

revue
catholique
internationale



communio

L'Église une

L'Église est une parce qu'elle a son origine en Dieu Trinité, mystère d'unité
et de pleine communion.

Pape François (audience du 27 août 2014)

Bien plus qu'une institution, [l'Église] est une vie qui se communique. Sur
tous les enfants de Dieu qu'elle rassemble, elle met le sceau de l'unité.

Henri de Lubac, Méditation sur l'Église, p. 44

De Jésus-Christ et de l'Église, il m'est avis que c'est tout un.

Jeanne d'Arc, (Actes du procès)

Quel étonnant mystère ! Il y a un seul Père de l'univers, un seul Logos de
l'univers et aussi un seul Esprit Saint, partout identique ; il y a aussi une
seule vierge devenue mère, et j'aime l'appeler l'Église.

Clément d'Alexandrie, Pédagogue

L'Église n'est pas tenue dans l'unité par le seul effet d'un gouvernement unifié ou d'une doctrine partagée. Le principe de fond de l'unité est procuré par l'Eucharistie : le Christ venant vers les siens pour se les incorporer dans l'acte même où il s'offre au Père pour eux.

L'Église une

SOMMAIRE

Éditorial

6 Denis Dupont-Fauville : « Une seule chair »

Thème L'Église une

13 Benoît-Dominique de La Soujeole :
L'Église est-elle une personne ?

La personnalité de l'Église peut être saisie soit à partir de son unité mystique avec le Christ (l'unité paulinienne de la Tête et du Corps, le « Christ total » de S. Augustin), soit à partir de sa distinction d'avec le Christ (la distinction également paulinienne du Christ-Époux et de l'Église-Épouse). Ces deux perspectives s'unifient dans la distinction et la relation du mouvement de la médiation descendante par laquelle Dieu fait grâce et du mouvement de la médiation ascendante par laquelle l'humanité rachetée fait retour à Dieu.

23 Éric de Moulins-Beaufort : « À plusieurs un seul corps » –
Les dimensions eucharistiques
de l'unité selon Henri de Lubac

Pour Henri de Lubac, la visée de l'unité est celle de la destinée totale de l'humanité. La construction de l'unité du Corps se réalise dans l'Église par la célébration de l'Eucharistie : sacrifice de l'unité, celle-ci, par l'offrande du Christ dans la puissance de l'Esprit, rend complémentaires les « impossibles ». Dans le Christ, chacun peut mourir à lui-même pour tout recevoir des autres en étant reçu sans réserve par eux. À cet égard, la Rédemption accomplit ce que fondait la Création.

37 Peter Henrici : Les conférences épiscopales –
Une contribution prometteuse à l'unité de l'Église

Garantie par le collège épiscopal « avec le pape et sous le pape », l'unité de l'Église n'est pas celle d'une structure centralisée. La primauté pontificale ne se conçoit pas hors de la communion universelle, où chaque partie contribue au bien de l'ensemble. L'essor récent des conférences épiscopales permet de concevoir celles-ci, sinon comme des organismes collégiaux au sens strict, du moins comme des lieux d'apprentissage de la collégialité concrète. Leur valorisation par le pape François permet de voir en elles un moyen pour rapprocher l'Église des exigences de Vatican II.

49 Kurt Koch : L'Église une et unique –
Perspectives œcuméniques de l'unité de l'Église

Il semble que le mouvement œcuménique soit arrivé à un moment charnière de son histoire. Le respect mutuel des différentes Églises chrétiennes suffirait pour plus d'un à constituer l'unité de l'Église. Les difficultés rencontrées pour progresser vers une véritable unité tiennent à l'idée que chaque Église chrétienne se fait de la sienne propre. Cet article tente de montrer quelles voies nouvelles devraient être explorées pour que le mouvement œcuménique puisse continuer à progresser

67 Ioan Moga : La synodalité entre désir et réalité – Une contribution orthodoxe

Un aspect essentiel du dialogue catholique-orthodoxe repose sur la recherche d'une réciprocité entre les notions de primauté et de synodalité. Afin de mener à bien ce dialogue dans une compréhension et un enrichissement mutuels, l'auteur propose d'approfondir les fondements théologiques et anthropologiques de la synodalité, et montre pourquoi il convient de trouver un équilibre entre l'unité de l'Église et l'autonomie des communautés locales et des personnes. La pratique de la synodalité telle qu'elle est vécue actuellement au sein de l'orthodoxie représentée, selon l'auteur, un exemple intéressant d'un tel équilibre.

77 Aldino Cazzago : Paul VI, l'homme de l'unité des Églises

La passion pour l'unité de l'Église sous-tend toute la sollicitude pastorale de Paul VI. Cinquante ans après sa visite aux Lieux saints et sa bouleversante rencontre avec Athénagoras, l'article revient sur la façon dont le discours du bienheureux pape ouvre la voie aux réconciliations qui ont suivi et comment les gestes qu'il a accomplis vont eux-mêmes au-delà des discours.

95 Günther Wassilowsky : « François – Évêque de Rome » – De l'actualité de la plus ancienne appellation papale

De la première page de « *l'Annuario Pontificio* » 2013, ou comment la mise en exergue du titre « vescovo di Roma », avant tous les autres, peut être le signe d'une nouveauté dans la continuité, proposée par le pape François, concernant le rôle de l'évêque de Rome, qui se trouve être aussi le pape de l'Église universelle, mais d'une manière peut-être différente.

103 Christian Stoll : « Pierre dans l'édifice » – Hans Urs von Balthasar et la question de la place du pape dans la catholicité

Le service de Pierre est décrit par l'Écriture avec une précision souvent négligée. Selon Balthasar, cette figure dessine un type qui garde valeur permanente, coextensif à l'Église de la même manière que son principe marial. Le *fiat* marial et le primat de Pierre et de ses successeurs renvoient l'un à l'autre et sont tous deux englobants pour la vie de l'Église. Car la seule présence qui vaille est celle de l'amour, qui ne saurait se confondre avec des affects étrangers à la foi.

Signet

111 Jean-Philippe Goudot : Constance – Regard sur trois acteurs

En ce 600^e anniversaire de l'ouverture du concile de Constance, lieu de tensions extrêmes, l'analyse des rapports de forces entre personnages ecclésiologiques est déterminante pour comprendre le processus et les enjeux de la résolution du plus long schisme pontifical de l'histoire : l'empereur, le Sacré Collège et les évêques ont joué des rôles très contrastés. Quelles peuvent en être les suites en 2014 ?

« Une seule chair »

Au moment de vivre sa Pâque et de remettre son Esprit à son Père en livrant son Corps aux mains des hommes, le Christ, en même temps qu'il institue l'Eucharistie, prononce une ultime prière en présence de ses disciples : la « prière sacerdotale », retranscrite dans le dix-septième chapitre de l'Évangile selon saint Jean. La demande principale en est l'unité, à la fois pour « ceux que le Père [lui] a donnés » et pour ceux qui, « grâce à leur parole, croiront » en Jésus¹. Leur unité permettra de reconnaître dans le Christ l'envoyé du Père : « qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux comme toi en moi, pour qu'ils parviennent à l'unité parfaite et qu'ainsi le monde puisse connaître que c'est toi qui m'as envoyé² ». Ainsi en cette prière « s'accomplit l'institution de l'Église, même si le mot "Église" n'y est pas utilisé. En effet, qu'est donc l'Église, si ce n'est la communauté des disciples qui, par la foi en Jésus-Christ comme l'envoyé du Père, reçoit son unité et est impliquée dans la mission de Jésus de sauver le monde en le conduisant à la connaissance de Dieu³ ? »

Dire que le sommet de la supplication du Christ, au soir de sa Passion, concerne l'Église une, n'est évidemment pas anodin et montre le caractère fondamental de la première « note » attribuée à cette Église dans le Credo de Nicée-Constantinople. Loin d'être une déduction abstraite de théologiens intellectuels, la définition de l'Église comme « une » fait apparaître l'élément le plus essentiel de sa constitution, au point que, privée de cette caractéristique, l'Église ne pourrait être elle-même et l'oblation du Christ serait mise en échec.

L'Épître aux Éphésiens développe cette perspective en soulignant comment « le Christ a aimé l'Église : il s'est livré lui-même pour elle, afin de la

1 Voir Jean 17, 9.20.

2 Jean 17, 22-23.

3 J. RATZINGER / BENOÎT XVI, *Jésus de Nazareth. De l'entrée à Jérusalem à la Résurrection*, Éditions du Rocher 2011, p. 124.

consacrer en la purifiant par le bain d'eau et la Parole, pour se présenter à lui-même cette Église glorieuse, sans tache, ni ride, ni rien de semblable, mais sainte et sans défaut⁴ ». Ainsi, non seulement l'unité des disciples est la condition de constitution de l'Église comme entité particulière, mais, en tant qu'elle s'oppose à ses rides, à ses taches et à ses défauts, elle apparaît comme la caractéristique principale de cette même entité, conséquence et gage de la sainteté⁵ que celle-ci est chargée de vivre et de manifester sur la terre. Autrement dit, elle définit à la fois sa personnalité et sa mission : réalité non seulement à recevoir dans la sainteté de l'oblation du Fils uni à son Père, mais aussi à promouvoir et à conquérir face aux assauts du monde et aux séductions de l'adversaire.

Paradoxalement, l'affirmation de l'Église « une » comporte immédiatement une double conséquence, en pointant simultanément l'unicité et l'unité de cette Église, lesquelles découlent toutes deux de l'union des disciples entre eux et sont chacune la condition de possibilité de l'autre. Si les chrétiens sont unis, l'Église est unique ; si l'Église est unique, il ne peut y avoir de chrétiens en dehors d'elle. Mais ces deux points, en déployant la simplicité fondamentale de l'affirmation première, soulèvent une multitude de questions et d'objections, qui renvoient tant à l'unicité du Salut apporté par le Christ qu'à la multitude des traditions et des expressions de ce Salut qui ont surgi au cours de l'histoire, au sein même de l'unique Église. Il faut ici se garder des réductions ou des conclusions trop rapides. Soutenir que l'Église est unique n'est pas prétendre qu'elle soit à elle-même sa propre fin, puisqu' « elle est ordonnée au Royaume de Dieu dont elle est germe, signe et instrument » ; pour autant, « alors qu'elle est distincte du Christ et du Royaume, l'Église est unie indissolublement à l'un et à l'autre⁶ ». De même, poser que les chrétiens sont unis les uns aux autres ne revient ni à exclure une certaine diversité entre eux ni à prétendre qu'ils répondent tous à une discipline uniforme, puisque aussi bien coexistent différentes Églises sœurs unies par une même foi et une même charité ; cependant, ces Églises sœurs ne peuvent être conçues comme les éléments d'une fédération ou comme des entités complètes en elles-mêmes, mais seulement comme des « parties de l'unique Église du Christ⁷ », laquelle entretient avec chacune d'elles un rapport particulier d'intériorité mutuelle⁸.

4 *Éphésiens* 5, 25-27.

5 Entendue ici comme synonyme de la « gloire » (voir par exemple *Jean* 17, 22 : « Et moi, je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, pour qu'ils soient un comme nous sommes un »).

6 Congrégation pour la doctrine de la foi, Déclaration *Dominus Iesus* 18.

7 Concile Vatican II, Décret *Christus Dominus* 6.

8 Voir Congrégation pour la doctrine de la foi, Lettre *Communio in notio* 8-9.

Éditorial ●

Le présent cahier de *Communio* ne peut bien sûr qu'effleurer certains aspects de ces thèmes si riches et parfois si complexes. Il s'efforce néanmoins de manifester la cohérence de cette problématique en partant de l'aspect personnel de l'Église, en dehors duquel il est difficile d'approcher son unicité singulière. Ainsi que le montre l'étude du Père de La Soujeole sur *Éphésiens 5*, affirmer la personnalité de l'Église va « plus loin que la simple métaphore », au sens où cette personnalité, non seulement morale mais mystique, se révèle à la fois comme le chef d'œuvre de la création divine et la condition de notre « surpersonnalisation⁹ ». L'article de Mgr de Moulins Beaufort, quant à lui, montre pour sa part comment la constitution de l'Église est proprement eucharistique : son unicité ne peut se concevoir hors de l'oblation salvifique du Christ par laquelle elle se reçoit dans la célébration de chaque eucharistie. De cet acte qui l'établit et ne cesse de l'engendrer à elle-même, elle tire notamment sa capacité à unir les hommes les plus différents, porteuse d'une force d'unification si radicale qu'elle rend complémentaires les « incompossibles¹⁰ ».

C'est bien à partir de cette conception personnelle de l'Église comme Épouse dotée d'un corps par la grâce de son Époux que peuvent se réfléchir les questions d'unité proprement dites. Ici, la problématique concerne surtout des relations « internes » à l'institution. Au nombre de celles-ci, le fonctionnement des conférences épiscopales, systématiquement promues depuis un demi-siècle et qui constituent au sein de l'Église catholique une tentative de mise en œuvre de la réception de l'unité comme de l'expression de la diversité, ainsi que l'explique l'article de P. Henrici¹¹. Semblablement, l'article du cardinal Koch souligne certains des enjeux concrets de l'œcuménisme, qui touchent tant à l'unité qu'à l'unicité du corps ecclésial¹². Au confluent de la fraternité épiscopale et de la fraternité entre Églises sœurs, I. Moga examine quant à lui les apports et les tensions propres à la pratique de la synodalité parmi les Églises orthodoxes¹³.

Il ne faudrait pas néanmoins distinguer trop rigide-ment entre ce qui relève des relations entre chrétiens et ce qui concerne l'aspect missionnaire de l'Église, dans la mesure où celui-ci est inhérent à celles-là. Nous retrouvons ici la prière sacerdotale : « Qu'ils soient un pour que le monde croie¹⁴ ». Ainsi que l'explique A. Feuillet, « la vie éternelle, ainsi que la

9 Voir ci-dessous l'article de B.-D. DE LA SOUJEOLE, p. 13.

10 Voir ci-dessous l'article de É. DE MOULINS-BEAUFORT, p. 23.

11 Voir ci-dessous l'article de H., p. 37.

12 Voir ci-dessous l'article du cardinal K. KOCH, p. 49.

13 Voir ci-dessous, l'article de I. MOGA, p. 67.

14 Jean 17, 21.

15 A. FEUILLET, *Le sacerdoce du Christ et de ses ministres d'après la prière sacerdotale du quatrième évangile et plusieurs données parallèles du Nouveau Testament*, Pierre Téqui, 1997², p. 64.

connaissance de Jésus et du Père, qui doit être le fruit de la glorification de Jésus, seront procurées au monde en vertu même de l'unité des futurs croyants, reflet de l'unité du Père et du Fils¹⁵ ».

En ce sens, l'unicité de l'Église s'oppose à une vision qui en exclurait le monde extérieur, de la même manière que son unité apparaît comme un remède contre ses cloisonnements internes. Pour le dire avec les mots du P. de Lubac, « nous professerons que l'Église déborde mystérieusement les limites de sa propre visibilité, et qu'elle se porte toujours, pour ainsi dire, au-delà d'elle-même¹⁶ ». Son unicité est celle d'une sacramentalité dynamique¹⁷, puisqu'elle est dans le Christ, selon la phrase célèbre du concile Vatican II, « en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain¹⁸ ».

À ce sujet, il est éclairant de remarquer que la prière sacerdotale du Christ ne peut se comprendre véritablement que sur l'arrière-fond de la liturgie du Yom Kippur, dont la composition reprend la structure tripartite¹⁹. En se sanctifiant lui-même et en procurant la sainteté aux siens désormais unis au Père et au Fils²⁰, Jésus vise la vie du monde dans sa totalité, le cosmos trouvant désormais son sens dans l'union intime de Dieu et de l'homme rendue possible par l'Église²¹.

Sans consacrer d'article à la question spécifique de la mission, notre Cahier met pourtant celle-ci en lumière à travers l'hommage rendu à quelques grands témoins de l'unité. La contribution de A. Cazzago scrute d'abord les paroles et les actes de Paul VI, qui vient d'être béatifié cinquante an après sa rencontre avec le patriarche Athénagoras²². Puis G. Wassilowsky s'interroge sur l'insistance mise aujourd'hui par le pape François à se définir comme évêque de Rome et à ouvrir, précisément, les « chemins de la synodalité²³ ». Enfin, Ch. Stoll rappelle quelques aspects de la réflexion de H.U. von Balthasar, qui montre comment la double dimension pétrinienne et mariale est nécessaire à l'unité de l'Église, qui ne peut se montrer féconde hors de leur corrélation « coextensive²⁴ ».

À travers cette rapide évocation, notre lecteur aura senti comment la problématique de l'Église une non seulement interfère avec mais commande la juste conception des autres « notes » ecclésiales. Recevoir l'une

16 H. DE LUBAC, *Paradoxe et mystère de l'Église*, Éditions Montaigne, 1967, p. 54.

17 Voir Congrégation pour la doctrine de la foi, Lettre *Communio in notio* 4.

18 Concile Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen Gentium* 1. De même, LG 48 décrit l'Église comme le « sacrement universel du salut ». Voir aussi, à ce sujet, JEAN-PAUL II, Encyclique *Redemptoris missio* 10 et Congrégation pour la doctrine de la foi, Déclaration *Dominus Iesus* 20.

19 Comme la magistralement mis en lumière A. FEUILLET, *op. cit.*, ch. II, p. 55-89.

20 Et donc unis en ceux-ci par la puissance de l'Esprit. Selon l'expression de Cyprien de Carthage, l'Église est « un peuple qui tire son unité de l'unité du Père et du Fils et de l'Esprit-Saint » (*De Orat. Dom.* 23, cité en LG 4).

21 Voir notamment J. RATZINGER / BENOÎT XVI, *op. cit.*, p. 99-102.

22 Voir ci-dessous l'article de A. CAZZAGO, p. 77.

23 Voir ci-dessous l'article de G. WASSILOWSKY, p. 95.

24 Voir ci-dessous l'article de Ch. STOLL, p. 103.

Éditorial ● aboutit à mettre en œuvre les autres, de même que la réflexion sur celles-ci contribue à enrichir celle-là. En ce sens, ce cahier se veut à la fois une synthèse de notre série consacrée à l'Église depuis quatre ans et une incitation à prolonger la réflexion à frais renouvelés.

Denis Dupont-Fauville, né en 1966, prêtre de Paris depuis 1997, docteur en théologie, est professeur à la Faculté Notre-Dame. A publié notamment Saint Hilaire de Poitiers, théologien de la communion (Analec̄ta Gregoriana 305, 2008 : prix Bellarmin de la Grégorienne, prix René Laurentin pro Christo de l'Académie des Sciences morales et politiques) et L'Église Mère chez Henri de Lubac (Parole et Silence, 2009). Membre du conseil de rédaction en français de Communio.

Prochain numéro
janvier-février 2014
La famille

L'Église est-elle une personne ?



Benoît-Dominique
de La Soujeole

La communauté chrétienne, prise dans son ensemble, est souvent présentée comme une personne. Une des expressions les plus courantes de la Révélation désigne l'Église comme épouse de l'Agneau et mère des hommes¹. Il s'agit là de figures ou d'images venues de l'Écriture sainte. Elles sont suggestives. Peut-on dire plus ? *A priori*, cela semble difficile. La qualité personnelle d'un sujet désigne la dignité particulière d'un être auteur de ses actes, un « soi-même » face aux autres, un « je » jouissant dans sa vie de relation de droits et de devoirs². Une telle qualité d'être est réservée, semble-t-il, à l'individu. Dès lors comment une communauté formée de personnes individuelles pourrait-elle être elle-même une personne d'une façon autre que métaphorique ?

Et pourtant, c'est dans un sens très réel que la Tradition affirme la personnalité de l'Église. Elle le fait de deux façons distinctes, selon que l'Église est considérée comme profondément une avec le Christ, ou selon qu'elle est considérée distinctement du Christ. Après avoir présenté ce donné (I), nous proposerons quelques observations complémentaires (II).

1. Le donné de la Révélation

1.1 L'Église, une dans le Christ

L'union du Christ-Tête avec l'Église-Corps (par ex. *Colossiens* 1,15-18 ; *Éphésiens* 1,18-23) forme comme une seule Personne. Les mentions principales sont chez saint Paul : « Tous, vous êtes un dans le Christ-Jésus » (*Galates* 3,28)³ ; « ... c'est un même être [avec le Christ] que nous sommes devenus... » (*Romains* 6,5)⁴ ; « ...en lui [le Christ] un seul homme nou-

1 Voir Vatican II, *Lumen gentium* 6. Voir aussi 14 et 15 [désormais cité LG].

2 On ne peut pas lire la tradition ecclésiologique avec une notion univoque de la personne. L'Écriture et les Pères véhiculent une acception très implicite de la personnalité ; le Moyen-âge latin, surtout saint Thomas d'Aquin, fait référence à la définition de Boèce qui repose sur une métaphysique de la substance ; l'époque contemporaine offre une pluralité de significations assez large. Si les facultés d'intelligence et de volonté sont généralement reconnues comme constitutives de la personnalité, on peut pour notre étude se fonder sur une acception communément reçue de la personne

comme « sujet » singulier s'exprimant par des actes spécifiquement humains dont il est l'auteur singulier. Pour un emploi de cette compréhension large, voir BENOÎT XVI, Discours à la curie romaine, 22 déc. 2005 (sur l'herméneutique de Vatican II) : « ... (le) renouveau dans la continuité de l'unique sujet-Église, que le Seigneur nous a donné ; c'est un sujet qui grandit dans le temps et qui se développe, restant cependant toujours le même, l'unique sujet du Peuple de Dieu en marche. », Doc. cath. 15 janv. 2006, 2350, p. 59.

3 Traduction littérale du grec.

4 L'expression est très forte, littéralement : « ...devenus de la même nature (*physis*) ».

veau... » (*Éphésiens* 2,15-16) ; «... tous les membres du corps ne forment qu'un seul corps : il en est de même du Christ » (*1 Corinthiens* 12,12) ; « Je suis Jésus que tu persécutes » (*Actes* 9,4). L'Apôtre exprime ainsi une unité extrêmement étroite entre le Christ et les chrétiens, à ce point qu'il y a là comme un unique sujet.

On aurait pu recevoir les formules pauliniennes comme de simples images, en un sens faible par conséquent. Or les Pères de l'Église, tant les grecs que les latins, les ont reçues au sens fort. Quelques exemples pris parmi beaucoup le montreront clairement. Grégoire de Nysse affirme : «... nous devenons un seul corps : le Corps du Christ. [...] La soumission de ce corps est dite du Fils lui-même, car celui-ci est uni (mêlé) à son Corps qui est l'Église⁵ ». Jean Chrysostome n'est pas en reste : « Vous êtes devenus, vous tous, un seul Christ, puisque vous êtes son Corps⁶ ». Chez Augustin les expressions sont aussi fortes : « Le corps et les membres ne forment qu'un seul Christ. Qu'est-ce que l'Église ? Le Corps du Christ. Ajoutez-lui la tête, et cela devient un seul homme : la tête et le corps ne forment qu'un homme. [...] Le Seigneur a voulu que l'homme-Dieu, le Christ, et l'Église soient un⁷ » ; « L'Église et le Christ pris ensemble ne forment pas deux Christs, mais un seul⁸ » ; enfin : « "Tête" et "Corps", c'est-à-dire le Christ et l'Église, désignent une seule personne⁹ ».

