant sur la présence du ministère du Successeur de Pierre *à l'intérieur* de chaque Église particulière. Il y a là désormais une donnée de la théologie catholique, un « point d'appui obligé » (2), précis, plus nettement formulé et pour des motifs explicitement désignés.

Cette nouveauté touchant la formalisation concentre l'attention sur un seul point. Elle pourrait dès lors occulter d'autres aspects de la recherche œcuménique. La reconnaissance du ministère pontifical, pierre de touche de l'ecclésiologie catholique, ne peut former le seul horizon de l'exercice catholique de l'œcuménisme et des exigences d'un dialogue. Le but de la *Lettre* n'était pas d'abord de traiter des questions œcuméniques, mais la comparaison du chapitre V

---

12. *Décret sur l'œcuménisme*, 2, 3.

avec le Décret conciliaire (notamment au n° 4) peut suggérer que l'objet décrit avec chaleur et espérance en 1965 par les Pères de Vatican II devrait désormais se limiter à une unique question ; la solution de celle-ci — la *Lettre* ne le souligne pas suffisamment — connaîtra nécessairement des délais. L'argumentation logique des §§ 17 et 18 de la *Lettre* reste brève. En ce domaine très sensible de la vie des Églises de nombreux groupes œcuméniques attendent des éclaircissements complémentaires.

Dans l'espérance que viennent bientôt ces compléments, reconnaissons qu'avec la *Lettre* nous recevons un guide sûr de discernement dans un champ difficile et controversé de la théologie et de la vie des communautés. Pour l'interprétation du Concile Vatican II, nous pouvons saluer un moment authentiquement créateur, car le concept de communion reçoit un éclairage qui, pour beaucoup de théologiens, s'avérera inédit. De même, bien des questions postconciliaires — celle, par exemple, des Conférences épiscopales — peuvent recevoir une lumière nouvelle en orientant la recherche théologique et l'action pastorale sur des chemins mieux assurés. Cette *Lettre* marque donc une étape importante dans le renouvellement de l'ecclésiologie catholique.

F-33034 Bordeaux Cedex
183, Cours de la Somme

Pierre EYT
Archevêque de Bordeaux

Sommaire. — La Lettre de la Congrégation pour la Doctrine de la foi *Aux évêques de l'Église catholique sur certains aspects de l'Église comprise comme communion* (28.5.1992) aborde l'une des questions fondamentales de l'ecclésiologie catholique. Le concept de communion y est étudié du point de vue de son retentissement à l'intérieur du catholicisme et dans sa portée œcuménique. Le document romain établit le sens de la formule conciliaire : « Les Églises particulières sont formées à l'image de l'Église universelle, c'est en elles et à partir d'elles qu'existe l'Église catholique une et unique » (*LG* 23). Comme y conduit une théologie plénière de l'Eucharistie et de l'épiscopat, la présence du ministère du Successeur de Pierre est, à l'intérieur de chaque Église particulière, un élément constitutif de celle-ci. L'Église universelle précède les Églises particulières. Cette priorité établit la règle de compréhension de la « communion » ecclésiale. Toutefois, la brièveté de la *Lettre* ne permet pas, dans un domaine aussi sensible, de présenter toutes les nuances qui s'imposeraient, notamment en vue du dialogue œcuménique.