Thème

La réception médiévale va dans le même sens. Dans la ligne augustinienne, Isaac de l'Étoile (xii^e siècle) affirme : « L'époux (le Christ) qui est un avec le Père (en sa divinité) est un avec l'épouse (en son humanité) [...]. Ce qui est propre et naturel à l'épouse, il l'a assumé et revêtu ; ce qui lui est propre et divin, il le lui a donné [...]. Le Christ n'existe nulle part tout entier sans l'Église, tout comme l'Église n'existe nulle part tout entière sans le Christ. En effet, le Christ tout entier et intégral, c'est la tête et le corps¹⁰ » ; ou encore : « Comme la tête et le corps d'un homme ne font qu'un seul et même homme, ainsi le Fils de la Vierge et ses membres, les élus, ne font qu'un seul et même homme et un seul Fils de l'homme. Le Christ total et complet, d'après l'Écriture, c'est la tête et le corps¹¹ ». Thomas d'Aquin se situe dans cette filiation : « Le Christ et l'Église forment une unique personne mystique dont le Christ est la tête et tous les justes le corps¹² » ; « De même que le corps naturel est un, alors qu'il possède divers membres, l'Église tout entière, qui est le Corps

5 Oratio "In Illud", PG 44, 1317.

6 In Col. Hom. VIII, PG 62, 353 ; aussi In Job. Hom. 46, PG 59, 260 : « Il (le Christ) s'est mêlé à nous, il plante son Corps en nous, afin que nous devenions une seule réalité, comme un corps uni à sa tête. »

7 Sermo XLV, 5, CCSL 41, p. 519-520. De là l'expression très augustinienne selon laquelle le Christ-Tête et l'Église-Corps forment « le Christ entier » ou « total » (par ex. sermon II sur le psaume 90, PL 37, 1159 ; *Enarrationes in psalmis*, Ps.25, II, PL 36, 200).

8 C. *Iulianum* (op. imp.) L.II, 59, CSEL 85/1, p.207.

9 *De doctrina christiana*, III, 31 ; PL 84, 82. On connaît aussi l'expression typiquement augustinienne du « Christ total » (par ex. *Enarr. in Ps* 17, PL 36, col. 154).

10 Serm. XI, 10 et 14, SC 130, Paris, 1967, p. 243 et 247.

11 Serm. 42, 11, SC 339, Paris, 1987, p. 45.

12 *Super ad Col., cap.1, lect.6* (Marietti 61).

13 Thomas d'AQUIN, *Somme de théologie*, IIIa, q.49, a.1, c. [désormais cité ST].

mystique du Christ, est comptée pour une seule personne avec sa Tête qui est le Christ¹³ ».

Plus près de nous, on peut citer les mentions magistérielles suivantes : « La doctrine très ancienne et constante des Pères nous enseigne que le divin Rédempteur avec son corps social constitue une seule personne mystique ou, comme disait saint Augustin, le Christ total¹⁴ ». Ou encore : « La vie de chacun des enfants de Dieu se trouve liée d'une façon admirable, dans le Christ et par le Christ, avec la vie de tous les autres frères chrétiens, dans l'unité surnaturelle du Corps mystique du Christ, comme dans une personne mystique¹⁵ ».

Nous sommes donc ici en présence d'un vrai bien commun doctrinal. Ces affirmations se situent dans le cadre de l'ecclésiologie d'abord christologique (Église Corps dont le Christ est la Tête) et veulent exprimer une unité des plus étroites entre le Christ et l'Église. Cette profondeur d'union réalise, d'une certaine façon *quasi una persona*. Il convient donc de rechercher « ce qui » à la fois dans le Christ et dans les membres de son corps peut réaliser une union réalisant comme un unique sujet ayant une dignité quasi personnelle. Cette dignité est d'abord une qualité d'être qui se traduit ensuite par une qualité d'actes.

Au sens le plus immédiat, on peut dire que cette unité Christ-Église est une unité de vie. Mais quelle est cette vie ? On peut penser à la *grâce sanctifiante* venant du Christ-Tête : « De sa plénitude nous avons tous reçu, et grâce sur grâce » (Jean 1, 16). Nous sommes tous unis au Christ et entre nous comme croyant, espérant et aimant le même Dieu. Cela qui est vrai ne saurait cependant suffire car cette unité « de convergence » peut-on dire, laisse demeurer toute la singularité de chaque membre du corps, notamment l'inégalité de leur vie théologale. Cette grâce est réalisée autant de fois qu'il y a de sujets qui la reçoivent puisqu'elle est une modification de leur âme, et elle est principe en eux d'un agir propre à chacun bien que semblable. L'Écriture reçue dans la Tradition exprime une union plus profonde. C'est pourquoi, les Pères ont pensé à l'unité que réalise l'âme dans le corps humain comme image de ce que l'Esprit-Saint en personne réalise dans le corps ecclésial¹⁶. C'est cette comparaison que reprend saint Thomas. Il appelle l'Esprit-Saint *la perfection principale et ultime* de tout le corps mystique, ou encore *le principe premier et ra-*

Benoît-Dominique
de La Soujeole

14 PTE XII, *Mystici Corporis Christi*, 29 juin 1943 (éd. S. Tromp, Rome, 1958 : 67).

15 *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 1474 [désormais cité CEC] cite Paul VI, *Indulgentiarum doctrina* n° 5.

16 Veine commune aux grecs et aux latins ; voir LG n° 7 : «... [le Christ] nous fait part de son Esprit qui étant unique et le même dans la Tête et dans les

membres, vivifie le corps entier, l'unifie et le meut, si bien que son action a pu être comparée par les saints Pères, à la fonction que remplit dans le corps humain le principe de la vie, c'est-à-dire l'âme... » ; les Pères cités par le concile sont, notamment, Jean Chrysostome et Augustin.

17 III Sent.d.XIII, q.2, a.2, q.2, c., et a.1, sol.1 (aussi ST, IIIa, q.8, a.1, ad.3). Saint Thomas est également cité par LG 7 (voir note précédente).

dical d'unité du corps mystique¹⁷. C'est lui qui, réellement donné par le Fils et inhabitant réellement à la fois dans le Christ en son humanité et dans les chrétiens, forme ainsi l'unité la plus profonde entre la Tête et les membres de l'Église. C'est donc l'Esprit qui réalise le « Christ total » : l'humanité en communion avec le Père dans le Fils par l'Esprit (si l'on met l'accent sur l'unum de la Tête et du Corps), de même que l'humanité en communion avec le Père par le Fils et dans le Saint-Esprit (si l'on met l'accent sur le principe de cette unité qui est l'Esprit donné par le Fils).

C'est par conséquent l'œuvre des deux Personnes divines envoyées pour notre salut qui réalise ce mystère : l'Esprit donné aux hommes par le Fils configure au Fils en son humanité à ce niveau de profondeur que cette configuration réalise comme un seul sujet Christ-Église.

Ce sujet, en ce monde, se dévoile par et dans ses actes propres qui sont les actes par lesquels l'union dans l'Esprit-Saint du Christ et de l'Église donne la vie surnaturelle aux hommes. Cette activité génératrice s'accomplit par les actes décisifs qui engendrent et font croître les chrétiens : la prédication fidèle de l'Évangile et la célébration authentique des sacrements. Ces actes ont pour véritable sujet le Christ en son humanité et l'Église, grâce à l'Esprit qui les unit. « Formant avec le Christ-Tête "comme une unique personne mystique", l'Église agit dans les sacrements...¹⁸ ».

Thème

De même que l'unité personnelle Christ-Église est dite *mystique*, l'agir de cet unique sujet est-il lui aussi *mystique*. Mystique est l'adjectif du mot mystère. Un mystère est, en premier lieu, une vérité qui s'adresse à la foi, et en ce sens, tant l'être que l'agir de la personne formée par l'union du Christ et de l'Église relèvent de la foi. En second lieu, un mystère est « une réalité divine transcendante et salvifique qui est par quelque moyen visible manifestée¹⁹ ». Il s'agit ici d'exprimer le fait que tant le mystère du Christ (Dieu Sauveur manifesté visiblement en l'humanité assumée) que celui de l'Église (unie par l'Esprit à l'humanité du Christ qui est sa Tête), et par conséquent leur union, forment un seul mystère « divino-humain » qui agit pour notre salut par les actes « divino-humains » que sont la prédication de l'Évangile et la célébration des sacrements.

18 CEC 1119 (référence à PTE XII, *Mystici Corporis Christi*). Saint Thomas d'Aquin exprime cela, du point de vue du ministre d'un sacrement, de la façon suivante : le ministre doit toujours avoir l'intention de faire ce que fait l'agent principal du sacrement, c'est-à-dire de faire « ce que fait le Christ et l'Église. » ; voir ST IIIa, q. 64, a.8, ad.1. On notera le singulier (« ce que fait... ») et non le pluriel (« ce que font... »), en raison

de l'unité personnelle Christ-Église.

19 *Relatio* de la Commission théologique de Vatican II sur le titre (*De Ecclesiae mysterio*) du chapitre 1 de *Lumen gentium* (*Acta Synodalia III/I*, p. 170) ; pour une présentation : M.-J. LE GUILLOU, *Le Visage du Ressuscité ; grandeur prophétique, spirituelle et doctrinale, pastorale et missionnaire de Vatican II*, Paris, 1996, p. 153 s.

1.2 L'Église distinguée du Christ

L'Église peut aussi être distinguée du Christ, lui faire face d'une certaine façon. L'Église qui naît de l'envoi de l'Esprit par le Christ ressuscité, n'a pas ici-bas comme le Christ glorieux la vision de Dieu mais vit sous le régime de la foi. L'Église répond au Christ par sa foi aimante dans l'attente de son retour. L'expression « *foi de l'Église* » est très courante dans la Tradition, tant grecque que latine²⁰. Quelques exemples suffiront à le montrer. Irénée de Lyon, grec, affirme : « (L'Église) comme n'ayant qu'une seule âme, prêche, enseigne et transmet (la foi) comme ne possédant qu'une seule bouche²¹ ». Chez les latins, il en va de même. Ainsi saint Augustin : « Le Symbole des saints mystères [...] sont les paroles dans lesquelles la foi de la mère Église est solidement établie sur le fondement stable qu'est le Christ²² ». L'expression est si usuelle qu'on la retrouve une douzaine de fois dans le *Catéchisme de l'Église catholique*²³.

La communauté chrétienne ici-bas répond à son Seigneur en confessant la vraie foi et en vivant droitement dans la charité²⁴. La Vierge Marie est l'icône de l'Église à ce titre²⁵. La foi de chaque baptisé est enracinée dans la foi de l'Église²⁶, et soutenue par elle. C'est l'Esprit-Saint qui éveille et soutient ce sens de la foi qui permet à chacun de nous de participer à la foi de l'Église assurée de sa constance dans la vérité²⁷. En effet, la principale caractéristique de la foi de l'Église est d'être indéfectible dans la vérité et toujours vivante par la charité. Il s'agit-là d'une propriété que seule l'Église possède. Les membres de ce Peuple que nous formons étant tous des pécheurs, nous sommes en tendance vers une pleine incorporation ecclésiale grâce à cette perfection de l'Église qui nous précède et nous attire à elle.

Benoît-Dominique
de La Soujeole

La foi étant « un acte de l'intelligence adhérant à la vérité divine sous le commandement de la volonté mue par Dieu au moyen de la grâce ²⁸ », quand on l'attribue à l'Église, on exprime une certaine personnalité de l'Église comportant intelligence et volonté.

Mais comment se représenter cette communauté comme une personne ? L'expression traditionnelle « *foi de l'Église* » ne serait-elle finalement qu'une image, suggestive sans doute, mais sans contenu réel ? Les textes que nous avons cités semblent, au contraire, indiquer qu'il

20 Pour la tradition principalement latine, on pourra se référer au beau livre de Marie-Thérèse NADEAU, *Foi de l'Église ; évolution et sens d'une formule*, Paris, 1988.

21 *Adversus Haereses*, I, 10, 2, SC 264, Paris, 1979, p. 159.

22 SAINT AUGUSTIN, *Serm* 169, 1.

23 Voir notamment n° 26, 105, 162, 167, ...

24 ST, IIa-IIae, q.1, a.9, ad.3 : *foi de l'Église toujours*

formée; voir aussi IIa-IIae, q.4, a.3 et 4.

25 Voir LG 63 et 64.

26 CEC 162.

27 LG 12 : « L'ensemble des fidèles, ayant l'onction qui vient du Saint (1 Jn. 2, 20 et 27), ne peut se tromper dans la foi; et il manifeste cette propriété particulière par le sens surnaturel de la foi de tout le Peuple de Dieu... »

28 CEC 155, citant le concile Vatican I (Constitution *Dei Filius*, ch.3) et ST, IIa-IIae, q.2, a.9.

faille aller plus loin que la simple métaphore. Pour nous représenter la chose, une certaine analogie avec la communauté sociale civile peut être éclairante. En effet, on constate qu'une société civile possède des caractéristiques qui lui sont propres et que ne peuvent s'approprier totalement aucun de ses membres, bien que la communauté ne subsiste pas par elle-même mais dans ses membres (ôter tous les sujets fait disparaître la communauté). Ainsi en est-il de la culture. La culture d'un pays lui est propre, distincte de la culture des pays voisins et distincte de la culture individuelle de chaque citoyen. C'est l'exercice commun de l'intelligence et de la volonté des citoyens, chacun selon ses qualités propres, qui fait apparaître, enrichit et transmet une culture qui est le bien de la communauté politique entière. Le fait communautaire humain réalise comme une certaine totalisation conférant à la communauté comme telle des caractéristiques qui lui sont propres et distinguées de celles de ses membres. Un peu de la même façon, c'est la foi vive des chrétiens exercée comme membres d'une même communauté ecclésiale qui manifeste cette « culture » propre à l'Église qui est la « foi de l'Église ».

Mais la limite de cette comparaison avec la société civile doit être bien marquée. Pour une nation, l'unité culturelle repose à la fois sur la nature sociale de l'homme et l'exercice communautaire de ses facultés de l'esprit. L'ensemble est mouvant et fragile (il y a des hauts et des bas dans l'histoire, voire des disparitions). La foi de l'Église, elle, est non seulement toujours assurée dans la vérité, mais elle est de plus en constant progrès d'explicitation (le développement dogmatique) et toujours vive par la charité. C'est dire que la communauté ecclésiale est fondée beaucoup plus profondément que la société civile. C'est à l'Esprit-Saint, véritable « âme » de l'Église²⁹ qu'il faut attribuer de façon particulière cette unité dans la foi et cette vie de la foi. L'Église est une personne, pas seulement morale comme l'est la société civile, mais « mystique » en ce sens que l'unité de tous ses membres est réalisée réellement par la présence en chacun et dans le tout de l'Esprit du Christ. C'est pourquoi, dès le III^e siècle saint Irénée peut écrire : « Là où est l'Église, là est l'Esprit de Dieu ; et là où est l'Esprit de Dieu, là est l'Église et toute grâce ; or l'Esprit est vérité. C'est pourquoi (les dissidents qui se séparent de) la foi de l'Église (rejetent l'Esprit)³⁰ ».

2. Quelques observations complémentaires

29 CEC 15.

30 *Adversus haereses* III, 24, 1. SC 211, Paris, 1974, p. 474.

L'Église est-elle une personne ?

L'Église est une dans le Christ d'une certaine façon comme la tête et le corps forment un unique sujet. L'Église peut également être distinguée du Christ comme l'époux et l'épouse qui, bien que formant une seule chair (*Genèse 2,24*), demeurent deux sujets distincts. Ces deux voies d'origine paulinienne (*Colossiens 1, 18* ; *Éphésiens 5, 25*) ne sont pas faciles à unifier. On peut être tenté de mettre l'accent sur l'unité Christ-Église et sous estimer le fait que l'Église est aussi en position de répondre au Christ dans les conditions parfois difficiles de ce monde. À l'inverse, certains seront plus sensibles à la distinction Christ-Église, mais avec le risque de minimiser l'aspect d'unité. Il convient donc de manifester la relation entre ces deux voies.

Il nous semble que l'aspect d'unité personnelle du Christ et de l'Église doit être reconnu comme premier. En effet, cette unité manifeste le grand mouvement de la médiation descendante par laquelle le Père, par le Fils qui donne l'Esprit, offre ainsi constamment la grâce de salut en assurant la manifestation de sa Parole et la célébration des actes sauveurs (les sept sacrements). Le sujet « concrètement » agissant est ici le « Christ total » (saint Augustin) continuellement à l'œuvre dans et par des actes parfaits : la source toujours jaillissante de la vie divine.

La distinction du Christ et de l'Église qui donne à cette dernière une certaine qualité personnelle « en face » du Christ est seconde : c'est la réponse de l'épouse à l'époux. Nous sommes alors ici dans le mouvement de la médiation ascendante par lequel les dons de Dieu lui font retour par l'Esprit qui configure au Fils. Cette réponse est déjà parfaite (l'épouse est sainte et immaculée, voir *Éphésiens 5, 27*), d'une perfection dynamique, dans le témoignage de la foi toute pénétrée de charité de la communauté comme telle qui affleure dans les saints et s'exprime dans sa confession publique ; et c'est dans la mesure où nous consonnons avec ce témoignage que nous sommes en voie de perfection personnelle. L'Église comme personne exprime ici également l'intense communication de vie entre les membres, en particulier la valeur de la charité de chacun pour le profit de l'ensemble (la communion des personnes saintes et de celles en voie de sainteté).

Cette distinction Christ-Église qui permet de valoriser nos œuvres est appelée, au retour glorieux du Christ, à rejoindre l'unité Christ-Église en

*Benoît-Dominique
de La Soujeole*

un seul sujet. Quand la foi laissera la place à la vision, quand l'espérance aura atteint son terme et quand la charité sera totalement accomplie, la parfaite, totale et définitive unité des hommes dans l'humanité du Christ fera du « Christ total » l'unique sujet chantant éternellement la gloire de Dieu.

L'Église est-elle une personne ? La réponse affirmative ne peut pas faire de doute. Mais il ne faudrait pas comprendre que l'Église serait une personne en un sens diminué, le plein sens étant réservé à l'individu. C'est en quelque sorte le contraire. Il ne s'agit pas ici seulement de la personnalité métaphysique qui, en effet, est pleinement réalisée dans l'individu et analogiquement pour une communauté d'individus (personnalité morale). Nous sommes ici en présence d'une personne *mystique*, c'est-à-dire de la réalisation communautaire de ce que dit saint Paul aux Galates : « Ce n'est plus moi qui vit, c'est le Christ qui vit en moi » (*Galates 2, 20*). Cette union individuelle au Christ n'est pas « dépersonnalisante », au contraire elle est « surpersonnalisante », et la personne-Église résulte de cette surpersonnalisation de chacun de nous. C'est la personnalité de l'Église qui est la plus parfaite réalisation de la personnalité créée, la plus proche de la personnalité du Père, du Fils et de l'Esprit.

Thème

Benoît-Dominique de La Soujeole, dominicain, né en 1955, est professeur de théologie dogmatique (Église et sacrements) à la Faculté de Fribourg (Suisse). A publié notamment une Introduction au mystère de l'Église (Parole et Silence, 2006). Il est membre du Comité de rédaction de la Revue thomiste (Toulouse).

ne manquez pas de visiter le site de la revue francophone

www.communio.fr

inscrivez-vous pour recevoir (gratuitement)
le Courrier de COMMUNIO (biannuel)

et rejoignez sur Facebook le groupe (privé) des amis de
COMMUNIO REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

« À plusieurs un seul corps » – Les dimensions eucharistiques de l'unité selon Henri de Lubac



Éric
de Moulins-Beaufort

La réflexion ecclésiologique du Père de Lubac tout autant que sa réflexion eucharistique procèdent d'un effort d'intelligence du verset de la première aux Corinthiens : « Puisqu'il n'y a qu'un seul pain, nous qui sommes plusieurs, nous formons un seul corps : car nous participons tous au même Pain » (1 Corinthiens 10, 17). Plus précisément encore, le Père de Lubac l'a, avec quelques autres, fortement montré, les Pères et les Médiévaux, qu'ils parlent de l'Église ou de l'Eucharistie, commentent toujours directement ou indirectement ce verset de l'Apôtre. Dans les deux cas, il s'agit du Corps du Christ : le Corps réel, véritable, effectif, définitif, celui qui resplendira dans la gloire pour l'éternité et qu'annonçait son corps historique, pour la première, et ce Corps « dans le mystère », « mystique » donc, le Corps célébré, déjà contemplé et donné et touché, ce Corps s'incorporant les croyants qui le reçoivent, pour la seconde. Il cite par exemple Grégoire de Bergame : « Dans l'Eucharistie... le corps du Christ, qui est l'Église [...] est annoncé mystiquement ou sacramentellement¹ ». De *Catholicisme* à sa *Méditation sur l'Église* en passant bien sûr par le magnifique *Corpus Mysticum*, les travaux du Père de Lubac ont grandement contribué à remettre l'unité au premier plan de la conscience chrétienne.

Il n'est pas impossible cependant que le jeu de miroir entre l'Église et l'Eucharistie ainsi institué, l'une renvoyant à l'autre, fasse négliger le problème de fond sur lequel l'unité du peuple de Dieu s'établit comme la grande œuvre de la Rédemption. L'Apôtre le met fortement en relief : « À plusieurs un seul corps ». Le défi n'est pas seulement rendu insurmontable par l'histoire du fractionnement de l'Église et des différences confessionnelles qui en sont issues, il ne l'est pas seulement non plus à cause de la diversité culturelle de l'humanité. Il vient bien plutôt de l'incroyable capacité des hommes à s'opposer, à diverger, à se regrouper

¹ Henri DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, coll. « Théologie » 27, Paris, Aubier-Montaigne, 1^{re} édition, 1953; 2^e édition revue et augmentée,

1953, reprise dans *Cœuvres complètes*, t. VIII, Paris, Éditions du Cerf, 2008, p. 112-113.

les uns contre les autres. La multiplicité des hommes, qu'on la prenne à l'échelle des individus ou à celle des nations ou à celle des catégories sociales ou des religions, se traduit si facilement en incompatibilités qui paraissent ne pouvoir se résoudre que par la victoire de certains sur les autres que l'on voit mal la consistance de l'affirmation d'une Église vraiment une.

Or, qui s'intéresse à l'ensemble des écrits du Père de Lubac peut repérer quelques études, quelques remarques, éparses, jamais érigées en un système ni même en une doctrine claire, qui constituent pourtant autant d'indices d'une onde cachée mais murmurante soutenant en profondeur sa recherche : une attention aux dimensions qui doivent être celles de l'unité pour qu'elle soit vraiment digne du Dieu créateur et donc aussi vraiment humaine. Indiquer même sommairement ces dimensions peut aider à mettre en lumière l'incroyable, au sens propre, bonne nouvelle que constitue la confession de foi en l'Église une. Mesurer ces dimensions de l'unité, à l'école du Père de Lubac, peut éviter, croyons-nous, de réduire l'enjeu des relations œcuméniques à un rapprochement interconfessionnel. La visée de l'unité est la visée de la destinée totale de l'humanité.

« L'Eucharistie fait l'Église, l'Église fait l'Eucharistie »

Thème

Cette formule bien frappée a été extraite de la *Méditation sur l'Église* du Père Henri de Lubac. Elle est devenue une sorte d'adage qui pourrait presque passer pour patristique tant elle paraît porter la marque du génie expressif d'un Augustin et si exactement elle synthétise la doctrine eucharistique des Pères. Sa reprise par le pape Jean-Paul II dans son encyclique *Ecclesia de Eucharistia* la consacre en quelque sorte comme formulation de la foi de l'Église². Elle provient du chapitre IV de la *Méditation sur l'Église*, intitulé : « Le cœur de l'Église » : « Tout nous invite donc à considérer les rapports de l'Église et de l'Eucharistie. De l'une à l'autre, on peut dire que la causalité est réciproque. Chacune a pour ainsi dire été confiée à l'autre par le Sauveur. C'est l'Église qui fait l'Eucharistie, mais c'est aussi l'Eucharistie qui fait l'Église. Dans le premier cas, il s'agit de l'Église [...] au sens actif, dans l'exercice de son pouvoir de sanctification ; dans le second cas, il s'agit de l'Église au sens passif, de l'Église des sanctifiés. Et par cette mystérieuse interaction, c'est le Corps

2 JEAN-PAUL II, *Lettre encyclique Ecclesia de Eucharistia sur l'Eucharistie dans son rapport à l'Église*, 17 avril 2003, n° 26 : « Si, comme je l'ai rappelé

plus haut, l'Eucharistie édifie l'Église et l'Église fait l'Eucharistie, il s'ensuit que le lien entre l'une et l'autre est très étroit. »

unique, en fin de compte, qui se construit, dans les conditions de la vie présente, jusqu'au jour de son achèvement³. »

La double causalité ainsi exprimée met en lumière l'unité de l'Église. Elle fait ressortir en effet que celle-ci n'est pas seulement le résultat d'une agrégation, d'un rassemblement laborieux et toujours fragile. De l'une à l'autre des causalités, le mot « Église » et le verbe « faire » n'ont pas exactement la même signification. Ce que l'auteur exprime ainsi n'est d'ailleurs pas un va-et-vient mécanique mais plutôt un enveloppement réciproque. Le premier terme, – l'Église fait l'Eucharistie –, suppose que l'Église soit un tout ayant sa propre consistance. Lubac, dans l'analyse qu'il en propose, commence par rappeler que tous les membres de l'Église possèdent au sens propre un sacerdoce, ce que le concile Vatican II, quelques années plus tard, appellera le « sacerdoce commun ». Chacun reçoit par son baptême la dignité de pouvoir s'offrir lui-même à Dieu. Mais Lubac enchaîne aussitôt pour affirmer que l'Eucharistie est faite par la hiérarchie de l'Église, par ceux qui sont, par l'ordination, devenus les successeurs des apôtres ou qui leur sont associés. Il est alors très significatif de noter que Lubac n'a pas écrit que les prêtres ou les évêques et les prêtres faisaient l'Eucharistie, mais bien l'Église. En eux, configurés au Christ Tête, l'Église agit en sa totalité ou comme totalité, non pas comme totalité repérable à tel moment de l'histoire sur la terre, non pas comme la somme des croyants, mais comme le tout de l'humanité attirée par le Christ et unifiée en lui. Le Christ Seigneur, s'offrant à son Père dans la gloire éternelle, donne à son Épouse de s'offrir à son tour en l'offrant lui-même. C'est ainsi que Lubac en vient à expliquer que la fonction principale de la hiérarchie n'est pas l'enseignement ou le gouvernement, mais la liturgie et la sanctification, c'est-à-dire la célébration des actes par lesquels le Christ fait du peuple des croyants l'unique Église et donne à celle-ci de pouvoir agir comme totalité unifiée pour l'éternité.

Éric
de Moulins-Beaufort

Le deuxième terme de la formule rend compte de ce travail du Christ : l'Eucharistie fait l'Église. Celle-ci n'est pas tenue dans l'unité par le seul effet d'un gouvernement unifié ou d'une doctrine partagée. L'un et l'autre sont utiles et sont présents dans l'organisme ecclésial, mais le principe de fond de l'unité est procuré par l'Eucharistie, c'est-à-dire cette fois le Christ venant vers les siens pour se les incorporer dans l'acte même où il s'offre au Père pour eux. « Il faut, écrit Lubac, qu'elles [les âmes] soient

3 Henri DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, p. 113

toutes fondues, pour ainsi parler, dans ce creuset de l'unité qu'est l'Eucharistie⁴ ». Le symbolisme des espèces est désormais à nouveau bien connu. Repris à la prière juive et constamment déployé par les Pères de l'Église, il contemple dans le pain et le vin la multitude des grains broyés cuits en un seul pain ou des raisins pressés en un seul vin en quoi l'Église se voit sur l'autel déjà réalisée. Les deux termes de la causalité ne s'entraînent donc pas seulement l'un l'autre ; ils sont intérieurs l'un à l'autre : puisque l'Église est déjà réalisée en sa plénitude finale par la victoire du Christ ressuscité que célèbre l'Eucharistie, elle incorpore en elle de nouveaux membres qui sont ceux que le Christ lui donne ; réciproquement, cette victoire s'approfondit sans cesse encore en chacune des libertés qui prend place dans l'Église et se laisse former et enseigner par le mystère. L'unité de l'Église n'est donc pas celle d'une organisation dont les rouages sont soigneusement vérifiés et huilés, elle n'est pas celle d'une association dont la cohésion est mesurée par la bonne volonté de ses membres. Elle vient de l'œuvre de son Seigneur, elle est un don reçu d'en haut, du ciel et de la victoire sur le péché et la mort qu'est le mystère pascal de la mort et de la résurrection, un don qui travaille au plus intime ceux qui l'accueillent.

Thème

L'Église fait l'Eucharistie et l'Eucharistie fait l'Église. La formule introduit dans une perception de l'Église Corps du Christ, « corps » n'étant pas qu'une métaphore sociologique mais l'expression du Tout vivant et agissant que la grâce du Christ donne à ses membres de former. Ceci finalement est largement reçu dans l'enseignement et la pratique de l'Église aujourd'hui, les prédicateurs y insistent et les fidèles y puisent leur compréhension d'eux-mêmes. L'évidence acquise risque toutefois d'amoindrir la perception de ce qui procure cette unité et de son enjeu. Lubac est en fait très attentif à cela. La réciprocité de la formule pointe vers ce qu'elle ne dit pas directement. Le corps « mystique » n'est pas soudé par une force qui annihilerait l'individualité de chacun. Lubac, par exemple, cite pour la contester une affirmation de Simone Weil louant la joie primitive que l'homme éprouve à se sentir partie prenante d'un tout plus vaste qui l'emporte, qu'il s'agisse d'une foule entraînée par une musique saisissante ou par un spectacle fascinant ou d'un peuple exalté par la sensation de l'appartenance nationale⁵. Il récuse donc tout rapprochement entre l'Église et n'importe quelle autre entité humaine unifiée et unifante. L'Église fait l'Eucharistie, tout à la fois parce que

4 Henri DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, op. cit., p. 125.

5 Henri DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, op. cit., p. 131 cite Simone WEIL, *Attente de Dieu*, p. 87 : « Certainement, il y a une ivresse à être membre du Corps mystique du Christ. Mais aujourd'hui

beaucoup d'autres corps mystiques, qui n'ont pas tous pour tête le Christ, procurent à leurs membres des ivresses à mon avis de même nature. » Pour Lubac, l'« incompréhension du mystère de foi » que montrent ces lignes est pour les croyants un « avertissement. »

toujours et partout c'est l'Église en sa totalité qui dépasse les espaces et les siècles, qui offre l'Eucharistie et parce que l'Eucharistie est procurée aux baptisés par le Seigneur qui est leur tête et qui vient à eux à travers la hiérarchie apostolique; l'Eucharistie fait l'Église, tout à la fois parce que sa célébration rapproche et réunit les fidèles et parce que le Christ lui-même y vient à chacun pour l'entraîner de l'intérieur en son acte d'offrande.

Déjà les pages de *Catholicisme* consacrées à l'Eucharistie insistaient sur le « sacrifice de l'unité⁶ »; la conclusion de *Corpus mysticum* avait été précisée dès la deuxième édition, parue quelques mois après la première, par un appel à ne pas confondre la dimension communautaire de l'Eucharistie avec un sentiment communautaire, et Lubac appelait à ce que les artisans du renouveau liturgique prennent garde de se laisser fasciner par les techniques permettant de procurer une expression unanime d'une foule rassemblée⁷. Certains ont pu voir dans cet avertissement un signe déjà du caractère en réalité timoré du théologien. On peut estimer au contraire qu'il provient d'une perception très aiguë du problème humain de la pluralité et de l'unité. D'autres recherches de Lubac sans rapport direct avec l'Eucharistie ou l'Église montrent son attention à la qualité, inaccessible aux hommes, d'une unité vraiment humaine. Pour l'obtenir, il ne faut rien moins que le sacrifice du Christ. Trois textes presque marginaux nous serviront d'indicateurs.

Diversi sed non adversi

En 1951, Henri de Lubac fut invité à contribuer aux *Mélanges* offerts au Père Jules Lebreton⁸. Dans une étude relativement brève il entreprit de mettre au jour les origines d'une formule sur laquelle le Père Joseph de Ghellinck, professeur de patrologie à Louvain, avait attiré l'attention : « *Non sunt adversi (Patres), sed diversi* ». Le Père de Ghellinck l'avait repérée dans les écrits médiévaux comme une consigne donnée par les maîtres à leurs étudiants : dans la lecture des Pères, il ne faut pas se laisser tromper par les mots; des expressions contradictoires en apparence peuvent dire la même réalité. Des contextes différents produisent des angles de vue différents, cela ne doit pas conduire à conclure à des pensées en opposition les unes avec les autres. Lubac montre facilement que cette consigne médiévale est d'origine plus ancienne. Elle étend en

Éric
de Moulins-Beaufort

6 Henri DE LUBAC, *Catholicisme*, Les aspects sociaux du dogme, coll. « Unam sanctam » 3, Paris, Éditions du Cerf, 1938; Œuvres complètes, t. VII, Paris, Éditions du Cerf, 2003 : c'est le titre de la quatrième section du chapitre III : « Les sacrements ». Et la section suivante : « Anciennes liturgies » s'achève sur l'affirmation du rôle de l'Esprit-Saint : « Lui qui s'est abattu comme un feu dévorant sur le sacrifice d'Élie, il consume les scories humaines qui résistent à la vertu unifiante du sacrement. » (p. 82-83). C'est ce que nous essayons d'expliquer.

7 Henri DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au moyen âge*. Études historiques, coll. « Théologie » 3, Paris, Aubier-Montaigne, 1944; 2^e éd. 1949; Œuvres complètes, t. XV, Paris, Éditions du Cerf, 2009, p. 293-294 et notre « Présentation », p. XLII-XLIII.

8 *Recherches de science religieuse*, tome XL – années 1951-1952, *Mélanges Jules Lebreton*. Le texte du Père de Lubac : « À propos de la formule : *Diversi, sed non adversi* », parut dans le volume II, p. 27-40.

fait aux Pères de l'Église ce qu'eux-mêmes avaient compris de la lecture des livres bibliques et très spécialement de la lecture des quatre évangiles. Des récits différents, des détails éventuellement contradictoires, ne constituent pas des oppositions mais des points de vue différents mettant en lumière la profondeur du mystère qui s'est joué chaque fois.

Lubac multiplie les exemples, chez les Pères grecs comme chez les Latins, de formules exprimant l'idée repérée par le Père de Ghellink mais s'appliquant aux auteurs sacrés. Il en explique l'extension aux Pères par la conviction du moyen âge que ceux-ci avaient bénéficié non moins d'une certaine inspiration de l'Esprit-Saint prolongeant celle de l'Écriture sainte. Sans doute, les médiévaux manquent-ils de précision en ne distinguant pas « inspiration » et « assistance ». Le plus important est de repérer la conviction de foi que l'Esprit-Saint lui-même, – et non pas la seule diversité numérique des hommes –, produit de la diversité dans les approches du mystère, à cause de la profondeur ou de la densité de celui-ci. La formule elle-même reprise au moyen âge est extraite, on pouvait s'en douter, d'un écrit de saint Augustin. Lubac la cite avec un bref commentaire qui pourrait être négligé pour comprendre l'histoire de la formule mais qui indique, croyons-nous, en quoi la formule l'intéresse. Augustin en effet formule cet adage en reprenant l'image paulinienne de l'unité procurée entre les deux murs par l'unique pierre d'angle : « Ils font, ces deux murs, comme deux monts, l'un venant de la circoncision, l'autre de l'incirconcision, l'un des Juifs, l'autre des nations : non pas adversaires mais divers⁹ ».

Thème

Diversi, sed non adversi : il faut l'affirmer non pas seulement des écrits des Anciens, mais d'abord de ces deux peuples séparés par le mur de la haine et que le Christ réunit au prix de son sang versé. Certes, ni Augustin, ni Lubac ne bâtissent une théologie complète de l'unité à partir de cette formule, mais l'évêque d'Hippone signale tout de même que les contradictions entre les livres inspirés, voire les textes des quatre évangiles, s'enracinent dans la division structurelle de l'humanité pécheresse et en annoncent le dépassement, puisque les quatre évangiles n'en font qu'un comme la multiplicité des livres bibliques fait entendre l'unique Parole de Dieu. Lubac n'y insiste pas : la conclusion de son article d'hommage se contente de signaler que la formule ne désigne pas seulement un fait littéraire (des expressions contradictoires n'indiquent pas des po-

⁹ Henri DE LUBAC, « À propos de la formule : *Enarratio in psalmum 47*, n. 3, P.L. 36, 534. "*Diversi, sed non adversi*" », art.cit., p. 36, citant saint ,

sitions contraires, il faut être attentif au contexte,...) mais un fait de la révélation (la profondeur du mystère qui ne peut être saisi que par des visées convergentes). Il a cependant relevé que l'unité réelle de ce que des formulations diverses expriment est l'œuvre de l'Esprit-Saint par qui fructifie l'efficacité de la croix du Christ.

De Concordia

Le *Pic de la Mirandole*¹⁰ est une œuvre à part dans l'ensemble des écrits du Père de Lubac. Celui-ci raconte dans son *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* qu'il découvrit ce prince italien de la Renaissance un peu par hasard, à côté d'autres recherches, et qu'il s'est attaché à lui, au point de souhaiter donner quelques clefs d'interprétation de sa pensée¹¹. La visée première de ce livre est d'arracher l'interprétation de Pic de la Mirandole à la tentative d'un certain nombre de penseurs fermés à la foi catholique qui prétendent l'annexer pour en faire un de leurs précurseurs. Lubac montre sur pièces que l'effort de pensée de cet aristocrate florentin qui a partagé les enthousiasmes de son temps s'enracine dans une foi vive dans le Christ et le Dieu Trinité et en tire des lumières nouvelles pour comprendre l'humanité et sa destinée. Mais le lecteur se rend vite compte qu'en dessinant le portrait de cet humaniste d'autrefois, l'auteur entend aussi montrer que le christianisme est la condition d'un véritable humanisme, en même temps que l'attention à l'humanisme aide à approfondir le donné de la foi pour en dégager des richesses non exploitées.

Éric
de Moulins-Beaufort

Or, le grand sujet poursuivi par Pic est celui de la concorde. Dans un monde agité, où les villes et les principules italiens aspirent à déployer leurs talents et à étendre leur domaine d'action, comment travailler à la concorde entre les hommes, comment la définir même si elle doit être autre chose que la domination d'un vaste empire mettant tout l'univers sous sa loi uniforme ? Pic pose le problème en ses fondements métaphysiques, réfléchissant avec Platon et Aristote, cherchant, non pas à les mettre d'accord, mais à repérer la question fondamentale qu'ils ont voulu traiter l'un et l'autre, chacun avec des moyens différents, selon deux lignes différentes, mais qu'il convient que leurs successeurs recueillent toutes deux sans fabriquer une conciliation qui les corromprait chacune, mais avec la conviction qu'elles touchent deux niveaux différents et nécessaires de la réalité.

10 Henri DE LUBAC, *Pic de la Mirandole. Études et discussions*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974.

11 Henri DE LUBAC, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Namur, Culture et Vérité, 1^{er} éd. 1989 ; 2^e éd. 1992 ; *Œuvres complètes*, t. XXXIII, Paris, Éditions du Cerf, 2006, p. 141 .

Incompossibles¹²

Un paradoxe tiré des *Nouveaux paradoxes* nous fournit l'expression personnelle du Père de Lubac : « Il faut admettre, il faut croire que dans le domaine humain les impossibles sont complémentaires. Il faut que cela devienne en nous persuasion profonde, déterminant la conduite et les dispositions intimes. Non pas seulement le reconnaître comme un fait inévitable, non pas seulement en prendre son parti, mais aimer qu'il en soit ainsi. En être heureux. Adhérer à ce Vouloir divin. L'entente mutuelle est à ce prix. La plénitude humaine est à ce prix. L'hymne que nous devons chanter ensemble au Créateur est à ce prix. L'amour de la Vérité est à ce prix¹³. » Les hommes sont différents. Il faut oser regarder ces différences jusqu'en leur fond, il faut ne pas se laisser abuser par des proximités apparentes, des communautés de goûts ou d'habitudes ou de pensées qui resteraient superficielles. Il faut oser reconnaître que les hommes sont impossibles entre eux : ce qui les distingue est si fort qu'il n'y a pas de sens à imaginer une conciliation, et pourtant il est possible et nécessaire d'affirmer qu'ils peuvent former un ensemble, qu'ils peuvent vivre ensemble et s'aider... parce que cette diversité insurmontable désigne en fait, en creux sans doute mais en promesse aussi, une unité à la fois plus radicale, plus originaire, et plus riche. Le chapitre « Rapports humains » des *Nouveaux Paradoxes* s'ouvre ainsi : « Différer, même profondément, l'un de l'autre n'est point être ennemis : c'est être. Reconnaître et accepter sa propre différence n'est point orgueil. Reconnaître et accepter la différence d'autrui n'est point faiblesse. Si l'union doit être, si l'union offre quelque sens, elle ne peut être qu'union entre des hommes qui diffèrent. C'est même, avant tout, dans la reconnaissance et l'acceptation de la différence que la différence est surmontée et que l'union se réalise¹⁴. »

Lubac synthétise en quelque sorte le fonds métaphysique de son *Catholicisme*. Il y commence en affirmant dans la foi, à partir du récit de la création selon le livre de la Genèse, que l'humanité a été créée une et que c'est le péché qui transforme les individus en autant de monades fermées les unes aux autres. Le Rédempteur agit pour rendre possible de nouveau le rapprochement de ceux qui se sont éloignés les uns des autres : « *Divisa uniuntur, discordantia pacantur* » ; tel est déjà, en principe, l'effet de l'Incarnation. Le Christ, aussitôt qu'il existe, porte en lui virtuellement

12 Le problème des impossibles est bien exprimé par Alexandre Schmemmann, dans son journal, au 5 décembre 1975 : « À la maison, tension que crée la présence de maman. Ce n'est pas une tension profonde ni importante, mais à cause de la fatigue constante de L. [son épouse], elle est quand même perceptible. Aujourd'hui, cela fait un mois que maman est arrivée. Elles me font de la peine toutes les deux et je les comprends : je sens combien en

fait, il est difficile de vivre en ce bas monde », dans Alexandre SCHMEMMANN, *Journal (1973-1983)*, trad. fr., Paris, Éditions des Syrtes, 2009, p. 305.

13 Henri DE LUBAC, *Paradoxes, suivis de Nouveaux Paradoxes*, Paris, Éditions du Seuil, 1959 ; Œuvres complètes, t. XXXI, *Paradoxes*, Paris, Éditions du Cerf, 1999, p. 120-121.

14 Henri DE LUBAC, *Paradoxes, suivis de Nouveaux Paradoxes*, op. cit., p. 119.

tous les hommes, – *erat in Christo Jesu omnis homo*. Car le Verbe n'a pas seulement pris un corps humain ; son incarnation ne fut pas une simple *corporatio*, mais, comme dit saint Hilaire, une *concorporatio*. Il s'est incorporé à notre humanité, et il se l'est incorporée¹⁵. » Le Verbe incarné procure aux hommes qu'il prend sur lui une intimité réciproque qui n'a jamais été expérimentée vraiment, et il les y prépare.

Cette promesse est à entendre au niveau des relations interpersonnelles : « Par delà l'entente des mots et des gestes, la *communio* des esprits ne s'opère que par ce qu'ils ont de plus *personnel*, et l'on pourrait dire "par ce qu'ils ont de plus incommunicable" : car on communie réellement en ce qui ne se communique point à l'extérieur¹⁶ », réalité qui trouve son plein accomplissement dans l'Église et en elle seule car « dans le Christ les fidèles sont réellement présents chacun l'un à l'autre, et [...] pour ceux qui vivent de son amour le bien de chacun est le bien de tous », de sorte que « tout chrétien devrait pouvoir [...] dire à tout autre chrétien : "Ainsi cherchant une même chose, tendant vers une même chose, nous sommes toujours présents l'un à l'autre en Dieu, en qui nous nous aimons" » et, ajoute Lubac, « il devrait essayer de le faire comprendre à tout homme¹⁷ ». Elle éclaire alors ce qui se joue au niveau des rencontres culturelles ou religieuses ou des réalités nationales et politiques.

Pour Lubac, la personne pleinement réalisée est une personne parfaitement universalisée, ce qui, sans le Christ, reste une impossibilité : « Comment, laissés à nous-mêmes, effectuerions-nous jamais ce "passage à la limite" qui doit nous donner accès au monde rénové, à ce monde "régé par la mystérieuse immanence de l'un en tous et de tous en chacun" ? Un double obstacle naturellement infranchissable se dresse devant nous, barrant l'accès de la Terre promise : celui de notre égoïsme et celui de notre individualité. Obstacle moral et obstacle métaphysique, l'un étant l'expression renforcée de l'autre ». Seul franchit ce double obstacle celui que Lubac contemple au terme de son ouvrage dans la méditation intitulée : « *Mysterium crucis* » : « Par le Christ mourant sur la croix, l'humanité qu'il portait toute en lui se renonce, et meurt. Mais ce mystère est plus profond encore. Celui qui portait en lui tous les hommes était délaissé de tous. L'Homme universel mourut seul. Plénitude de la kénose et perfection du sacrifice ! Il fallait cet abandon – et jusqu'à ce délaissement du Père – pour opérer la réunion. Mystère de solitude et mystère de dé-

Éric
de Moulins-Beaufort

15 Henri DE LUBAC, *Catholicisme*, op. cit., p. 14-15, citant Fulgence, saint Cyrille d'Alexandrie et saint Hilaire. La première citation veut dire : « Ce qui était divisé est uni, ce qui était en proie à la discorde est pacifié ». Voir le commentaire de tout cela dans

Étienne GUIBERT, *Le Mystère du Christ selon Henri de Lubac*, coll. « Études lubaciennes » V, Paris, Éditions du Cerf, 2006, p. 139-165.

16 Henri DE LUBAC, *Catholicisme*, op. cit., p. 301.

17 Henri DE LUBAC, *Catholicisme*, op. cit., p. 55.

chirement, seul signe efficace du rassemblement et de l'unité¹⁸. » Chaque Eucharistie célèbre ce mystère et y incorpore ceux qui s'en laissent saisir.

L'unité de la Tradition

Henri de Lubac a une manière propre de se tenir dans le grand fleuve de la Tradition. Il s'intéresse fort peu aux différences d'école, il cherche plutôt ce qui unit, ce qui est commun par delà les variations d'intérêt ou de représentation. Il s'en explique fort bien dans l'introduction de *Catholicisme*¹⁹. En revanche, il s'attache à montrer toujours des lignées convergentes. Ainsi par exemple, dès *Catholicisme*, il met en scène, en quelque sorte, l'accord de saint Paul et de saint Jean : des images différentes (le corps, la vigne), des perceptions différentes (plus pneumatologique chez l'un, plus christologique chez l'autre ; plus collective et tournée vers la mission chez l'un, plus intérieure et organique chez l'autre), proviennent du même et unique mystère et y renvoient. Par exemple, encore, dans *Corpus Mysticum*, il fait jouer la différence dans l'unité entre saint Augustin et saint Ambroise, le premier préoccupé par la localisation du corps, le second davantage sensible à l'effet spirituel de la présence. Lubac théorise cette manière de faire dans *Le Mystère du surnaturel*. Celui-ci ne peut être abordé que par des « visées convergentes ». Il lui paraît essentiel de ne pas chercher à les réduire à une unité qui serait faussée et finalement destructrice. L'unité vient d'en haut, les hommes ne peuvent que la viser, la désigner, l'espérer, s'y rendre disponibles.

Thème

On peut bien sûr ne voir là qu'un fait culturel, une manière de mettre en valeur la richesse culturelle de la diversité humaine. Ce serait oublier combien il s'agit d'une vue de foi d'une part et combien d'autre part Lubac a souffert de la difficulté, pour certains dans l'Église, d'accepter que l'unique mystère puisse nourrir des compréhensions différentes, pas forcément adverses, si contradictoires qu'elles puissent être. L'unité du mystère à transmettre, c'est-à-dire dont il s'agit de vivre, suscite nécessairement une diversité d'approches selon les époques historiques et les niveaux de profondeur personnelle où elle peut être reçue. *La Foi chrétienne. Essai sur la structure du symbole des Apôtres*²⁰ applique la méthode lubacienne de lecture de la Tradition avec une radicalité qui éclaire la question œcuménique. Lubac en effet s'y réfère comme indistinctement à des auteurs catholiques ou orthodoxes et surtout protestants, luthériens ou

18 Henri de LUBAC, *Catholicisme*, op. cit., p. 323.

19 Henri de LUBAC, *Catholicisme*, op. cit., p. XIII.

20 Henri de LUBAC, *La Foi chrétienne. Essai sur la structure du symbole des apôtres*, Paris, Aubier, 1969,

2^e éd. 1970 ; Œuvres complètes, t. V, Paris, Éditions du Cerf, 2008, voir la remarquable présentation du pasteur Peter Bexell, p. IV-V et XXVII à XLIV.

calvinistes. Il ne s'attarde pas sur les lieux de divergence possible, il reprend en revanche tout ce qui peut éclairer l'acte de foi en tant qu'acte proprement chrétien, posé dans le Christ Jésus et l'Esprit-Saint. Lubac, bien sûr, ne nie pas les différences confessionnelles, il sait bien indiquer le trésor proprement catholique, la manière pleinement catholique de voir, mais précisément, elle lui paraît supposer la capacité de reconnaître ce qui est vraiment du Christ et de l'Esprit dans ce que les théologiens d'autres confessions peuvent affirmer.

La catholicité de l'Eucharistie

Il faut revenir au commencement. Hans Urs von Balthasar avait présenté *Catholicisme* comme le livre-programme de son maître et ami, celui qui contient déjà toutes les branches de cette œuvre qu'une vie longue rendra si vaste et ample. L'intuition principielle de Lubac est l'unité de l'humanité, fondée dans l'acte créateur et redoublée, rajeunie, approfondie dans l'acte rédempteur. *Catholicisme* fait comprendre qu'il ne s'agit pas d'une unité disciplinaire ou doctrinale seulement, ni organisationnelle et pas davantage culturelle. Le mystère du salut porte la promesse d'une unité de l'humanité où chaque individu reçoit tout de tous les autres et est reçu sans réserve par tous. Lubac en vient à définir ainsi la personne : « À sa racine, on peut imaginer la personne comme un réseau de flèches concentriques ; en son épanouissement, s'il est permis d'exprimer son paradoxe intime en une formule paradoxale, on dira qu'elle est un centre centrifuge²¹ ». L'individu humain est appelé à devenir personne, parce qu'il est à l'image du Dieu Trinité. Cela ne veut pas dire que chaque individu s'érige comme un absolu et pas davantage que chacun s'effacerait dans le tout. La personne est tout ensemble relation et intériorité, capacité de réception et capacité d'approfondissement, non pas sans fin si cela voulait dire sans forme, mais selon la taille de la Trinité elle-même, jaillissement sans limite du Père vers le Fils et du Fils vers le Père dans l'unité de l'Esprit.

Éric
de Moulins-Beaufort

L'Eucharistie est pour Lubac le sacrement de l'unité, non pas de l'unité de l'Église seulement, mais de l'unité de l'humanité, qui est la transfiguration promise et procurée déjà dans le Christ de la limitation de chacun dans la communion avec tous par approfondissement et dilatation. L'Eucharistie édifie l'Église : celle-ci y contemple et y célèbre tout à la

21 Henri DE LUBAC, *Catholicisme*, op. cit., p. 290.

fois qu'elle ne procure pas seulement une belle unité de convictions et de comportements mais qu'elle engendre les hommes à l'unité finale de l'humanité. Par l'Eucharistie et dans l'Eucharistie, l'Église annonce que les richesses les plus personnelles pourront être le bien commun de tous, dans la joie partagée et échangée de tout devoir de soi à autrui et d'être pour chacun aussi indispensable que Dieu lui-même.

Le sacrement de l'unité catholique

L'Église catholique a l'intuition de cela lorsqu'elle refuse l'intercommunion avec ceux qui ne partagent pas la plénitude de la foi eucharistique. Car l'Eucharistie n'est pas un moyen de surmonter les divergences dans la réception du mystère révélé. Elle appelle des efforts pour clarifier les points d'incompréhension, elle est la garantie que ces efforts ne sont pas vains ; elle porte l'exigence de ne pas se résigner à des contradictions mais à adhérer le plus possible à ce qui est commun. C'est que la force unifiante n'est pas un acte posé en commun qui agirait par la force de l'habitude, elle n'est pas non plus une influence secrète du Christ au fond des cœurs qui redresserait les esprits sans le dire. Elle est le consentement le plus exact à ce que le Christ fait et est, non pas seulement pour les croyants mais pour tous les hommes dont il a pris sur lui la destinée pour que tous les hommes s'ouvrent les uns les autres à tous, – et non pas seulement ni d'abord les confessions chrétiennes. L'Eucharistie impose aussi de ne pas réduire la question du ministère à une simple question de définition des fonctions. Le ministère pétrinien n'est pas l'obstacle qu'il est sur le chemin de l'unité seulement parce que les uns (catholiques) auraient du mal à renoncer à l'efficacité d'un pouvoir extérieur fort et unifiant tandis que les autres (orthodoxes, protestants et anglicans) camoufleraient sous l'appel à une autorité plus évangélique le refus d'accepter le prix d'une unité visible. Est en jeu la seigneurie du Christ, la Tête qui unifie le Corps et seule donne à son Église encore en chemin de pouvoir offrir au Père le sacrifice total, parce que lui seul donne, à chacun des hommes, de pouvoir se donner à tous et se recevoir de tous. Comme l'Église et comme l'Eucharistie, la papauté donne de contempler l'unité à quoi Dieu conduit l'humanité en mettant en lumière l'obéissance, souvent peineuse ici-bas, à quoi il faut consentir parce que le terme est la joie du Fils dans le Père. Il n'y a qu'une hiérarchie dont tous les participants sont frères avant

Thème

tout mais celle-ci se doit d'être unie par des liens personnels d'obéissance et ne peut se contenter d'être un collectif de gens de bonne volonté.

Chaque Eucharistie ne promet pas seulement l'unité la plus parfaite de l'Église. Elle annonce et procure déjà l'unité entière de l'humanité, unité des cœurs et des esprits, unité dans la charité, c'est-à-dire dans l'amour joyeusement vécu et échangé à travers tout ce qui différencie. Dans sa simplicité, son silence, son caractère pacifique, l'Eucharistie est le sacrement et le sacrifice de l'unité. Et l'Église, telle qu'elle apparaît aux yeux des hommes, y compris dans ses divisions, parce qu'elle célèbre l'Eucharistie du Seigneur, ose se présenter comme celle qui engendre à l'unité réelle et définitive. Les divisions confessionnelles de son histoire lui interdisent de se prendre déjà pour la victoire réalisée, elles l'engagent à se recevoir toujours de son Époux et elles l'appellent à offrir, à tous ceux qui ne le connaissent pas encore, la joie de se laisser prendre et saisir par lui.

*Éric de Moulins-Beaufort, né en 1962, prêtre (Paris) en 1991, évêque auxiliaire de Paris depuis 2008. A enseigné à la Faculté Notre-Dame et au Pôle de recherche du Collège des Bernardins. Membre du comité de rédaction de *Communio* et du Conseil de rédaction de la *Nouvelle Revue théologique*. Principale publication : *Anthropologie et mystique selon Henri de Lubac. L'« esprit de l'homme » ou la présence de Dieu en l'homme, Paris, Éditions du Cerf, 2003.**

*Éric
de Moulins-Beaufort*

Les conférences épiscopales – Une contribution prometteuse à l'unité de l'Église



Peter
Henrici

L'unité de l'Église n'est pas garantie seulement par le pape, mais aussi par le collège épiscopal « avec le pape et sous le pape¹ ». Le pape garantit l'unité de l'Église comme tête et point de référence du collège épiscopal. En tant qu'évêque de Rome, il a le même rang que ses frères dans l'épiscopat, tout comme Pierre était un apôtre comme les autres. Celui-ci a cependant reçu de Jésus la tâche particulière de se soucier de la cohésion du cercle des Douze et « d'affermir ses frères dans la foi » (*Luc 22,32*).

1. La collégialité des évêques

L'unité de l'Église n'est ainsi ni celle d'un monolithe, ni celle d'un État centralisé. Les textes les plus anciens la présentent déjà bien davantage comme un organisme, « le corps du Christ² », dans lequel chaque partie contribue par sa fonction particulière au bien du tout. Paul attribue cet effet commun à l'Esprit Saint (*1 Corinthiens 12, 4,12-14*) ; mais il sait aussi que lui doit agir en union avec Pierre et avec les autres apôtres « de peur de courir ou d'avoir couru en vain » (*Galates 2,1-10*).

L'enseignement théologique de l'Église a longtemps eu de la peine avec cette compréhension de l'Église. Se référant aux modèles politiques de la société, à l'époque moderne, l'Église a insisté en premier lieu sur l'unité et a, au mieux, toléré une certaine diversité. Les mauvaises expériences au cours de l'histoire ont pu contribuer à cette compréhension centralisée de l'Église. Le lien à des États et à des cultures divers a très tôt conduit à des divisions de l'Église. À la fin du Moyen Âge, les papes et les antipapes ont même davantage contribué aux querelles qu'à l'unité de l'Église. Le concile de Constance, dont nous fêtons cette année

1 À ma connaissance, la formule *cum et sub [Petro]*, que l'on aime bien répéter à Rome, se trouve pour la première fois dans le document de la congrégation pour la Doctrine de la foi *Communio innotio* 14. Elle doit mettre en valeur la position spécifique du pape comme tête du collège épiscopal, telle qu'elle

est soulignée en *Lumen gentium* 21-25 et en *Christus Dominus* 2-3, en vertu de laquelle la *communio* ecclésiale est une *communio hierarchica* (*Nota praevia* 2,4, N. B. et CD 4).

2 Voir *1 Corinthiens* 12; *Colossiens* 1,18; *Éphésiens* 1,23; 2,16; 4,15-16; *LG* 7.

le 600^e anniversaire, est le premier à être parvenu à rétablir la papauté comme service de l'unité de l'Église. Ensuite, par rejet des agressions massives à l'encontre de l'Église et de la papauté, le concile Vatican I a, pour ainsi dire sous la contrainte, poussé à son paroxysme la compréhension centralisée de l'Église. Il a défini la primauté de juridiction du pape et l'infaillibilité pontificale pour les définitions « *ex cathedra* ». Contre la volonté du Concile, l'on en est resté à cette élévation unilatérale de la papauté, ses sessions ayant dû être prématurément interrompues, lorsque les troupes de Garibaldi occupèrent Rome et que peu après éclata la guerre de 1870.

C'est pourquoi le concile Vatican II a voulu équilibrer de manière plus complète l'enseignement sur l'Église. Il a proposé une autre image de l'Église, plus ancienne : le modèle d'une Église composée de nombreuses Églises particulières (*ecclesiae particulares*), chacune étant placée sous la conduite de son évêque. L'unité de l'Église consiste ainsi en la communion (*communio*) fraternelle de ces Églises entre elles et, en dernière instance, avec l'Église de Rome. C'est le collège épiscopal qui est garant de ce lien des Églises, sous la présidence du pape à qui, en tant que successeur de l'apôtre Pierre, est confié d'une manière particulière le souci de l'unité. Avec ce modèle ecclésiologique, le Concile a donné à l'Église postconciliaire une double tâche. D'une part, d'un point de vue théorique, le rapport entre la collégialité et la primauté, entre les évêques et le pape, doit être théologiquement clarifié et approfondi. Dès le Concile, l'on a violemment discuté à ce sujet, et l'on s'est même disputé. Cette tâche est d'autant plus pressante qu'elle donne aussi une clé, voire la clé, de l'unité œcuménique des Églises. D'autre part la tâche pratique, déconstruire le centralisme romain affirmé depuis Vatican I au profit d'une direction décentralisée de l'Église sous la responsabilité des évêques liés collégialement « avec et sous le pape ». Comment l'unité de l'Église est-elle concrètement garantie par la communauté fraternelle, par la communion des Églises particulières et de leurs évêques ? À n'en pas douter, il doit s'agir d'une unité « catholique », d'une unité dans la diversité, dans laquelle les rencontres et les réunions des évêques entre eux, les synodes et les conférences épiscopales, ont un rôle important à jouer.

En effet, les derniers papes ont régulièrement réuni des synodes d'évêques, afin de laisser de l'espace à la responsabilité collégiale des

Thème

évêques. Pourtant, tels que ces synodes ont été jusqu'ici organisés, ils semblent davantage l'expression d'une bonne volonté que l'instrument véritable d'une communion et d'une collégialité vécutées. De fait, seuls les écrits post-synodaux dont le pape a la seule responsabilité ont contribué à modeler la vie de l'Église. Organisés autrement, les synodes d'évêques pourraient cependant devenir un lieu important d'une communion et d'une collégialité véritables.

2. L'émergence des conférences épiscopales

Aujourd'hui, les conférences épiscopales nationales ou régionales et les réunions continentales de ces conférences épiscopales, notamment la CELAM (*Consejo Episcopal Latinoamericano*) en Amérique latine, fonctionnent mieux que les synodes d'évêques. Surtout en Europe, certaines de ces conférences existaient bien avant le Concile. Elles se sont constituées en réponse à des nécessités précises : sous la pression de contraintes extérieures, les évêques se sont réunis afin de montrer la force qu'ensemble ils avaient, tels les évêques belges lors de la révolution de 1830 ou les évêques allemands réunis à Wurtzbourg en 1848. La Suisse, comme toujours, fut un cas particulier. Comme ses évêques n'appartenaient à aucune province ecclésiastique, ils se sont réunis régulièrement à partir de 1861 afin d'assurer une nécessaire coordination, surtout dans les questions financières. C'est ainsi que l'année dernière, la conférence épiscopale suisse pouvait déjà célébrer sa 300^e session. À partir de la fin du XIX^e siècle, ces conférences épiscopales ont été de plus en plus recommandées et régulées par le pape. Le Code de droit canon de 1917 obligeait les évêques d'une province ecclésiastique à se réunir tous les cinq ans, « afin de délibérer ensemble sur ce qu'il faut faire dans leurs diocèses et de préparer le travail du futur concile provincial³ » qui devait se tenir tous les vingt ans⁴.

Peter
Henrici

Lorsque les évêques furent convoqués au concile Vatican II, ils commencèrent très tôt à se rencontrer également hors de l'aula conciliaire par groupes nationaux et / ou linguistiques. Ils se documentaient auprès de théologiens sur les questions en débat et pouvaient ensuite se forger un avis au sein d'un échange fraternel. C'est ainsi que sont nées, presque subrepticement, de nouvelles conférences épiscopales. L'on ne peut sous-estimer l'importance, quant au progrès et au succès du Concile,

3 CIC (1917), can. 292.

4 Voir le *Motu proprio* de JEAN-PAUL II *Apostolos suos* (21 mai 1998) : « Sur la nature

théologique et juridique des conférences des évêques ».

de ce travail officieux qui s'est ajouté aux sessions plénières et au travail dans les commissions. D'un point de vue ecclésial, il était particulièrement significatif que ces rencontres n'aient en aucune manière conduit à la formation de fractions nationales au sein de l'aula conciliaire : elles ont au contraire permis une compréhension plus profonde par-delà les nations, les cultures et les langues. Enfin, à la lumière de cette expérience vivante, le Concile a expressément recommandé les conférences épiscopales. Des documents postconciliaires en ont fait une institution obligatoire et leur ont donné un cadre institutionnel. C'est ainsi qu'elles sont aujourd'hui un lieu décisif de la communion et de la collégialité vécues.

3. Une reconnaissance ecclésiale frileuse

À l'origine des conférences épiscopales, c'est encore une fois la réalité de la vie ecclésiale qui a pris le pas sur le Magistère de l'Église. Issues spontanément, voire d'en bas, de nécessités pastorales pratiques, c'est seulement dans un second temps qu'elles ont été reconnues, recommandées et finalement exigées au niveau de toute l'Église. Dans la constitution sur l'Église de Vatican II, l'on ne trouve qu'une brève allusion aux conférences épiscopales, liée à l'évocation des anciennes Églises patriarcales : « De même, les conférences épiscopales peuvent, aujourd'hui, contribuer de façons multiples et fécondes à ce que le sentiment collégial se réalise concrètement » (LG 23). Le décret publié un an plus tard sur la charge pastorale des évêques (*Christus Dominus*) est ensuite plus concret : « De notre temps surtout, il n'est pas rare que les évêques ne puissent accomplir leur charge convenablement et avec fruit, s'ils ne réalisent pas avec les autres évêques une concorde chaque jour plus étroite et une action plus coordonnée. Les conférences épiscopales, établies déjà dans plusieurs pays, ont donné des preuves remarquables de fécondité apostolique ; aussi le saint Concile estime-t-il tout à fait opportun qu'en tous lieux les évêques d'une même nation ou d'une même région constituent une seule assemblée et qu'ils se réunissent à dates fixes pour mettre en commun les lumières de leur prudente expérience. Ainsi la confrontation des idées permettra-t-elle de réaliser une sainte harmonie des forces en vue du bien commun des Églises » (CD 37). Le Concile fait suivre cette pieuse exhortation de six dispositions spécifiques. C'est pourquoi le Code de droit canon de 1983 consacre treize canons aux conférences

Thème

épiscopales⁵ et leur attribue ensuite une soixantaine de tâches et de compétences pastorales et administratives.

Deux ans plus tard, le synode des évêques de 1985 à l'occasion du vingtième anniversaire du Concile a posé un jalon dans la réception du Concile. Pour la première fois, il a présenté l'ecclésiologie de communion comme « l'idée centrale et fondatrice dans les documents conciliaires⁶ » et il a affirmé que « l'ecclésiologie de communion est le fondement sacramentel de la collégialité ». La collégialité ne doit pas être comprise d'une manière seulement juridique : « Le sentiment collégial, l'*affectus collegialis*, est davantage qu'une *collegialitas effectiva* comprise d'une manière seulement juridique. Il est l'âme du travail commun des évêques, que ce soit au niveau régional, national ou international⁷ ». Aussi l'importance des conférences épiscopales est-elle proprement soulignée : « La dimension collégiale trouve sa réalisation concrète dans les conférences épiscopales. Il ne subsiste aucun doute quant à leur utilité pastorale, voire quant à leur nécessité dans les circonstances actuelles. Dans les conférences épiscopales, les évêques d'une nation ou d'une région exercent ensemble leur charge pastorale⁸. » Cette phrase est cependant également suivie de l'exhortation : « Dans le déroulement des conférences épiscopales, l'on doit avoir en vue tant le bien de l'Église, respectivement le service de l'unité, que la responsabilité imprescriptible de chaque évêque au regard de toute l'Église et de son Église particulière⁹. »

Peter
Henrici

Pour conclure, le synode fait une proposition concrète (*suggestio*) afin de poursuivre le travail : « Puisque les conférences épiscopales sont si utiles, voire nécessaires, au travail pastoral actuel, l'on recommande d'approfondir leur statut théologique, afin qu'avant tout soit résolue de manière claire et fondée la question de leur autorité doctrinale, où l'on doit surtout regarder ce qui a été dit au Concile dans le décret *Christus Dominus* 38 et dans le CIC can. 447 et 753¹⁰. »

Résultat de cette recherche, le *Motu proprio Apostolos suos* de Jean-Paul II – « Sur la nature théologique et juridique des conférences des évêques » – témoigne d'un certain embarras, pour ne pas dire d'une attitude ambiguë à l'égard des conférences épiscopales. Entre temps, en effet, en 1992, était paru le document de la Congrégation pour la Doctrine de la foi au sujet du concept de *communio*, lequel souligne la priorité

5 CIC (1983), can. 447-459.

6 *Relatio finalis* du Cardinal Danneels, C, 1. Que le Pape ait autorisé la publication de cette relation, au lieu d'écrire lui-même un texte post-synodal, peut être interprété de deux manières : ou bien il s'agissait de faire valoir l'autonomie du synode, ou alors le Pape ne voulait pas reprendre entièrement à son compte les résultats du synode, notamment sa façon de

comprendre la *communio*. L'évolution postérieure fait pencher la balance en faveur de la seconde hypothèse.

7 *Ibidem*, C, 4.

8 *Ibidem*, C, 5, avec renvoi à LG 23, *Christus Dominus* 38, CIC (1983) can. 447.

9 *Ibidem*.

10 *Ibidem*, C, 8.

« ontologique et historique » de l'Église universelle (*ecclesia universalis*) devant les Églises particulières et de la sorte, le fait que les évêques individuels dépendent immédiatement du pape¹¹.

C'est pourquoi, de la même manière, le *Motu proprio* indique expressément que les actes d'une conférence épiscopale ne doivent pas être pris pour des actes collégiaux au sens théologique du terme et que doit demeurer intacte la responsabilité personnelle de chaque évêque diocésain devant ses fidèles. De manière positive, au sujet de l'identité et de l'action des conférences, ne sont cités presque que le Concile et le droit canon, si l'on excepte la remarque liminaire : « Les conférences épiscopales constituent une forme concrète de l'application de l'esprit collégial¹² » qui est, selon les termes du synode de 1985, « l'âme de la collaboration entre les évêques sur le plan régional, national ou international¹³ ». La nouveauté consiste en la discussion détaillée de l'autorité doctrinale des conférences épiscopales, qui leur était déjà attribuée par le CIC, can. 753. Puisque chaque évêque possède dans son diocèse la charge authentique d'enseignement de ses diocésains, il est difficile de la refuser à une réunion d'évêques. Cela ne vaut cependant que lorsqu'une déclaration d'une conférence épiscopale est émise à l'unanimité ; autrement, c'est seulement après sa reconnaissance (*recognitio*) à Rome qu'elle obtient force de droit¹⁴. Cette reconnaissance de l'autorité doctrinale est en outre insérée dans une série de pieuses exhortations : « puisque la doctrine de la foi est un bien commun de toute l'Église et le lien de sa communion, les évêques, réunis dans la conférence épiscopale, veillent surtout à suivre le Magistère de l'Église universelle et à le faire opportunément connaître au peuple qui leur est confié ». Naturellement, ils doivent avant tout « guider la conscience des hommes » au sujet des nouveaux problèmes éthiques. Mais là aussi, ils doivent être « bien conscients des limites de leurs déclarations, qui n'ont pas le caractère d'un Magistère universel, tout en étant officielles et authentiques et en communion avec le Siège apostolique. Qu'ils évitent par conséquent soigneusement de gêner l'œuvre doctrinale des évêques d'autres territoires, compte tenu des répercussions dans des zones plus vastes, et même dans le monde entier, que les moyens de communication sociale donnent aux événements d'une région déterminée¹⁵ ».

Thème

11 *Communio* notio 9 et 13. Ce point de vue, que de nombreux théologiens ne partagent pas, résulte manifestement du fait qu'ici, la *communio* est en premier lieu comprise comme le lien qui unit les croyants individuels à Dieu, si bien que la nécessaire médiation des Églises (particulières) concrètes est

passée à l'arrière-plan (*ibidem*, 3).

12 JEAN-PAUL II, *Apostolos suos*, 14.

13 *Ibidem*, 12.

14 *Ibidem*, 22 et Normes complémentaires, art. 1.

15 *Ibidem*, 21-22.

Cette restriction, tout comme celle qui suit et qui est naturellement juste, à savoir que « des organismes plus restreints – le conseil permanent, une commission ou d'autres services – » ne possèdent pas l'autorité doctrinale¹⁶, de même que l'exigence de la reconnaissance par Rome des statuts de chaque conférence¹⁷, tout ceci témoigne manifestement d'une certaine méfiance à l'égard des conférences épiscopales, laquelle est peut-être entretenue par des expériences malheureuses.

4. Les conférences épiscopales comme lieu d'apprentissage de la collégialité

Dans la frilosité de la reconnaissance ecclésiale des conférences épiscopales, l'on reconnaît certes les réticences d'une administration centrale devant la perspective de voir lui échapper le contrôle d'ensemble ; cependant, l'utilité publique des conférences pour la vie de l'Église ne peut pas être contestée. Elles peuvent résoudre des problèmes nationaux ou régionaux au niveau national ou régional, et peut-être bien pour cette raison d'une manière plus idoine. Une conférence épiscopale ne représente certes pas la réunion d'Églises particulières, à la différence d'une province ecclésiastique (métropole) ou d'un patriarcat ; cependant, elle apprend aux évêques à regarder au-delà des frontières de leur diocèse ou de leur archidiocèse et à prendre leurs décisions en tenant compte de toute la réalité ecclésiale qui les entoure. Un concile ou un synode a toujours été un apprentissage qui devait conduire à la formation d'un avis unanime. L'on peut maintenant dire la même chose des sessions d'une conférence épiscopale. Plus les synodes sont devenus rares dans l'Église latine, plus la rencontre des évêques dans une conférence épiscopale devient urgente.

Peter
Henrici

L'affirmation théologiquement exacte que chaque évêque pris individuellement se situe et agit en communion directe avec le Siège apostolique peut dans la pratique devenir une farce lorsqu'un évêque singulier couvre ses préférences personnelles en se référant au Siège apostolique. Qui devient évêque doit à nouveau apprendre ce que signifie le *sentire cum Ecclesia*, prendre une décision en harmonie avec l'Église au plus haut sommet. Un tel apprentissage ne peut être déclenché par la seule lecture de textes, mais il se fait seulement par la rencontre collégiale de ses pairs et par la confrontation concrète avec eux. Tout nouvel évêque doit

16 *Ibidem*, 23 et Normes complémentaires, art. 2.

17 *Ibidem*, 18 et Normes complémentaires, art. 4.

écouter ses confrères expérimentés, comparer sa propre opinion à celle de ses collègues dans l'épiscopat, mesurer sa propre expérience à la leur. Dans une conférence épiscopale, il ne s'agit pas de former des majorités, comme dans un parlement, ou de négocier un compromis entre des intérêts contradictoires. Bien plus, l'on doit parvenir à un avis harmonieux, le plus possible unanime, tout comme dans un synode ou dans un concile. Pour cela, il faut d'abord peser les différents points de vue les uns contre les autres, ce qui implique que chaque évêque soit prêt à renoncer à sa propre manière de voir au profit d'une manière meilleure. La collégialité dans la communion ne signifie pas nécessairement l'unanimité, mais elle signifie dans tous les cas la concorde et celle-ci, chaque évêque doit l'apprendre au cas par cas, à frais nouveaux, dans la confrontation attentive avec ses frères dans l'épiscopat.

Cela permet d'arrondir les angles inutiles de sa propre opinion et d'en combler les manques problématiques. Cela conduit également chaque évêque à connaître et à reconnaître d'autres points de vue si bien que même là où il peut décider seul, il décidera de manière plus nuancée et il tiendra compte du bien commun de toute l'Église, lequel dépasse les frontières de son diocèse. Là où, dans une conférence épiscopale, se rencontrent des réalités fondamentalement différentes – ainsi dans notre petite conférence épiscopale suisse, dans laquelle se rencontrent sur un espace restreint trois langues, trois espaces culturels et trois traditions différentes de la vie ecclésiale – une comparaison dans la confrontation peut être particulièrement féconde et intéressante. L'on en tirera parfois la leçon que tout ne se règle pas de manière uniforme et que l'unité est également possible dans la diversité. L'exemple suisse peut également montrer qu'une conférence épiscopale ne devrait pas être trop grosse, afin de permettre un véritable aller-retour de l'échange. C'est pourquoi de grosses conférences épiscopales ont parfois institué un conseil permanent, dont la dynamique interne doit également se calquer sur la session plénière. L'exemple de la conférence épiscopale italienne est peut-être encore plus parlant, puisqu'ici, les évêques se rencontrent régulièrement dans des conférences régionales plus petites et qu'ils apprennent à se connaître fraternellement.

L'on peut donc espérer des conférences épiscopales un double fruit pour l'unité de l'Église. Tout d'abord, elles sont le champ d'exercice du

Thème

conseil et de la décision collégiale au sens de la communion ecclésiale. Cela prépare les évêques à participer, le cas échéant, à un synode ou à un concile. À Vatican II, un nombre non négligeable de Pères conciliaires ont d'abord dû faire l'apprentissage de la collégialité en marge du Concile, avant que celui-ci ne puisse se traduire dans les textes conciliaires. Après le Concile, les réunions continentales de la CELAM ont montré et continuent de montrer que la collégialité et la communion sont également possibles au niveau continental.

L'autre fruit que l'on est en droit d'attendre des conférences épiscopales est une certaine régionalisation de la vie ecclésiale et une vraie diversité dans l'unité de l'Église. Que nous le voulions ou non, la vie concrète de l'Église présentera toujours de plus ou moins grosses différences régionales, ne serait-ce qu'en raison de la diversité des circonstances. C'est pourquoi le pape Jean-Paul II a convoqué pour l'an 2000 des synodes continentaux qui, il est vrai, ont été largement gouvernés de manière centralisée. Il serait souhaitable que la réunion de tels synodes se fit « d'en bas », c'est-à-dire à l'initiative des conférences épiscopales, car ce sont elles qui sont en contact étroit avec la réalité de la vie des peuples particuliers. Conformément à l'exhortation déjà faite par le *Motu proprio*, une telle régionalisation concernera moins la vie ecclésiale que les problèmes pastoraux et la manière adéquate de procéder. L'exemple de la CELAM montre qu'une régionalisation peut également servir de déclencheur pour d'autres régions, voire pour l'Église tout entière – une nouvelle forme de communion ecclésiale.

Peter
Henrici

5. Valorisation des conférences épiscopales par le pape François

L'on ne s'étonne donc pas de voir le pape François, en Sud-Américain, s'efforcer de faire valoir les conférences épiscopales. En tant que président de la conférence épiscopale argentine et en tant que secrétaire responsable du rapport final de la rencontre d'Aparecida, il a pu faire l'expérience de l'utilité des conférences épiscopales. La rencontre d'Aparecida a manifestement profondément marqué sa compréhension de l'Église¹⁸. Son expérience comme provincial de l'ordre l'a probablement très tôt préparé à la communion et à la collégialité épiscopale. Dans les chapitres et congrégations de l'ordre, qui souvent recouvrent plusieurs pays, l'on

¹⁸ Dans l'exhortation apostolique *Evangelii gaudium*, Aparecida est citée douze fois et lors de son voyage au Brésil, le Pape a été le premier des papes à se rendre au sanctuaire d'Aparecida. Lors de ses discours adressés aux évêques, il a également fait

explicitement référence à Aparecida. Avant tout, c'est le discours adressé au Comité de coordination de la CELAM qui devrait être décisif pour le programme pastoral du Pape.

peut en général percevoir beaucoup de la communauté de communion. L'apport des religieux à une compréhension approfondie de l'unité de l'Église mériterait une étude poussée. Un pape, qui a été provincial de son ordre, a naturellement une vision quelque peu différente de l'unité et de la diversité qu'un ancien professeur ou évêque diocésain, voire qu'un officier de la Curie.

Deux indices peuvent montrer que le pape François veut manifestement reconnaître une plus grande importance aux conférences épiscopales. Il a tout d'abord plusieurs fois exprimé l'intention de confier aux conférences épiscopales locales des décisions et des compétences qui jusque-là, relevaient de la Curie romaine. C'est probablement le souvenir de son expérience d'archevêque de Buenos Aires qui le fait écrire dans *Evangelii gaudium* : « Il n'est pas opportun que le pape remplace les évêques locaux dans le discernement de toutes les problématiques qui se présentent sur leurs territoires. En ce sens, je sens la nécessité de progresser dans une 'décentralisation' salutaire » (16). Par cette décentralisation, le pape pense en premier lieu aux conférences épiscopales, et non aux évêques individuels, comme le montre une autre observation : « Le concile Vatican II a affirmé que, d'une manière analogue aux antiques Églises patriarcales, les conférences peuvent 'contribuer de façons multiples et fécondes à ce que le sentiment collégial se réalise concrètement'. Mais ce souhait ne s'est pas pleinement réalisé, parce que n'a pas encore été suffisamment explicité un statut des conférences épiscopales qui les conçoive comme sujet d'attributions concrètes, y compris une certaine autorité doctrinale authentique¹⁹ » (32).

Thème

Une décentralisation au profit des conférences épiscopales semble indiquée en un double sens. D'une part, dans une situation donnée, ces corporations locales peuvent mieux juger ce qui est juste et nécessaire pour l'Église que la Curie romaine, laquelle est souvent très éloignée et pense en outre traditionnellement à la manière européenne, pour ne pas dire à la manière italienne. D'autre part, il est sage de ne pas laisser des décisions importantes à un seul évêque, mais de l'insérer dans la communauté de ses frères dans l'épiscopat, laquelle peut parvenir, grâce à un échange actif d'idées, à un jugement plus pondéré.

¹⁹ Avec renvoi à *LG* 23 et au *Motu proprio Apostolos suos*.

Par ailleurs, en matière d'autorité doctrinale des conférences épiscopales, le pape François a fait faire, presque par inadvertance, un pas important. Dans *Evangelii gaudium*, il renvoie à plusieurs reprises à des textes de conférences épiscopales à l'appui de ses propres développements. Il cite à sept reprises Aparecida²⁰, à deux reprises Puebla²¹, mais aussi à deux reprises les conférences épiscopales des États-Unis d'Amérique et de France²², outre respectivement une citation pour celles du Brésil, des Philippines, du Congo et d'Inde²³. C'est à ma connaissance quelque chose de nouveau dans un écrit doctrinal émanant du pape. Jusque-là, lorsqu'un tel écrit évoquait de fait des conférences épiscopales ou leurs décisions, cela se faisait uniquement dans le sens de leur confirmation par le pape. Au contraire, le pape François laisse ses propos être éclairés, voire confirmés, par les conférences épiscopales.

Depuis un an, l'on parle beaucoup d'un nouveau printemps dans l'Église, que le pape François aurait fait éclore. L'un des bourgeons les plus prometteurs de ce printemps est à n'en pas douter l'engagement du pape pour une valorisation des conférences épiscopales. Il aiderait ainsi à une réalisation plus conforme de l'Église dessinée au concile Vatican II.

(Traduit de l'allemand par Philippe Saudraix. Titre original : Die Bischofskonferenzen. Ein zukunftssträchtiger Beitrag zur Einheit der Kirche)

Peter
Henrici

Peter Henrici, SJ, né en 1928, professeur honoraire à l'université pontificale grégorienne, fut évêque auxiliaire de Coire (Zürich) de 1993 à 2007. Il a assuré la coordination internationale des revues COMMUNIO de 1988 à 2012. Dernière publication : Philosophie aus Glaubenserfahrung : Studien zum Frühwerk Maurice Blondels, Freiburg i. Br., K. Alber, 2012.

20 Aux n° 10, 15, 25, 83, 122, 124, 181.

21 Aux n° 115, 122.

22 États-Unis d'Amérique aux n° 64, 220; France aux n° 66, 205.

23 Brésil au n° 191; Philippines au n° 215; Congo au n° 230; Inde au n° 250.

L'Église une et unique – Perspectives œcuméniques de l'unité de l'Église



Kurt
Koch

1. Credo et réalité historique

Les chrétiens croient à « l'Église une, sainte, catholique et apostolique ». Cet article du credo de Nicée-Constantinople contient la croyance en une seule Église. Cette croyance qui, considérée d'un point de vue historique, n'a pu se développer et s'imposer qu'au cours du temps, se trouve être la première des quatre caractéristiques fondamentales (« notes ») de l'Église, ce qui exprime sans nul doute sa signification fondamentale pour la foi chrétienne. Mais si l'on considère simplement les deux mille ans d'histoire du christianisme et la situation actuelle dans laquelle il se trouve, cette confession ne va pas de soi. D'un côté en effet, tous les chrétiens l'approuvent. Cependant ces chrétiens, qui confessent une Église une, vivent dans des Églises et des communautés séparées et s'efforcent, par le dialogue œcuménique, de reconstituer l'unité perdue de l'Église. Se pose alors la question difficile de savoir comment, au vu de ce grand nombre d'Églises et de communautés, on peut parler d'une manière théologiquement responsable de l'Église une, telle que nous la confessons dans le symbole de Nicée-Constantinople.

La réponse à cette question complexe nécessite un diagnostic clair du problème, et tout d'abord un retour sur l'histoire. Et celui-ci montre que dès le tout début, il y a eu dans l'Église de grandes tensions, voire des divisions. La première séparation concerne celle du premier siècle entre la Synagogue juive et l'Église chrétienne, que le théologien catholique Erich Przywara a nommée la « déchirure originelle », dont il fait décou-

ler la perte d'unité progressive et constante de la *Catholica* : « La déchirure entre l'Église orientale et l'Église occidentale, et celle entre l'Église romaine et la pluralité des Églises protestantes (des Églises et des sectes sans nombre), trouvent leur origine dans la déchirure originelle entre le judaïsme (des juifs non chrétiens) et le christianisme (des païens, dans le vocabulaire des Épîtres de Paul)¹ ». Telles sont les séparations les plus importantes. Elles ont commencé avec la séparation de l'Église assyrienne orientale après le concile d'Éphèse en 431, et de celle des Églises appelées aujourd'hui « orthodoxes orientales », après le concile de Chalcédoine, dont elles n'ont pas accepté les décisions doctrinales. Au XI^e siècle s'est produit entre les Églises d'Orient et l'Église d'Occident, ou plus précisément entre Rome et les patriarches orientaux, le grand schisme, que l'on associe la plupart du temps à l'année 1054, ce qui est à comprendre évidemment de manière plus symbolique qu'historique. En revanche, la séparation au XVI^e siècle entre l'Église catholique et l'Église protestante dans l'Église occidentale, a été consommée et a entraîné des séparations toujours plus grandes au cours de l'histoire.

Le décret du concile Vatican II sur l'œcuménisme *Unitatis redintegratio*, qui envisage plus en détail ces grandes séparations, juge qu'avec elles, la « tunique sans couture » du Christ a été touchée (*UR* 13). Avec cette image très forte, le Concile met le doigt sur la profonde tragédie dont ces séparations ont été la cause. Car la Sainte Écriture met explicitement l'accent sur le fait que cette tunique a été tissée en une seule fois, « tissée d'une pièce à partir du haut » (*Jean*, 19, 23b) et que les soldats romains n'ont pas voulu découper ce précieux vêtement du Jésus terrestre : « Ne la déchirons pas, mais tirons au sort qui l'aura » (*Jean*, 19, 24). Comme la tunique du Christ est perçue à juste titre dans l'histoire chrétienne comme le symbole de l'unité de l'Église en tant que corps du Christ, on se rend vraiment compte du tragique de cette histoire quand on considère que les chrétiens ont fait eux-mêmes exactement ce que les soldats romains n'avaient pas osé entreprendre ; si bien qu'aujourd'hui la tunique du Christ se présente à nos yeux « en guenilles et en morceaux, en différentes confessions et dénominations qui se sont souvent combattues au cours de l'histoire au lieu d'obéir à la demande du Christ de rester unies². »

Thème

1 Erich PRZYWARA "Römische Katholizität - Allchristliche Ökumenizität", in Johann Baptist Metz, (éd.) *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, tome II, Freiburg in Breisgau, 1964, p. 524-528 et 526.

2 Cardinal Edward Iris CASSIDY, "Welche nächsten Schritte in der Ökumene sind überfällig, realisierbar und wünschenswert?", in *Una Sancta* 51 (1996) p. 112-119.

Si dans l'Écriture Sainte, l'unité du corps du Christ est représentée clairement par la totalité intacte de sa tunique, il faut poser un diagnostic théologique sur le contenu historique de ces diverses déchirures. Le concile Vatican II l'a justement fait dans l'introduction de *Unitatis redintegratio*. Dès la première phrase, il emploie une formule donnant le sens de l'explication fondamentale et du but visé par tout le Concile : « Promouvoir la restauration de l'unité entre tous les chrétiens est l'un des objets principaux du saint concile œcuménique Vatican II », car le devoir d'unité de l'Église catholique s'articule sur la certitude de foi que le Christ a fondé « une seule et unique Église ».

Cependant, cette conviction est confrontée au fait à la fois historique et constatable de manière empirique, qu'il existe un grand nombre d'Églises et de communautés chrétiennes qui revendiquent toutes devant les hommes le fait de représenter « le véritable héritage du Christ ». Comme on pourrait donner ainsi la fatale impression que « le Christ lui-même serait divisé », le Concile doit nécessairement affirmer qu'une telle division s'oppose « ouvertement à la volonté du Christ », représente un « scandale pour le monde, et fait obstacle à la plus sainte des causes : la prédication de l'Évangile à toute créature » (UR1).

2. Caractère litigieux de la visée œcuménique

Kurt
Koch

Avec ces perspectives fondamentales, le devoir du travail œcuménique pour tenter de rétablir une unité qui s'est perdue au cours de l'histoire est clairement formulé. Mais à partir de là se pose la question de savoir en quoi consiste plus précisément cette tâche. On se trouve là au centre des controverses œcuméniques contemporaines. Or, on doit bien constater que, jusqu'à présent, aucun consensus vraiment solide n'a pu être trouvé avec les différentes Églises et les différentes communautés ecclésiales sur le but du mouvement œcuménique, et que même des accords partiels précédents qui le concernaient ont été à nouveau remis en question. Ainsi, la visée du mouvement est devenue de moins en moins claire au cours du temps. C'est dans ce contexte que l'on doit donc diagnostiquer le paradoxe crucial de la situation actuelle de l'œcuménisme : D'un côté on a pu arriver à des convergences et à des accords importants

et réjouissants sur différentes questions concernant la confession de foi. D'un autre côté, tous les points de différence encore existants sont liés aujourd'hui comme hier à des manières différentes de comprendre l'unité œcuménique de l'Église elle-même.

L'Église catholique et les Églises orthodoxes tiennent à la visée initiale du mouvement œcuménique qui repose sur l'unité visible dans la foi, dans la vie sacramentelle et dans les fonctions ecclésiales. La décision de tendre à ce but trouve son fondement dans la conviction déjà présente dans l'Église primitive que communauté d'Église et communauté de la confession de foi étaient inséparables. Ainsi, tous les efforts œcuméniques tendent à ce que les différentes Églises puissent se reconnaître sœurs en se fondant sur une confession commune de la foi. C'est ainsi que Benoît XVI a décrit le but de l'œcuménisme en le reformulant comme suit : « Ce à quoi nous aspirons, c'est l'unité pour laquelle le Christ lui-même a prié et qui, par sa nature, se manifeste dans la communion de la foi, des sacrements et du ministère³. »

Face à cette aspiration, nombre d'Églises et de communautés issues de la Réforme ont renoncé en grande partie à viser le but fixé à l'origine, pour se contenter de souhaiter la reconnaissance mutuelle des différentes réalités ecclésiales comme Églises, et donc comme parties de l'unique Église du Christ. Ce projet œcuménique a trouvé son expression la plus claire dans la Concorde de Leuenberg conclue en 1973 avec laquelle on a développé le modèle de communauté ecclésiale déjà réalisé dans la communauté de Leuenberg⁴. Celle-ci se comprend en toute conscience comme communauté d'Églises aux confessions différentes qui – sur la base d'une compréhension commune de l'Évangile, dans laquelle on voit le message de la justification – sont en communion en ce qui concerne la Parole et les sacrements, y compris celui de l'ordination. Cette communion est donc fondée essentiellement sur la Parole et la Cène. Par conséquent, le but de l'œcuménisme semble déjà atteint dans la célébration commune de la Cène, alors que les différentes Églises, tout en gardant leur identité confessionnelle, continuent à exister comme des réalités institutionnelles indépendantes, mais se reconnaissant mutuellement comme Églises⁵. Comme ce modèle d'unité du côté protestant est considéré comme valable, et pas seulement à l'intérieur du protestantisme, Peter Neuner, un catholique chargé de l'œcuménisme, a pu

Thème

3 BENOÎT XVI, *Prédication aux Vêpres pour la conclusion de la semaine pour l'unité des chrétiens, dans la Basilique saint Paul hors les murs*, 25 janvier 2011.

4 Voir Harding MEYER, « Zur Entstehung und Bedeutung des Konzeptes "Kirchengemeinschaft". Eine historische Skizze aus evangelischer Sicht », in Josef Schreiner – Klaus Wittstadt, éd., *Communio sanctorum, Einheit Christen, Einheit der Kirche*, Würzburg, 1988 p. 204-230.

5 Pour une discussion critique, voir Kurt Koch, "Kirchengemeinschaft oder Einheit der Kirche? Zum Ringen um eine angemessene Zielvorstellung der Ökumene", in Peter Walter (éd.), *Kirche in ökumenischer Perspektive. Festschrift für Kardinal Kasper*, Freiburg in Breisgau, 2003, p. 135-162.

constater avec raison que dans d'assez nombreuses Églises évangéliques, le but de l'œcuménisme n'est plus considéré comme la réédification de la communion avec l'Église, mais comme ce qu'on appelle l'intercommunion. Si bien que, dans le cas où elle est réalisée, « tout peut rester en l'état⁶. »

Les Églises catholique et orthodoxe, au contraire, tiennent à ce dont l'Église primitive était convaincue, à savoir l'impossibilité de séparer la communion ecclésiale et la communion eucharistique; c'est pourquoi elles ne considèrent pas que le but des efforts œcuméniques soit ce qu'on appelle l'intercommunion, mais « la communion, à l'intérieur de laquelle la communion au repas du Seigneur trouve sa place⁷. » Pour cette raison, la recherche de la reconstitution de l'unité des chrétiens séparés ne peut se contenter, du point de vue catholique, de la reconnaissance des différences de chacun ou d'une vie commune pacifiée; le but qu'elle vise est bien plus la confession de foi commune, la communion sacramentelle, et l'unité dans les ministères de l'Église.

3. Compréhension confessionnelle et œcuménique de l'unité de l'Église

Que l'on n'ait jusqu'à présent pas encore trouvé une manière satisfaisante de comprendre ce qu'est le but du mouvement œcuménique s'explique principalement par le fait que chaque Église et chaque communauté ecclésiale possède sa manière spécifique de concevoir et d'appliquer cette unité, et qu'elle est tentée de transférer cette conception à la visée du mouvement œcuménique lui-même, si bien qu'il y a au fond autant de manières de se représenter ce but que d'œcuménologies liées à des confessions⁸. On peut faire comprendre cet état de choses par une courte esquisse de la conception de l'Église chez les protestants, les orthodoxes et les catholiques.

Kurt Koch

Le réformateur Martin Luther considérait le terme d'Église comme un « mot fictif et très peu clair », et pour cette raison en a exprimé l'essence théologique en employant celui de « communauté ». On peut suivre ce refus de la notion d'Église tout au long de l'histoire du protestantisme

6 Peter NEUNER, "Das Dekret über die Ökumene *Unitatis Redintegratio*", in Franz-Xaver Bischof – Stephan Leimgruber (éd.), *40 Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konziltexte*, Würzburg 2004, p. 117-140.

7 Peter NEUNER – Birgitta KLEINSCHWÄRZER-MEISTER, "Ein neues Miteinander der christlichen Kirchen.

Auf dem Weg zum ökumenischen Kirchentag in Berlin 2003", in *Stimmen der Zeit* 128 (2003) p. 363-375.

8 Voir Georg HINTZEN – Wolfgang THÖNISSEN, *Kirchengemeinschaft möglich. Einverständnis und Einheitskonzepte in der Diskussion*, Paderborn 2001.

jusqu'à Karl Barth, qui tenait pour « théologiquement recommandable d'éviter non pas toujours, mais le plus possible, ce nom obscur et négativement chargé d'Église, et de l'interpréter en tout cas aussitôt à l'aide du mot 'communauté'⁹ ».

Même si les communautés protestantes actuelles, contrairement à leur tradition, ont décidé de se comprendre comme Églises, le point focal de leur compréhension de l'Église est resté la communauté. La manière de comprendre l'Église trouve son appui et en même temps son centre de gravité dans une communauté concrète et un lieu précis : selon la définition devenue classique de l'article 7 de la *Confession d'Augsbourg*, l'Église est le rassemblement des croyants, dans lequel on prêche l'Évangile et on distribue les sacrements. Comme tout cela se réalise dans la communauté locale concrète, c'est elle qui est le prototype de l'Église, même si les communautés particulières sont, selon la compréhension évangélique de l'Église, dans un échange permanent. Dans cette mesure, elle a aussi un aspect qui dépasse la communauté, mais, en dernière analyse, il est secondaire, alors qu'il possède une valeur de premier rang pour ce qui concerne l'universalité de l'Église. Car même les alliances universelles – comme l'alliance luthérienne et réformée – ne constituent pas elles-mêmes une Église, mais des alliances entre Églises qui sont tout au plus sur le chemin qui mène de l'alliance à la communauté de l'Église.

Thème

Là se trouve aussi la raison pour laquelle la manière évangélique de concevoir l'Église ne connaît pas de théologie spécifique reconnue du ministère épiscopal comme service de l'unité de l'Église au niveau régional, et pas non plus de théologie d'un ministère universel de l'Église au service de l'unité.

Et si l'on voit dans chaque communauté concrète la forme définitive de l'Église, alors, le ministère du pasteur de la communauté apparaît comme le prototype du ministère ecclésial, et le ministère épiscopal comme le ministère d'un pasteur qui n'aurait que des fonctions de direction dans l'Église.

Dans la manière orthodoxe de comprendre l'Église, le ministère épiscopal joue un rôle constitutif, et à un tel degré que l'ecclésiologie ne peut être comprise qu'à partir de lui. Du point de vue orthodoxe en effet,

⁹ Karl BARTH, *Einführung in die evangelische Theologie*, Zürich, 1962, p. 35.

l'Église de Jésus Christ est présente et réalisée dans chaque Église où la communauté est réunie autour de son évêque, et où l'on célèbre l'eucharistie. L'Église locale qui célèbre l'eucharistie avec son évêque est la représentation, l'actualisation et la réalisation de l'unique Église dans un lieu concret. Dans la même perspective, les Églises particulières sont aussi en relation les unes avec les autres, mais en dernière analyse les Églises orthodoxes se comprennent, tout d'abord comme des Églises auto-céphales et autonomes. C'est pourquoi il ne peut y avoir ni une priorité de l'Église universelle par rapport aux Églises locales, ni – sauf dans le cas d'un Concile – un principe et un organe visibles et efficaces de l'unité de l'Église universelle revêtus d'un pouvoir juridiquement constitué, comme le connaît et le reconnaît l'Église catholique dans le ministère de Pierre.

Selon la manière de voir catholique, l'Église de Jésus-Christ est certes entièrement présente dans le rassemblement eucharistique concret. Cependant, la communauté eucharistique seule n'est pas l'Église toute entière. L'unité des communautés eucharistiques particulières entre elles, en communion avec l'évêque du lieu et celui de Rome, est tellement constitutive de l'Église catholique qu'elle peut être considérée comme un réseau mondial de communautés eucharistiques.

On comprend alors que la vision que l'Église catholique a d'elle-même soit caractérisée par une dimension résolument universelle, non pas bien sûr en opposition aux Églises locales, mais dans l'entrecroisement de l'unité de l'Église universelle et de la diversité des Églises locales. Du point de vue catholique, l'Église doit se comprendre d'abord comme une ellipse avec deux foyers : celui des Églises locales et celui de l'Église universelle. L'Église est en même temps *communio ecclesiae* et *communio ecclesiarum*. L'Église possède une ecclésialité à la fois universelle et locale, constituée à la fois autour du pape et des évêques ; elle dispose de ce fait d'un gardien de l'unité capable d'agir au niveau local, le prêtre, au niveau régional, l'évêque et au niveau universel, le pape.

Kurt
Koch

Si l'on considère ces différences dans les ecclésiologies des diverses confessions et leurs différentes conceptions de l'unité de l'Église, on voit confirmée l'idée selon laquelle un accord insuffisant sur le but du mouvement œcuménique trouve son origine dans l'absence d'un d'accord sur

10 Voir Kurt KOCH, *Dass alle eins seien. Ökumenische Perspektiven*, Augsburg 2006, particulièrement p.31-68, chapitre II.

l'essence de l'Église et de son unité. Ce diagnostic ne peut que signifier la chose suivante : si l'on doit avancer sur le chemin de l'unité œcuménique, il faut mettre en priorité à l'ordre du jour, sur la liste des points à traiter pour les discussions œcuméniques actuelles et à venir, un éclaircissement sur les façons de concevoir l'Église et son unité¹⁰.

4. Caractère singulier, historique et concret de l'Église unique

Pour éclairer ces questions, la tâche œcuménique consiste à maintenir et à affirmer la conviction exprimée dans le décret sur l'œcuménisme que Jésus a fondé une Église « une et unique », face aux divisions qui ont existé et continuent d'exister. Constaté en effet que la chrétienté est divisée ne peut pas signifier, d'un point de vue catholique, qu'il n'y aurait plus ou pas encore d'« Église une et unique ». Dans la foi catholique, on est au contraire persuadé que cette unité existe déjà réellement, mais qu'elle est blessée. C'est pourquoi l'ecclésiologie catholique se trouve, du point de vue de l'œcuménisme, devant le défi d'assumer de manière théologique aussi bien le caractère unique, que l'histoire concrète de l'Église « une et unique ». Il s'agit là d'une expérience cruciale pour la conception catholique de l'Église. En effet, si l'on cessait d'être convaincu que l'Église est unique, cela aurait pour conséquence un « relativisme ecclésial », en ce sens que l'Église ne pourrait exister qu'au pluriel. Mais si l'on renonçait à être tout aussi convaincu du caractère concret et historique de l'Église une, cela mènerait à un « mysticisme ecclésial », dans le sens où l'Église unique n'existerait plus que comme une idée platonicienne¹¹.

Face à ces deux extrêmes, la constitution dogmatique de Vatican II sur l'Église, *Lumen gentium* a essayé de répondre à cette question épineuse par la célèbre formule « subsistit » ; formule dans laquelle « est caché tout le problème œcuménique¹² », comme le disait Joseph Ratzinger, et à propos de laquelle Gérard Philips, rédacteur de la constitution sur l'Église, avait prédit que l'interprétation de sa signification ferait couler encore beaucoup d'encre¹³.

Thème

11 Wolfgang THÖNNISSEN, "Katholizität als Strukturform des Glaubens. Joseph Ratzingers Vorschläge für die Wiedergewinnung der sichtbaren Einheit der Kirche", in Christian Schaller (éd), *Kirche – Sakrament und Gemeinschaft. Zu Ekklesiologie und Ökumene bei Joseph Ratzinger* (Ratzingerstudien, volume 4), Ratisbonne, 2011, p. 254-275.

12 Cardinal Joseph RATZINGER, "Die Ekklesiologie der Konstitution *Lumen Gentium*" in (Ratzingerstudien) *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Augsburg 2002.

13 Gerard PHILIPS, *L'Église et son mystère au deuxième Concile du Vatican*, Tome I, Paris, 1967, p.119.

Cette formule signifie fondamentalement que la seule et véritable Église de Jésus Christ « subsiste » dans l'Église catholique, qui vit en communion avec l'évêque de Rome et dans la communion des évêques entre eux. Elle y est concrètement présente et y reste accessible¹⁴. La conviction la plus fondamentale du Concile est que l'on ne doit pas considérer l'Église unique du Christ comme une dimension qui se dissimulerait derrière les différentes Églises présentes, et se réaliserait dans diverses réalités ecclésiales, et de différentes manières ; elle est bien plutôt une réalité qui existe déjà maintenant, elle possède un lieu concret et repérable dans l'histoire, auquel on peut toujours l'identifier. La formule ecclésiologique « subsistit » exprime « ce que l'Église a de particulier et de non multipliable » : « Il y a l'Église en tant que sujet dans la réalité historique¹⁵. » Ainsi, l'unité de l'Église que doit retrouver le mouvement œcuménique n'est pas une dimension qui flotterait sans attaches ; elle est déjà donnée dans l'Église catholique, mais certainement pas encore dans toute la plénitude de sa catholicité, au vu des nombreuses divisions qui demeurent.

En prenant pour formule de base le « subsistit », le concile Vatican II voulait rapprocher et tenir ensemble deux convictions fondamentales : d'un côté réaffirmer et renouveler la revendication traditionnelle selon laquelle l'Église de Jésus-Christ une et véritable existe et ne peut être perdue pour l'Église catholique ; de l'autre, en remplaçant le « est » par le « subsistit », créer un espace pour la reconnaissance d'éléments appartenant à la véritable Église du Christ au-delà des frontières de l'Église catholique. Cette nouvelle formulation était comprise comme une « clause d'ouverture¹⁶ ». Les Pères du Concile étaient aussi persuadés, qu'il n'y a pas de « vide ecclésial » en dehors de l'Église, comme l'a expressément souligné saint Jean-Paul II. « De nombreux éléments de grande valeur, qui dans l'Église catholique s'intègrent dans la plénitude des moyens de salut et des dons de grâce qui font l'Église, se trouvent aussi dans les autres communautés chrétiennes¹⁷. »

Kurt
Koch

Avec ces déclarations, les Pères du Concile ne voulaient pas remettre au goût du jour une ancienne « ecclésiologie des éléments », comme on l'appelait, qui donne l'impression d'être purement quantitative et qui avait déjà été critiquée avec raison au temps du Concile. Car le concile Vatican II ne considère pas les communautés non catholiques comme des réalités qui auraient gardé des restes quantifiables d'éléments de la foi,

14 Voir *Lumen Gentium* 8 et *Unitatis redintegratio* 4.

15 RATZINGER, *Die Ekklesiologie* (voir note 12).

16 Cardinal Walter KASPER, *Katholische Kirche*.

Wesen – Wirklichkeit – Sendung, Freiburg in Breisgau, 2011, p. 235.

17 JEAN-PAUL II, *Ut unum sint*, n°13.

mais, dans l'esprit conciliaire de l'ecclésiologie de communion, comme des totalités qui vivent ces éléments à l'intérieur de leur compréhension globale de l'ecclésiologie. On peut même penser avec Benoît XVI que « par ce moyen, on a créé de la place pour l'Église plurielle à côté de l'Église singulière¹⁸. »

Confesser une seule Église à assumer de manière œcuménique, c'est aller fortement à contre courant de l'esprit de notre époque, qui est devenu largement, et comme naturellement, pluraliste et relativiste. Son postulat affirme que l'on ne peut penser en amont de la réalité plurielle, si l'on ne veut pas s'exposer au soupçon d'avoir une pensée totalitaire, et plus encore, que la pluralité serait la seule manière par laquelle le tout nous serait donné, s'il peut vraiment l'être¹⁹. Cet adieu par principe à la pensée de l'unité caractérise le postmodernisme qui « non seulement accepte et tolère la pluralité, mais opte fondamentalement pour elle²⁰. »

La mentalité postmoderne joue aujourd'hui aussi un rôle dans la situation œcuménique, car elle rend le pluralisme ecclésiologique largement plausible. On est assez souvent tenté de fonder théologiquement ce pluralisme sur la position d'Ernst Käsemann, spécialiste protestant du Nouveau Testament, selon lequel le canon néotestamentaire ne serait pas au fondement de l'unité de l'Église, mais bien plutôt de la pluralité des confessions²¹. Avec cette thèse, Käsemann a aussi tenté de justifier par la Bible les grandes divisions des Églises. On lui a rétorqué avec raison que rapporter au Nouveau Testament la situation présente d'Églises et de communautés séparées, vivant les unes à côté des autres leur propre confession, serait pour des raisons historiques une entreprise quasi anachronique.

Ainsi le cardinal Walter Kasper a souligné que « pour saint Paul, l'existence d'Églises vivant indépendamment les unes des autres et le pluralisme d'Églises aux confessions diverses et variées serait une idée tout à fait insupportable²². »

Face à cela, dans le courant dominant du pluralisme qui existe aussi dans le mouvement œcuménique, toute recherche de l'unité éveille la suspicion. L'unité est encore considérée, au mieux, comme la reconnais-

Thème

18 Le pape BENOÎT XVI et le cercle de ses anciens étudiants – Cardinal KURT KOCH, *Das zweite vatikanische Konzil. Die Hermeneutik der Reform*, Augsburg, 2012.

19 Voir Wolfgang WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim, 1987.

20 Voir Cardinal Walter KASPER "Die Kirche angesichts der Herausforderungen des Postmoderne", in *Theologie und Kirche*, Vol. 2, Mainz 1999, particulièrement, "Absage an das

Einheitspostulat : der pluralistische Grundzug der Moderne."

21 Ernst KÄSEMANN, „Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?“ in *Exegetische Versuche und Besinnungen*, volume I et II, Göttingen, 1970.

22 Cardinal Walter KASPER, *Katholische Kirche* (voir note 16).

sance tolérante des diversités et des différences, avec laquelle on considère avoir réalisé une diversité réconciliée avec elle-même.

Le mouvement œcuménique ne peut relever ce défi fondamental que s'il ne se soumet pas à ce modèle postmoderne, mais qu'il continue à poser la question de l'unité avec douceur et opiniâtreté. Sans cette recherche de l'unité, il renoncerait à lui-même, comme l'exprime avec clarté la Lettre aux Éphésiens : « Comme votre vocation vous a tous appelés à une seule espérance, de même il y a un seul Corps et un seul Esprit. Il y a un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, un seul Dieu et Père de tous, au-dessus de tous, par tous et en tous » (*Éphésiens*, 4, 4-6). Que l'unité demeure une des catégories fondamentales du christianisme, c'est ce que montre avant tout la prière sacerdotale du Christ, qui représente le fondement de tout effort œcuménique et qui doit guider toute recherche de l'unité.

5. Dimensions de l'unité à la lumière de la foi

La prière sacerdotale a une signification fondamentale dans la perspective œcuménique, avant tout parce qu'en elle, le regard de Jésus dépasse l'assemblée de ses disciples et se tourne vers ses futurs disciples, comme Jésus le prie expressément : « Je ne prie pas seulement pour ceux qui sont là, mais pour ceux qui, grâce à leur parole, croiront en moi » (*Jean* 17, 20). Cette prière, où la situation actuelle est déjà présente, est la mieux à même de nous faire comprendre en quoi constitue et doit constituer la recherche de l'unité à la lumière de la foi. Si l'unité des disciples est l'objet principal de la prière de Jésus, le mouvement œcuménique chrétien ne peut être que l'acceptation de la prière de Jésus par tous les chrétiens, qui doivent faire leur ce qui Lui tient le plus à cœur. Si l'œcuménisme n'est pas uniquement fondé sur la philanthropie et les relations humaines, mais possède un fondement et une motivation christologiques, il ne peut être rien d'autre que « participation à la prière sacerdotale de Jésus²³ ».

Kurt
Koch

En partant de cette définition de base du devoir d'œcuménisme, on trouve nommées dans le texte inépuisable de *Jean*, 17 les dimensions élémentaires de l'union, qui servent à confirmer combien l'œcuménisme

23 Cardinal Walter KASPER, *Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene*, Freiburg in Breisgau, 2005, p. 204.

est responsable de la recherche de cette unité dans la foi, unité promise comme don, et donnée comme tâche aux chrétiens.

Primat de la prière : unité comme don de Dieu

La demande de Jésus : « Que tous soient un » montre en premier lieu que Jésus n'ordonne pas à ses disciples d'être unis, qu'il ne l'exige pas non plus, mais qu'il prie pour qu'ils le soient. Pour cette raison, la prière pour l'unité des chrétiens reste aujourd'hui le signe distinctif de la recherche œcuménique de l'unité. Cette orientation spirituelle s'est exprimée tout de suite de manière visible par le fait que la semaine de prière pour l'unité des chrétiens a existé au commencement du mouvement œcuménique et a été, dès le début, une initiative œcuménique.

Cependant, il ne peut évidemment pas s'agir d'un commencement que nous pourrions laisser derrière nous, mais bien plutôt d'une impulsion de départ, qui aujourd'hui encore doit continuer à progresser et accompagner tout mouvement œcuménique. Pour cette raison, le concile Vatican II a appelé cet œcuménisme spirituel « l'âme de tout le mouvement œcuménique » (UR 8).

Thème

Par cette prière nous exprimons, dans la foi, la conviction que nous ne pouvons pas simplement fabriquer cette unité, ni décider de sa forme ou de l'heure de sa venue, mais que nous ne pouvons qu'accepter de la recevoir comme un don. Car, comme l'a souligné Benoît XVI, l'unité « ne vient pas du monde; il n'est pas possible de la tirer des forces du monde. Les forces mêmes du monde conduisent à la division, nous le voyons. Dans la mesure où le monde est à l'œuvre dans l'Église, dans la chrétienté, cela entraîne des divisions. L'unité ne peut venir que du Père par le Fils²⁴. »

L'accès à cette relation du Père et du Fils nous est ouvert par la prière, qui nous rappelle que tout n'est pas faisable, pas plus dans la vie que dans l'œcuménisme, que nous devons bien plus laisser agir l'Esprit-Saint sur lequel nous n'avons pas prise, et que nous devons avoir autant confiance en Lui qu'en nos propres performances. La recherche œcuménique de l'unité est avant tout une tâche spirituelle et ne peut se réaliser qu'avec la présence de cet Esprit-Saint.

24 Joseph RATZINGER - BENOÎT XVI, *Jesus von Nazareth. Zweiter Teil : Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, p.113, [traduction française : *Jésus de Nazareth*, Éditions du Rocher, 2011, p.118].

L'unité de l'Église comme icône de la Trinité

En plus du primat et du caractère central de la prière pour l'unité se fait jour une deuxième dimension de la prière sacerdotale du Christ. Car Il prie pour l'unité des disciples d'une manière très précise : « [Afin qu'] ils soient un, comme nous sommes un » (*Jean 17, 22*). Jésus distingue le fondement le plus profond de l'unité entre les disciples et par conséquent de l'unité de l'Église à venir dans l'unité de l'amour trinitaire entre le Père, le Fils et l'Esprit à l'intérieur de la Vie divine. L'unité trinitaire est le modèle primordial de l'unité des chrétiens et de l'Église.

On peut voir plus précisément ce que cela signifie, si l'on pense que deux dimensions pareillement originelles entrent en action : en Dieu existe tout d'abord de l'espace pour l'autre, donc pour la pluralité (la diversité). Car le Père est différent du Fils, et le Fils différent de l'Esprit Saint. Il existe dans la Trinité une magnifique *différenciation* des personnes, mais aussi une magnifique *unité* de la vie divine. Comme le Père est autre que le Fils et le Fils à son tour différent de l'Esprit Saint, les trois personnes vivent dans un divin dialogue à trois au même niveau d'être : le Père est Dieu, le Fils est Dieu, et l'Esprit Saint est Dieu. Le Dieu trinitaire est en soi communion vivante dans l'unité originelle d'une relation d'amour.

Dans la lumière du mystère trinitaire de Dieu, l'Église apparaît comme l'espace du salut donné d'avance par le Dieu Trinité ou, comme le souligne le concile Vatican II, « le peuple uni à partir de l'unité du Père, du Fils et du Saint-Esprit. » Ainsi l'unité ecclésiale et œcuménique trouve son fondement dans la communauté trinitaire, et l'Église est icône de la Trinité. Mais elle ne peut être icône de la Trinité que si les différences séparant les Églises sont surmontées dans un processus de purification et de réconciliation et qu'elle peut vivre une variété réconciliée. L'unité recherchée et désirée ne peut être pour cette raison qu'une unité dans la diversité et une diversité dans l'unité.

Kurt
Koch

L'œcuménisme doit, aujourd'hui encore, prendre le chemin d'une « unipluralité ».

L'unité à laquelle on croit et celle que l'on voit

Si l'on doit pouvoir percevoir dans l'unité de l'Église le mystère de foi du Dieu trinitaire, il en résulte comme tâche supplémentaire que cette unité ne peut demeurer invisible, mais qu'elle doit au contraire prendre, dans notre monde, une forme visible et concrète. Il ne suffit pas pour cela que les différentes Églises et communautés ecclésiales se reconnaissent mutuellement comme Églises, et partant comme éléments de l'Église unique du Christ. Cela signifierait que la somme de toutes les sortes d'Églises présentes serait identifiée au corps unique du Christ et que l'Église unique serait réduite à l'état de fantôme, alors qu'il est fondamental pour elle d'être un corps.

L'unité visible dans une foi commune, dans les sacrements et dans les ministères fait aussi fondamentalement partie de cette corporéité. Nous touchons ici à un point encore controversé dans les discussions œcuméniques actuelles, comme le montre de manière éclairante la discussion que Benoît XVI a menée avec l'exégète protestant Rudolf Bultmann dans son interprétation de la Prière Sacerdotale, au tome deux de son livre sur Jésus²⁵.

Thème

Pour Bultmann, la véritable unité des disciples est « invisible », au regard de l'Évangile de Jean, puisqu'elle n'est absolument pas un « phénomène qui vient du monde ». Benoît XVI est tout à fait d'accord avec la deuxième affirmation, mais il met radicalement en question la première. Pour lui, il va de soi que l'unité des disciples pour laquelle prie Jésus – et par là même l'unité de la future Église – n'est et ne peut être « un phénomène mondain ». Autant Benoît XVI est d'accord avec l'exégète protestant pour dire que l'unité des disciples ne peut pas venir du monde, autant il refuse qu'on en tire la conséquence qu'elle est pour cela invisible. Même si l'unité n'est pas un phénomène qui provient du monde, l'Esprit Saint agit dans le monde. L'unité des Apôtres doit avoir un caractère tel qu'il permette au monde de la reconnaître et d'accéder à la foi, comme le souligne expressément le Pape : « Ce qui ne provient pas du monde peut et doit absolument être quelque chose qui soit efficace *dans et pour* le monde et qui soit aussi perceptible par lui. La prière de Jésus pour l'unité a précisément pour but que, par l'unité des disciples, la vérité de sa mission se rende visible aux hommes²⁶ ».

25 *Idem* p.111-119 [traduction française, p. 118-119]. Voir aussi Kurt Koch, "Christliche Ökumene im Licht des Betens Jesu. Jesus von Nazareth und die ökumenische Sendung" in Jan-Heiner Tück

(éd.), *Passion aus Liebe. Das Jesus-Buch des Papstes in der Diskussion*, Mainz, 2011, p.19- 36.

26 *Idem*, p.113-114; traduction française, p. 118-119.

L'unité de l'Église au service de l'évangélisation

À partir de là nous est donnée une autre indication, si nous comprenons que Jésus prie pour l'unité entre ses disciples « pour que le monde reconnaisse que tu m'as envoyé et que tu les as aimés comme tu m'as aimé » (*Jean, 17, 23*). Avec cette dernière phrase, Jean exprime le fait que l'unité entre les Apôtres de Jésus n'est pas une fin en soi, mais qu'elle sert à rendre crédible la mission de Jésus-Christ et de son Église dans le monde.

C'est cette finalité, si nécessaire aujourd'hui à la recherche œcuménique de l'unité, que rappelle d'une manière particulière la première conférence mondiale des missions à Édimbourg en 1910. Cette conférence se trouvait confrontée au fait que les différentes confessions chrétiennes se faisaient concurrence dans leur travail de mission, ce qui nuisait à l'évangélisation.

Comme un témoignage crédible dans le monde n'est possible que si les Églises peuvent surmonter leurs désaccords sur la foi et la vie, l'évêque anglican des missions Charles Brent, par exemple, demanda de faire des efforts intensifs pour surmonter les différences qui, dans la doctrine et l'organisation des Églises, faisaient obstacle à leur unité.

En reconnaissant comme fondamental que les séparations dans le christianisme sont l'obstacle principal à la mission dans le monde, l'évangélisation est devenue de plus en plus nettement un thème important dans l'agenda de l'œcuménisme. Depuis l'assemblée d'Édimbourg, on lie le souci œcuménique à l'engagement missionnaire, et l'œcuménisme et la mission se présentent comme deux sœurs jumelles qui se recherchent et s'épaulent. Le pape François a rappelé récemment avec beaucoup d'insistance qu'une église missionnaire doit être une église œcuménique et qu'un engagement dans l'œcuménisme est la condition pour qu'une église soit missionnaire. Car l'engagement pour « une unité qui facilite l'acceptation du Christ » ne peut rester plus longtemps à ses yeux « seulement de la diplomatie ou l'accomplissement d'un devoir obligé », mais doit se transformer en « une voie incontournable de l'évangélisation²⁷. »

Kurt
Koch

27 Le pape FRANÇOIS, *Evangelii gaudium*, N° 246.

Le témoignage des chrétiens doit trouver, dans le monde actuel, une clé œcuménique, pour que sa musique ne soit pas cacophonique, mais symphonique. La recherche œcuménique de l'unité de l'Église doit être pour cela placée au centre de l'œcuménisme et servir la beauté de l'annonce de l'Évangile. À partir de ce témoignage, le monde peut comprendre pourquoi il est si important pour les chrétiens de croire à une seule et même Église et de travailler avec une patience passionnée à la réunification de l'Église.

(Traduit de l'allemand par Françoise Bague. Titre original : Einheit der Kirche in Ökumenischer Perspektive)

Le cardinal Kurt Koch, né en 1950, ordonné prêtre en 1982, docteur en théologie, fut d'abord professeur de théologie dogmatique et de liturgie à la faculté de Lucerne (Suisse) puis évêque et archevêque de Bâle avant de devenir président du conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens le 1^{er} juillet 2010, et en tant que tel, président de la Commission du Saint-Siège pour les relations religieuses avec le judaïsme. Il est créé cardinal par Benoît XVI lors du consistoire du 20 novembre 2010. Le 16 décembre 2013, il est nommé par le pape François, membre de la Congrégation pour les évêques.

Thème

ne manquez pas de visiter le site de la revue francophone

www.communio.fr

inscrivez-vous pour recevoir (gratuitement)
le Courrier de COMMUNIO (biannuel)

et rejoignez sur Facebook le groupe (privé) des amis de
COMMUNIO REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

La synodalité entre désir et réalité – Une contribution orthodoxe



Ioan
Moga

Examen de l'alternative : « Synodalité » ou « Primauté » : et après ?

Au moins depuis le célèbre document de Ravenne (qui fut adopté par la commission mixte internationale pour le dialogue théologique entre l'Église catholique romaine et l'Église orthodoxe le 13 octobre 2007¹), un consensus fondamental devait s'établir dans le dialogue catholique-orthodoxe, sur le fait que – pour le formuler très simplement – l'Église catholique romaine devrait acquérir plus de « synodalité » et que l'Église orthodoxe, au niveau universel, devrait renforcer sa constitution synodale par une plus grande compréhension de la « primauté ». Le document de Ravenne, en bonne continuité avec un canon de l'Église ancienne (34^e canon apostolique), proposait l'expression suivante « Primauté et conciliarité sont réciproquement interdépendantes. Pour cette raison la primauté aux différents niveaux de la vie de l'Église, locale, régionale et universelle, doit toujours être vue dans le contexte de la conciliarité et, de même, la conciliarité dans le contexte de la primauté². » La voie royale (une *via media* ecclésiologique ?) semble avoir été trouvée. Son interprétation (non seulement actuelle, mais depuis les premiers siècles, comme le document de Ravenne en établit la réalité³) et encore bien plus son application, représentent le défi véritable. Car quel est le critère pour atteindre avec succès cette « dépendance mutuelle » entre primauté et synodalité ? Y a-t-il à ce sujet un point de référence au-delà des limites préconçues des thèses, herméneutiques ou même magistérielles (dans le cas de l'Église catholique romaine) par lesquelles chacune des deux Églises justifie sa propre tradition ? Et qu'en est-il lorsque l'élaboration dogmatique d'un principe (comme le dogme de l'infaillibilité) exclut en

1 Voir Conséquences ecclésiologiques et canoniques de la nature sacramentelle de l'Église : communion ecclésiale, conciliarité et autorité, Ravenne 13

Octobre 2007.

2 *Idem*, 844.

3 *Idem*.

pratique la réalité vécue d'un autre principe (le synode comme autorité doctrinale suprême dans l'Église orthodoxe) ?

La grandeur du document de Ravenne réside probablement dans le fait que le concept de « réciprocité » entre primauté et synodalité est reconnu pour la première fois *en commun*⁴. Il ne s'agit plus d'alternatives, ces deux notions vont de pair. C'est seulement leur découverte dans la vie des Églises respectives qui peut et doit donner une consistance solide à cette vision désormais acquise. Ce qui importe dans le futur dialogue, ce n'est plus de se représenter des images d'Églises idéales, mais de les conduire au dialogue à partir de la *réalité* mûrie et vécue de l'idée d'unité. Ce n'est que lorsque le processus d'apprentissage mutuel – comme on le trouve par exemple dans l'appel du pape François, on peut *apprendre*⁵ de la tradition synodale de l'Église orthodoxe – devient une réalité primordiale que le dialogue théologique peut de nouveau progresser. En revanche, cela ne veut pas dire que les développements de la théologie doivent marquer le pas au sein de la vie ecclésiale, mais ils doivent y imprimer une empreinte commune – de manière plus ou moins prophétique – tout en gardant devant les yeux la Tradition commune de l'Église indivise. Pour le formuler concrètement : même dans le processus de révision qui est en cours dans les deux Églises à différents niveaux, il vaut la peine de contempler les « dons » de l'autre Église. En effet, si on ne conteste pas à l'autre Église son *être ecclésial*, il est clair que chaque processus de renouveau global doit être pensé en commun avec cette autre Église. Le « retard » dans le domaine de la synodalité au sein de l'Église catholique romaine implique non seulement le renforcement d'un principe ecclésiologique, mais aussi une *rencontre* plus intense avec cette réalité vécue dans l'Église orthodoxe. Si cette rencontre fait défaut, on en reste à une dynamique confessionnelle particulière. Souligner encore et toujours, du côté catholique, les faiblesses de la constitution synodale de l'orthodoxie (comme par exemple la lenteur, voire l'impossibilité de la prise de décision) n'est pas d'un grand secours. Mieux vaut, et de beaucoup, faire ressortir le côté « formidable » (comme le dit le pape François⁶) de la synodalité orthodoxe, c'est-à-dire les points forts de cette réalité, et non les faiblesses de son application au niveau universel dans l'Église orthodoxe.

Inversement, le côté orthodoxe ne pourra pas en rester à une polémique dogmatique avec la doctrine catholique romaine de la primauté, mais il

4 Le fait que l'Église orthodoxe russe n'ait pas approuvé ce document est un sujet en soi. Voir Position du Patriarcat de Moscou au sujet de la primauté dans l'Église universelle (<http://tiny.cc/primaute>).

5 *Evangelii Gaudium*, 246 : « Dans le dialogue avec les frères orthodoxes, nous les catholiques, nous

avons la possibilité d'apprendre quelque chose de plus sur le sens de la collégialité épiscopale et sur l'expérience de la synodalité. À travers un échange de dons, l'Esprit peut nous conduire toujours plus à la vérité et au bien. »

6 <http://tiny.cc/itv-corriere-14-marzo-4>

faudra considérer plus fortement l'art et la manière de placer au centre les signes vécus de la communion et de l'humilité, comme l'ont montré les derniers papes dans l'exercice de leur primauté. Déjà, ne serait-ce que le renoncement du pape Benoît XVI à son ministère d'évêque de Rome, avec les perspectives ainsi nouvellement ouvertes sur une intégration théologique et ministérielle Christ/ministère/personne, doit être apprécié à sa juste valeur, comme le signe le plus important de son pontificat, vers une *nouvelle manière de vivre* le ministère de Pierre, en direction des Églises d'Orient⁷.

Dans le cadre de ce bref article, je voudrais apporter seulement deux contributions ponctuelles qui peuvent être pertinentes pour la compréhension de la synodalité dans l'Église orthodoxe : d'une part une précision sur les implications théologiques de la synodalité, d'autre part quelques commentaires sur la réalité synodale au sein de l'Église orthodoxe.

Comment parvenir à une théologie de la synodalité ?

La constitution synodale de l'Église orthodoxe est l'expression aussi bien de la continuité de l'influence byzantine avec la tradition de l'Église ancienne que d'une compréhension théologique déterminée. On ne peut ici discuter la dimension historique. Il vaut mieux débattre de la composante théologique de la synodalité via la contribution exemplaire de l'approche d'un théologien orthodoxe du xx^e siècle, Dumitru Stăniloae.

Ioan
Moga

Selon sa propre vision, la « synodalité de l'Église » ne doit être comprise que comme arrière-plan d'une *réalité humaine fondamentale* : l'unité de la nature humaine et de la singularité de chaque personne humaine. Chaque personne est un « être de dialogue⁸ », car elle ne peut approfondir et reconnaître sa propre nature humaine que dans le dialogue et la communion avec d'autres personnes. Cet être-constitué de l'homme basé sur la communication (la « synodalité naturelle ou de créature⁹ ») qui, dans une perspective théologique, trouve son explication dans la doctrine chrétienne de l'image (l'homme est à l'image du Dieu trinitaire), trouve, selon Stăniloae, des expressions idoines dans la famille ou dans l'appartenance commune à une nation. Chaque famille a « un mode de vie commune qui lui est spécifique », bien que chaque membre

7 Voir à ce sujet les excellentes déclarations du cardinal Walter KASPER, "Wie ein Blitz aus heiterem Himmel. Der Amtsverzicht Benedikts XVI. – eine zukunftssträchtige Geste", in : Jan-Heiner Tück (Hg.), *Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung*

Benedikts XVI., Freiburg – Basel – Wien 2013, 489–499.

8 Dumitru STĂNILOAE, "Natura sinodicității", in : *Studii teologice* (9–10/1977) 605–614, hier : 605.

9 *Id.*, 606.

de la famille reste une personne libre ; de plus, la famille ne peut pas « se fermer sur elle-même, elle a besoin d'autres familles¹⁰ ». Même la langue et l'histoire communes créent, dans le cadre de l'identité nationale, une certaine communauté dialogale qui est le résultat d'un long processus de communication. Famille et nation sont les moments d'une « synodalité » humaine, naturelle, qui représente cependant une réalité instable, parce qu'elle est encore et toujours menacée par les abus.

Ce n'est que dans le Christ et dans l'Église que s'accomplit cette « synodicité » (c'est-à-dire cette réalité *communicative* fondamentale de l'être humain) dans le sens d'un « sain équilibre entre unité et diversité ». « Dans l'Église, mystère du corps du Christ dilaté, bien que la diversité naturelle des personnes et des nations ne soit pas abolie, l'unité intérieure d'une seule humanité est rétablie et déployée, et par là celle-ci est libérée des contradictions survenues à cause de la chute originelle¹¹ ». Ce qui importe n'est plus la lutte de tous contre tous, mais l'unité symphonique de tous les membres dans le corps de l'Église. Le Saint-Esprit est celui qui depuis la Pentecôte, en tant qu'elle est l'heure de la naissance de l'Église, provoque cette « pensée commune, unique, entre ceux qui viennent à la foi et les Apôtres¹² », ainsi que « l'expérience commune à l'intérieur de la même réalité de la vie divine dans le Christ¹³ ». En d'autres termes : la « synodicité » est une réalité anthropologique (*Communication*) et devient, lors de l'événement de la Pentecôte, par le don de l'Esprit Saint, une réalité nouvelle, ecclésiale, dans laquelle la place occupée par la vie personnelle ne s'oppose pas à celle de l'unité (*Communauté*).

Comme dans la doctrine trinitaire et dans la christologie, il faut tenir, dans l'ecclésiologie, le moment de l'unité en équilibre avec le moment de la liberté personnelle. Stăniloae désire retrouver cet équilibre (« la synodicité authentique ») dans l'Église orthodoxe, et s'affirme opposé à l'option unilatérale de l'Église catholique romaine pour l'unité (qui néglige la pensée personnelle), aussi bien qu'à l'option unilatérale pour la liberté de la pensée personnelle au détriment de l'unité dans la tradition protestante. Beaucoup plus importants que cette répartition confessionnelle beaucoup trop sommaire, m'apparaissent l'art et la manière dont Stăniloae comprend cette « synodicité » fondamentale : comme *processus communicatif* et comme *événement pneumatologique*, dans lequel l'unité de la foi (telle qu'elle est transmise par la tradition apostolique et le

10 *Id.*, 607.

11 *Id.*

12 *Id.*, 608.

13 *Id.*

Thème

Saint Esprit) est vécue de façon nouvelle, approfondie et partagée, par chaque membre de l'Église, ce qui se reflète à nouveau, en s'enrichissant, dans « la reconnaissance par tous de l'unité commune¹⁴ ».

Tout aussi passionnante est la relation entre cette réalité synodale fondamentale de l'Église et la véritable synodalité Épiscopale. La grâce sacramentelle du ministère Épiscopal ne signifie pas, pour Staniloae, une exclusivité de la connaissance de la vérité dans l'Église, car le ministère épiscopal (et par conséquent le synode des évêques) ne peut avoir de sens qu'à l'intérieur de toute la communauté ecclésiale, c'est-à-dire au sein de la communauté liturgique, eucharistique. *Cet enchâssement liturgique du ministère épiscopal* signifie également que ce qu'on appelle la « fonction magistérielle » de l'évêque correspond à une adhésion « qui à la fois tire son origine des Apôtres et est conservée par la communauté des croyants¹⁵ ». Il ne s'agit pas ici d'une influence protestante, mais plutôt de la doctrine de la « Sobornost », issue du XIX^e siècle, par laquelle c'est l'Église comme peuple de Dieu qui représente la plénitude organique qui est conservée et transmise dans la vérité apostolique. Si la synodalité épiscopale ne correspond pas à l'ethos de la vérité au sens de l'Église universelle et synodale, ses décisions ne peuvent pas en fin de compte être reçues. En d'autres termes, il s'agit d'exprimer l'humilité du synode épiscopal vis-à-vis de la vérité apostolique : cette vérité n'est pas fabriquée, elle ne peut pas non plus être définie comme un « dépôt », conformément à une terminologie ecclésiologique simpliste. Les évêques et le synode épiscopal sont bien davantage porteurs d'un « sûr charisme de la vérité » (Irénée de Lyon) qui fonde, uniquement grâce à la continuité diachronique de la vérité apostolique et à la préfiguration eschatologique, le sens et l'unité du Royaume.

Ioan
Moga

Une telle perspective dynamique provoque peut-être l'embarras des théologiens occidentaux. Elle comporte certainement une certaine composante d'imprécision, qui n'est pas facilement conciliable avec la théologie systématique. Ce n'est qu'en mettant en dialogue l'approche de Staniloae avec d'autres approches orthodoxes¹⁶ que l'on peut répondre plus facilement à ces questions ouvertes. Ce qui peut être éclairant dans le cadre de cette courte présentation est pourtant un coup d'oeil encore plus bref sur la réalité de la synodalité dans l'Église orthodoxe.

14 *Id.* Sur la relation entre pneumatologie et synodalité, voir STANILOAE, "Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii", dans *Orthodoxia* (1/1967) 32–48.

15 *Id.*, 613. Voir aussi, du même, "Sinreza eclesiologica", dans *Studii teologice* (5–6/1955) 283–284. Sur l'insertion liturgique eucharistique de

la synodalité épiscopale, voir aussi YANNIS SPITERIS, *Ecclésiologia ortodossa. Temi a confronto tra Oriente e Occidente*, Bologna 2003, S. 94–95.

16 Voir JEAN de Pergame, "L'institution synodale. Problèmes historiques, ecclésiologiques et canoniques", dans : *Isis* XLVII (2002) 14–44.

Pratique synodale vécue – Développements actuels

La « constitution synodale » de l'Église orthodoxe trouve son expression à plusieurs niveaux de la vie ecclésiale. Au *niveau épiscopal* l'évêque a certes la responsabilité de la direction pastorale et de la diffusion de la doctrine, mais cette direction s'exerce d'une part « en consensus avec les instructions des saints canons, du statut [...] aussi bien qu'avec les décisions du saint Synode¹⁷ », d'autre part dans le cadre des commissions épiscopales synodales. Au *niveau des prêtres*, la communauté paroissiale ou le conseil paroissial joue également un rôle important.

Au *niveau régional*, on rencontre la constitution synodale comme une institution solidement ancrée. L'organe de direction le plus élevé de chaque Église autocéphale est toujours le synode épiscopal qui se réunit au moins une fois par an, et qui, selon le statut de l'Église autocéphale concernée, comprend tout, ou partie, des évêques en fonction. Le chef d'une Église autocéphale est le président du synode des évêques, une discussion que nous ne ferons pas ici sur ces prérogatives pourrait montrer que l'Église orthodoxe connaît tout à fait une pratique – au niveau des Églises autocéphales – de la réciprocité entre primauté et synodalité. Le primat d'une Église autocéphale orthodoxe est, certes, en termes de théologie ministérielle, *primus inter pares*, mais administrativement ses prérogatives vont assez loin pour qu'il n'y ait pas de blocage dans le gouvernement de l'Église¹⁸. Le principe canonique en matière de gouvernement est fixé dans le 34^e canon des Apôtres, et est édifié sur le consensus et la réciprocité entre le Premier (*protos*), « un de chaque nation » (*ethnos*) et les autres évêques.

Plus passionnante est la situation au niveau universel : ici l'Église orthodoxe se sait tenue à la pratique de l'Église ancienne, à savoir que seul un concile œcuménique détient l'autorité doctrinale et dogmatique ultime. Certes, le dernier concile considéré comme œcuménique remonte à douze siècles (787), mais durant le deuxième millénaire, du fait de l'apparition de questions théologiques disputées, les synodes ont toujours formulé une réponse ferme : ce qu'on appelle la doctrine des énergies de Grégoire Palamas au XIV^e siècle, qui fut confirmée à l'époque par le synode et qui est considérée depuis lors comme faisant partie de la tradition doctrinale orientale, constitue en la matière un exemple révéla-

17 *Organisations- und Funktionsstatut der Rumänischen Orthodoxen Kirche* (2011), 107.

18 Voir ANAGRYOS ANAPLIOTIS, "Primus und Synode in den Statuten der Orthodoxen Kirche am Beispiel des Ökumenischen und des Moskauer Patriarchats", dans : Christoph Böttigheimer – Johannes Hoffmann (Éditeurs), *Autorität und Synodalität. Eine interdisziplinäre*

und interkonfessionelle Umschau nach ökumenischen Chancen und ekklesiologischen Desideraten, Frankfurt am Main, 2008, 275–295; *Organisations- und Funktionsstatut der Rumänischen Orthodoxen Kirche* (2011), édité par la métropole orthodoxe roumaine pour l'Allemagne, l'Europe centrale et l'Europe du Nord, Sibiu – Bonn 2012, 68–71.

teur. Même si, à l'époque post-byzantine, aucune institution synodale n'est établie au niveau universel, l'unité de foi de l'Église orthodoxe et sa conscience synodale demeurent intactes. C'est pourquoi le discours théologique occidental concernant la désintégration de l'Église orthodoxe en Églises nationales isolées à cause du manque d'un organe unitaire permanent au niveau universel doit être remis en question de manière critique. Car la forte conscience organique de la Tradition (ici le monachisme joue un rôle qui ne doit pas être sous-estimé) équilibre, aujourd'hui comme hier, l'absence d'un organe synodal permanent au niveau universel. Pour autant, cette situation ne doit pas être enjolivée : il y a certainement quelque chose à rattraper en termes de mise en place d'un « service de garde » synodal au niveau universel.

Un concile œcuménique (panorthodoxe), d'après beaucoup de théologiens orthodoxes, sera cependant moins compris comme une institution qui dirige l'Église que comme un *événement* rendu nécessaire par l'apparition de défis lancés à la foi, et par lequel la foi vécue dans le plérôme diachronique et synchronique de l'Église sera annoncée. Les « moyens » (conférences panorthodoxes, rencontres occasionnelles de représentants orthodoxes de toutes les Églises autocéphales) que l'orthodoxie a utilisés pour résoudre des questions communes au xx^e siècle présentent toujours ce caractère mémorable.

La synaxe de tous les responsables orthodoxes, convoquée seulement quelques semaines à l'avance, et qui a eu lieu du 6 au 9 mars 2014, offre en cela un exemple révélateur : malgré tous les signes, jusqu'au début 2014, de blocage de la communication, d'isolement et de tension concernant la politique ecclésiale intra-orthodoxe, on a vécu durant ces journées, de manière surprenante, un mode de travail synodal non seulement pieux, mais aussi orienté vers des solutions. Il a culminé avec un résultat tout aussi étonnamment unanime, à savoir qu'en 2016 se tiendra le grand et saint Concile de l'Église orthodoxe, avec quelques détails importants sur la question des représentants et des prises de décision lors de ce concile attendu depuis beaucoup trop longtemps. Comment l'expliquer ? C'est difficile. Dans tous les cas, il faut revenir à l'évidence par laquelle, à travers ces événements, des décisions consensuelles fermes sont prises, à savoir que la synodalité doit être comprise, dans la pratique ecclésiale orthodoxe, comme *expérience de communion*. La conscience que ce n'est que

Ioan
Moga

dans le consensus que les questions disputées à l'intérieur de l'Église seront résolues est présente, seule la volonté est toujours boiteuse... Reste ouverte la question de savoir si cette volonté est plus aisée à mobiliser par un renforcement de la synodalité *institutionnelle* au niveau universel (en gros d'après l'exemple des synodes épiscopaux dans les Églises orthodoxes autocéphales, qui impliquerait la question de l'exercice de la primauté inclus dans le synodal), ou si plutôt cette synodalité au niveau universel doit fondamentalement rester une réalité qui se dégage à travers un processus événementiel. Bien que l'on doive répondre à cette question, il s'agit de l'unité de la foi, et, dans une moindre mesure, de problème du *gouvernement* administratif de l'Église au niveau universel. Car, dans la perspective orthodoxe, l'Église universelle n'est pas considérée comme une institution avec un centre défini, mais comme une communauté d'Églises locales (polycentrique).

Sur ce point, il faut mentionner, au début de 2014, des débats écrits enflammés entre le patriarcat de Moscou et un représentant du patriarcat œcuménique. Alors que le document de Moscou¹⁹ refuse strictement d'aborder la question d'une direction universelle, effective, par une primauté, au motif du principe classique «*primus inter pares*», le métropolite de Bursa, Elpidophoros Lambriniadis, tente, en réaction à ce point de vue, d'argumenter, dans sa thèse provocante²⁰ d'un «*primus sine paribus*» orthodoxe, que le patriarche œcuménique serait, dans sa fonction d'«*archevêque de Constantinople*» et par là de «*patriarche œcuménique*», et non par sa fonction d'évêque, le «*premier sans égaux*», et pourrait ainsi revendiquer une fonction de direction explicite (et pas seulement la primauté honorifique bien connue). Sans pouvoir entrer dans l'analyse de ces deux documents, on peut poser la thèse suivante : le document de Moscou se comprend comme une explication (très tardive) de la non-acceptation par l'Église orthodoxe russe du document de Ravenne, mais du point de vue orthodoxe, il n'offre guère à ce propos, au-delà des thèses de référence sur le concept de primauté, de perspectives plus larges sur ce thème central intra-orthodoxe et orthodoxe-catholique. D'autre part, la réaction du métropolite de Constantinople n'est pas moins malheureuse : car elle exige, en posant la question d'une analogie trinitaire, qu'il y ait dans l'Église un «*Père*» qui serait la «*source*» de l'unité. En pratique, on essaye ici de développer une théologie de la primauté, mais sans théologie du magistère de Pierre. Ce qui

Thème

19 <https://mospat.ru/en/2013/12/26/news96344/>.

20 *First without Equals. A Response to the Text on*

Primacy of the Moscow Patriarchate

21 (<http://tiny.cc/constantinople>).

est étonnant dans ces deux documents, c'est le fait que la synodalité n'est évoquée qu'en marge... D'une part, il faut espérer que cette discussion sur le concept de primauté dans la théologie orthodoxe se poursuive. D'autre part, on peut encore espérer davantage si l'Église orthodoxe vit plus intensément sa synodalité et si, sur le chemin vers 2016, elle ne perd rien de sa compétence en communication et de son ardeur pneumatologique. Car seule une synodalité vécue pleinement concrétisera en fin de compte l'exercice intra-orthodoxe de la primauté à l'échelle universelle.

(Traduit de l'allemand par Isabelle Rak. Titre original : Synodalität zwischen Desiderat und Wirklichkeit. Ein orthodoxer Beitrag)

Ioan Moga, né en 1979 en Roumanie, est prêtre (2005) de l'Église Orthodoxe Roumaine. Étude de théologie orthodoxe à Munich, doctorat en théologie dogmatique (2009). Après avoir enseigné à l'Institut de théologie orthodoxe à München, il est actuellement lecteur à la Faculté de théologie catholique de l'université de Vienne et chargé de cours à la Kirchlich-Pädagogische Hochschule (Vienne).

Dernières publications : Kirche als Braut Christi zwischen Kreuz und Parusie. Die Ekklesiologie Hans Urs von Balthasars aus orthodoxer Sicht, Forum Orthodoxe Theologie, Bd. 9, Münster 2010; Sfânta Treime, între Apus și Răsărit. Despre Filioque și alte dileme teologice, [La Sainte Trinité entre Occident et Orient. Sur le Filioque et autres dilemmes théologiques], Cluj-Napoca 2012; en collaboration avec Michaela C. Hasfetter et Christoph Obly, Symphonie des Wortes. Beiträge zur Offenbarungskonstitution « Dei Verbum » im katholisch-orthodoxen Dialog. Festgabe des Neuen Schülerkreises zum 85. Geburtstag von Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI., St. Ottilien 2012.

*Ioan
Moga*

Paul VI, l'homme de l'unité des Églises Aldino Cazzago

« **L'**Église ! C'est elle, l'aspiration profonde de toute notre vie, le soupir incessant, mélange de passion et de prière, de ces années de pontificat, depuis que le Seigneur a voulu nous confier son troupeau, agneaux et brebis, en gage d'un amour mystérieux dont nous ne découvrirons le fil secret qu'au Ciel, et qui nous oblige à notre tour, jour après jour, à une réponse d'amour : *Tu scis, quod amo te* (Jean 21,15-17). *Cet amour pour le Christ et pour l'Église nous a incités à en conserver et à en garantir pendant toutes ces années l'unité, la pleine concorde*¹ ».

Rarement Paul VI a ainsi synthétisé, en aussi peu de mots et avec une telle efficacité, son pontificat tout entier. Des mots choisis avec un soin tout particulier, parce qu'il devait les prononcer le 22 juin 1973 devant le Collège des cardinaux, à l'occasion du dixième anniversaire de son élection. Un pontificat difficile, qui allait encore se prolonger pendant cinq ans.

Mais durant les quinze années de son pontificat, Paul VI ne se limita pas à « conserver » et à « garantir » l'unité interne de l'Église catholique : il œuvra sans discontinuer pour reconstituer l'unité entre les Églises, en un temps de grandes transformations sociales qui se répercutaient sans coup férir sur la manière de penser la foi chrétienne elle-même².

C'est ce second aspect de l'unité que nous comptons traiter ici : tout d'abord, les réflexions de Paul VI sur le primat de l'évêque de Rome, puis l'analyse de deux événements, deux gestes, profondément œcuméniques de son pontificat afin de montrer comment cette réflexion et ces gestes ont contribué à donner forme à son ministère apostolique³. Le choix de l'un de ces gestes se justifie par sa date : on commémore en cette année 2014 le 50^e anniversaire de sa visite historique aux Lieux Saints, en jan-

1 C'est l'auteur de l'article qui souligne en italiques.
2 Nous ne traiterons pas ici des contestations provenant de l'intérieur de l'Église catholique elle-même.

3 Dans son *Journal du Concile*, le 14 septembre 1965, Y. M. Congar regrettait que Paul VI n'eût pas "la théologie de ses gestes et de ses messages". Pierre Duprey lui répondait que tout cela serait venu avec le temps.

vier 1964. Il y aurait en réalité beaucoup de faits et de textes à évoquer : ceux que nous avons choisis ne sont qu'une première piste pour dessiner le visage spirituel et la passion pour l'unité de cet authentique « Serviteur de Dieu ».

Primauté et charité

Esquisser, ne serait-ce qu'à grands traits, l'action de Paul VI pour l'unité des Églises nous renvoie immédiatement à un second thème, c'est-à-dire sa conception de la primauté de l'évêque de Rome, et l'exercice qu'il en fit.

Une tradition historique séculaire l'atteste, confirmée par les conciles : la primauté de l'évêque de Rome implique une puissance canonique sans laquelle elle perdrait sa capacité de s'exercer. Même s'il ne doit pas l'exercer lui-même puisqu'il est encore alors archevêque de Milan, Giovanni Battista Montini connaît cette vérité dogmatique ; quand il devient Paul VI, il est appelé non seulement à donner personnellement forme à cette vérité, qu'il incarne du fait de son ministère apostolique, mais, auparavant, à l'approfondir et à en dévoiler la profondeur théologique. Il s'agit d'une exigence absolument personnelle, intime, mais qui s'avèrera féconde pour son pontificat et pour l'histoire subséquente de l'Église⁴.

Thème

En août 1963, deux mois à peine après son élection le 21 juin, le Pape écrit, dans des notes personnelles durant sa retraite à Castelgandolfo :

« Devoirs et nécessités propres à la condition extraordinaire dans laquelle, certainement par une disposition divine, je me trouve à présent. Je ne pourrais être engagé davantage à correspondre à la volonté de Dieu [...] Perfection recherchée et vécue au plus haut degré. "Diligis me *plus* his⁵". Tension forte et suave. *Primauté non seulement dans la puissance mais tout autant dans la charité.* – Comment fait-on, parvenu désormais aux vèpres de l'existence terrestre, pour atteindre ce sommet⁶ ? »

Ce lien entre papauté et charité, il y revient le 27 octobre 1969 au terme du Synode extraordinaire consacré à la collégialité épiscopale :

⁴ Il vaut la peine de rappeler ici l'invitation au "dialogue fraternel" sur le thème du primat que Jean-Paul II a lancée en 1995 aux responsables des autres Églises (*Ut unum sint*, n. 95).

⁵ En italiques dans l'original (: « m'aimes-tu plus que ceux-ci ? »).

⁶ PAOLO VI, "Ritiro, 5-13 agosto 1963", in *Id.*, *Meditazioni inedite*, Istituto Paolo VI – Edizioni Studium, Brescia – Roma 1993², pp. 21-30 ; ici, p. 21.

« *Le pape doit être un cœur, comme un carrefour de la charité, qui reçoit tous, qui aime tous, parce que le Christ "nous a laissés Pierre comme vicaire de son amour (St Ambroise, *Exp.in Luc. I, X, 175 : PL 15, 1942*)" ».*

Il sait que « la condition extraordinaire » dans laquelle il se trouve exige de lui des attitudes qui semblent s'exclure réciproquement : solitude et communion.

Et dans les notes que nous avons citées, il souligne le premier pas à faire :

« Il faut que je me rende compte de la position et de la fonction qui me sont propres désormais, me caractérisent et me rendent inexorablement responsable devant Dieu, devant l'Église et l'humanité. C'est une position unique. C'est-à-dire quelle me constitue dans une solitude extrême. Celle-ci était déjà grande auparavant, à présent elle est totale et terrible. Elle donne le vertige. C'est comme une statue au sommet d'une flèche ; ou plutôt une personne vivante, comme je le suis. [...] Jésus lui aussi fut seul sur la croix. [...] Moi et Dieu. Le dialogue avec Dieu devient total et incommunicable ».

Le second pas, celui de la communion, n'a pas moins d'importance et d'urgence :

Aldino
Cazzago

« La lampe sur le candélabre brûle et se consume toute seule. Mais elle a une fonction, celle d'éclairer les autres : tous, si elle peut. Position unique et solitaire ; fonction publique et communautaire. *Il n'est aucune tâche comparable à la mienne, engagée dans la communion avec les autres.* Les autres : ce mystère, vers lequel je dois continuellement tendre, surmontant celui de mon individualité, de mon apparente incommunicabilité. Les autres, qui sont miens : *oves meas* (Jean 21,17) ; et du Christ. Les autres, qui sont le Christ : *mihī fecistis* (Matthieu 25,40). Les autres, qui sont le monde : *sollicitudo omnium ecclesiarum* (2 Corinthiens 11,28). Les autres, au service desquels je suis : *et vos debetis alter alterius lavare pedes* ; *confirma fratres tuos* (Luc 22,32). Voici, chacun est mon prochain. [...] Prière et amour universels. Initiative qui veille toujours au bien d'autrui : politique pontificale⁷. »

7 Ibid. p. 28-29.

Ces réflexions personnelles d'août 1963 sont reprises un an plus tard dans l'encyclique plus solennelle *Ecclesiam suam* :

« Et il faut aussi considérer que ce pivot central de la sainte Église ne vise pas à constituer une suprématie d'orgueil spirituel et de domination humaine, mais une supériorité de service, de ministère et d'amour. Ce n'est pas une vaine rhétorique que d'attribuer au Vicaire du Christ le titre de *Serviteur des serviteurs de Dieu* » (n° 114).

Un obstacle sur la voie de l'unité : la primauté

Paul VI en est bien conscient : le contexte dans lequel il doit exercer cette « politique pontificale » *sui generis* qu'est la primauté également « dans la charité », est celui de la division pluriséculaire entre les Églises.

En ouvrant le 29 septembre 1963 la seconde session des travaux du Concile, il rappelle aux quelque 2500 Pères qui l'écoutent que « le troisième but qui intéresse le Concile et en constitue, en un certain sens, son drame spirituel » est « celui qui intéresse 'les autres chrétiens', c'est-à-dire ceux qui croient dans le Christ, mais que nous n'avons pas malheureusement la fortune de compter parmi nos compagnons dans l'unité parfaite du Christ, que seule l'Église catholique peut leur offrir⁸. »

Thème

S'il est vrai que le « drame spirituel » de la division des Églises touche et blesse tous les chrétiens, il est encore plus vrai que nul n'est aussi touché et blessé que le Pape, du fait même du primat que, en tant que successeur de Pierre, il est appelé à exercer. Il saisit clairement qu'il constitue lui-même un élément fondamental du problème de la division des Églises et, pour certains, du manque de solution. Les termes de *Ecclesiam suam* ne sauraient être plus clairs :

« Certains ne disent-ils pas que si la primauté du pape était écartée, l'union des Églises séparées avec l'Église catholique serait plus facile ? Nous voulons supplier les frères séparés de considérer l'inconsistance d'une telle hypothèse » (n° 62).

Lors de l'audience générale du mercredi 18 janvier 1967, il revient sur la question :

⁸ In "Enchiridion Vaticanum", EDB, Bologna 1981¹², vol. I, n. 168*.

« Nous savons que notre ministère apostolique, placé au centre de l'Église, est, pour quasiment tous ces Frères [des Églises et communautés non catholiques], l'un des obstacles principaux à leur recomposition dans l'unité de l'Église, que pourtant le Christ a tellement voulue; nous savons que nous sommes, hors du monde catholique, souvent l'objet de nombreuses accusations. Oh, nous ne tentons pas à présent de nous justifier, comme nous croyons pouvoir le faire, toujours au nom du Christ Seigneur; mais nous osons seulement envoyer à tous les Frères séparés, de bonne volonté, une pensée pleine de vœux, avec une parole simple, humble et sincère : *nolite timere*⁹ ! »

Trois mois plus tard, le 28 avril, il relance le thème à l'occasion de l'audience aux membres du Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens :

« Et que dirons-Nous de la difficulté à laquelle sont toujours si sensibles nos Frères séparés : celle qui provient de la fonction que le Christ Nous a assignée dans l'Église de Dieu et que Notre tradition a sanctionnée avec tant d'autorité? Le pape, Nous le savons bien, est sans doute l'obstacle le plus grave sur la route de l'œcuménisme ».

Lors de l'audience générale du 21 janvier 1970, pendant la Semaine de prière pour l'unité des chrétiens, il revient de nouveau sur la même difficulté qui, selon les autres Églises, entrave la marche vers l'unité :

« Où est, où est donc l'unité de la foi, de la charité, de la communion ecclésiale? Les difficultés semblent insurmontables! L'œcuménisme semble se consumer en un effort illusoire! [...] Mais Pierre, alors, disent certains, ne pourrait-il renoncer à tant de ses exigences, catholiques et dissidents ne pourraient-ils célébrer ensemble l'acte le plus élevé et définitif de la religion chrétienne, l'Eucharistie, et proclamer finalement l'unité tant souhaitée? Malheureusement, il n'en est pas ainsi ».

Les mêmes termes, encore qu'identiques en leur sens littéral, peuvent prendre une résonance très différente selon le lieu où on les prononce. Parler de la vérité de la primauté à une audience générale peut être, vu le type d'auditoire, facile; proclamer la même vérité, faire de sa propre personne le lieu physique et spirituel de son expression, et cela devant un

Aldino
Cazzago

9 En italiques dans l'original (: « Ne craignez pas »).

auditoire qui réclame, sur des modes différents, son changement substantiel voire sa suppression, requiert un courage qui doit présenter le visage de la charité et non celui de la suprématie et de l'autosuffisance. Les paroles que Paul VI prononce le 10 juin 1969 durant sa visite historique au Conseil œcuménique des Églises à Genève vont dans cette direction :

« Nous voici donc au milieu de vous. Notre nom est Pierre. Et l'Écriture nous dit quel sens le Christ a voulu attribuer à ce nom, quels devoirs il Nous impose : les responsabilités de l'apôtre et de ses successeurs ».

Après avoir rappelé que le Seigneur a donné également à Pierre les noms de "pêcheur" et de "pasteur", il poursuit :

« En ce qui Nous concerne, Nous sommes convaincu que le Seigneur Nous a donné, sans aucun mérite de Notre part, un ministère de communion. Et certes ce n'est pas pour Nous isoler de vous qu'il Nous a donné ce charisme, ni pour exclure entre nous la compréhension, la collaboration, la fraternité et, finalement, la recomposition de l'unité, mais bien pour Nous laisser le précepte et le don de l'amour, dans la vérité et l'humilité (voir *Éphésiens* 4,15; *Jean* 13,14). Et le nom que nous avons pris, celui de Paul, indique assez l'orientation que Nous avons voulu donner à Notre ministère apostolique. »

Thème

Cette primauté qui trouve sa source la plus authentique dans la charité et dans la communion, Paul VI l'a illustrée, de façon concrète, dans des signes qu'Oscar Cullmann a qualifiés de « prophétiques¹⁰ ». Nous voudrions ici réfléchir sur deux d'entre eux qui, à notre sens, concentrent en eux le pontificat tout entier : le voyage en Terre Sainte du 4 au 6 janvier 1964¹¹ et en particulier les rencontres avec le patriarche Athénagoras ; et le célèbre baiser aux pieds du métropolite Méliton le 14 décembre 1975¹² à l'occasion du dixième anniversaire de l'abrogation des excommunications survenue le 7 décembre 1965 au terme du concile œcuménique Vatican II.

10 O. CULLMANN, "Paul VI et l'œcuménisme", in *Istituto Paolo VI - Notiziario*, n. 4 (1982) 51-62; ici, p. 59.

11 Voir M. MACCARONE *Il pellegrinaggio di Paolo VI in Terra Santa*, 4-6 gennaio 1964, Libreria Editrice Vaticana 1964, pp. 237 pour la chronologie ainsi que *Tòmos Agapis, Vatican - Phanar (1958-1970)*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Rome - Istanbul, 1974 pour les discours originaux.

12 Voir D. SALACHAS, *Il dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione*, "Quaderni di O Odigos", X,

n. 2 (1994); P. MAHIEU, *Paul VI et les orthodoxes*, Cerf, Paris, 2012 Sur le rôle essentiel du cardinal Willebrands, voir K. SCHLEKENS, "Envisager la célébration entre catholiques et orthodoxes. Johannes Willebrands et Athénagoras de Constantinople", in *Istina*, LVII (2012) 127-157.

13 H. DE LUBAC, "Paolo VI pellegrino di Gerusalemme", in *Id.*, *Paradosso e mistero della Chiesa*, Jaca Book, Milano 1979, pp. 117-123; ici à la p. 117. (*Paradoxe et mystère de l'Église*, Cerf, 2010, p. 168). Dans son *Journal du Concile* également Congar s'arrête brièvement sur l'annonce de Paul VI : *Mon Journal du*

L'icône du pontificat : le voyage en Terre Sainte

Le mercredi 4 décembre, jour de la clôture de la deuxième session des travaux conciliaires, le bruit se répand à Saint-Pierre que le Pape annoncerait qu'il allait se rendre en Terre Sainte. Le 9 décembre, Henri de Lubac écrit : « La rumeur se transmettait à travers les gradins de l'aula conciliaire [dans la basilique Saint-Pierre], elle montait jusqu'aux tribunes, mais la chose paraissait irréaliste, et nul n'osait y croire ». Une fois terminé le discours – que chacun pouvait suivre grâce à la copie qu'il en avait – « Paul VI, d'une voix forte où l'émotion se mêlait à la fermeté », donne la nouvelle : « " [...] Nous avons décidé, après une mûre réflexion et de nombreuses prières, de nous rendre nous-même, en pèlerin, au pays qui fut celui de Jésus-Christ notre Seigneur"¹³ ». Pour la première fois, un pape allait revenir sur la terre d'où était parti, 1900 ans auparavant, l'apôtre Pierre¹⁴. En 1969, le patriarche de Constantinople Athénagoras dira à Olivier Clément avoir été « bouleversé par la nouvelle¹⁵ ».

Ce voyage pour Paul VI devait être une occasion pour « honorer personnellement, dans les lieux saints où le Christ naquit, vécut, mourut et, ressuscité, monta aux cieux, les mystères premiers de notre salut : l'Incarnation et la Rédemption ». L'esprit et la disposition intérieure seraient ceux de la prière, de la pénitence, du renouvellement afin d'« offrir au Christ son Église », et poussé, dans une perspective œcuménique déjà agissante au Concile, par le désir « d'appeler à elle, [l'Église] unique et sainte, les Frères séparés, pour implorer la miséricorde divine ». Il y avait enfin une dernière intention : « implorer la miséricorde divine pour la paix entre les hommes, la paix dont l'on voit ces jours-ci combien elle est encore fragile et tremblante, et supplier le Christ Seigneur pour le salut de toute l'humanité¹⁶ ».

Aldino
Cazzago

Le samedi 4 janvier en fin d'après-midi, Paul VI, au comble de l'émotion, célèbre la messe au Saint-Sépulcre¹⁷. Le dimanche 5, à 21h30, au terme d'une journée intense de visites à de nombreux lieux de l'évangile – Nazareth, église du Primat à Tabgha, Capharnaüm, au Mont Thabor, au Cénacle et à l'Église de la Dormition de la Vierge – la rencontre tant attendue avec le patriarche Athénagoras a lieu. Des témoins oculaires de cet événement inoubliable ont livré des descriptions détaillées de ce

Concile, Cerf, 2002, vol. I, p. 588-589.

¹⁴ Une note confidentielle du même Paul VI, le 21 septembre 1963, nous apprend que l'idée d'un voyage en Terre Sainte mûrissait déjà en lui trois mois à peine après son élection (in *Il pellegrinaggio di Paolo VI in Terra Santa*, op. cit., p. 9-10).

¹⁵ ATHÉNAGORAS et OLIVIER CLÉMENT, *Dialogues avec le Patriarche Athénagoras* (1969). La biographie la plus complète du patriarche Athénagoras est celle

de Valeria MARTANO, *Athenagoras, il patriarca (1886-1972). Un cristiano fra crisi della coabitazione e utopia ecumenica*, Il Mulino, Bologna 1996.

¹⁶ *Discours de clôture de la deuxième session*, vol. I, n. 230*-231*.

¹⁷ Voir A. Pizzuto (a cura di), *Paolo VI pellegrino di fede e di pace in Terra Santa*, Cantagalli, Siena 2013, p. 43.

qui se passa ce soir-là dans la résidence du Délégué Apostolique à Jérusalem¹⁸. Du côté orthodoxe, l'un d'eux, le professeur A. Panotis, écrit : « Le patriarche, revêtu de son "voile" et de ses *engolpia*, sans bâton pastoral, parcourt, imposant, le couloir. Au même moment, le pape Paul descend, par l'escalier interne des appartements [de la délégation]. La rencontre s'accomplit juste au pied de l'escalier. Sans aucune gêne, ni d'un côté ni de l'autre. Les larmes aux yeux, ils ouvrent spontanément les bras, ils s'étreignent dans le Christ, ils s'étreignent fort. Quelques instants passent, denses d'une émotion profonde. Ceux qui assistent à la scène pleurent de joie en ce moment historique que tant de générations de chrétiens avaient attendu¹⁹. »

Quelques années plus tard, Athénagoras évoquera ainsi ces instants inoubliables : « Nous nous sommes embrassés une fois, deux fois, et puis encore, et encore. Comme deux frères qui se retrouvent après une très longue séparation²⁰. »

Après l'entretien privé entre le Pape et le Patriarche, les délégations respectives au complet se rencontrent. Le Patriarche, qui parle en grec, formule le vœu que cette rencontre « soit l'aube d'un jour lumineux et béni », lorsque finalement les deux Églises pourront communier au même calice. Maintenant, dit-il, le Pape et lui sont comme les deux disciples d'Emmaüs : le Christ marchera à leur côté pour indiquer « la route à suivre ». Le Pape répond en une brève allocution improvisée, puis, comme pour faire écho au vœu d'une eucharistie commune à peine formulé par le Patriarche, fait don à son hôte illustre d'un précieux calice. Puis ils disent le Notre Père, en latin et en grec. Le Pape et le Patriarche se dirigent vers la porte « où ils s'embrassent de nouveau avant de se séparer²¹ ».

Impossible de terminer la chronique de cette première rencontre sans rapporter au moins quelques passages du dialogue en français entre Athénagoras et Paul VI, durant leur tête-à-tête – dialogue qui ne fut rendu public qu'après la mort d'Athénagoras en juillet 1972. Cette conversation en vérité n'aurait jamais dû être publiée, mais, à cause d'une (heureuse) distraction, elle est entrée à jamais dans l'histoire²².

Thème

18 Nous rappelons ici les témoignages de Mgr Pasquale Macchi, secrétaire du Pape, de Pierre Duprey, du secrétariat pour l'Unité des chrétiens, et du P. Giuliano Bevilacqua, qui fut le professeur du jeune Montini avant de devenir ami et conseiller de Paul VI. Voir P. MACCHI, "Il pellegrinaggio in Terra Santa", in *I viaggi apostolici di Paolo VI*, Istituto Paolo VI – Studium, Brescia – Rome 2004, pp. 33-45; P. DUPREY, "I gesti ecumenici di Paolo VI", in *Paolo VI e l'ecumenismo*, Istituto Paolo VI – Studium, Brescia – Rome 2001, pp. 198-214; G. BEVILACQUA, "Con Paolo VI in Palestina", in *Id.*, *La parola di Padre Giulio*

Bevilacqua, Morcelliana, Brescia 1976, pp. 177-195.

19 In P. DUPREY, "I gesti ecumenici di Paolo VI", *op. cit.*, p. 200. Voir *Il viaggio di Paolo VI in Terra Santa*, *op. cit.*, p. 87.

20 ATHÉNAGORAS et Olivier CLÉMENT, *Umanesimo spirituale*, *op. cit.*, p. 411.

21 *Il pellegrinaggio di Paolo VI in Terra Santa*, *op. cit.*, p. 90.

22 La conversation entre le Patriarche et le Pape fut enregistrée par les techniciens de la télévision italienne qui, sans s'en apercevoir, laissèrent les enregistreurs en fonction justement pendant cet entretien confidentiel.

Le Pape : Je vous dis toute ma joie, mon émotion. Vraiment je pense que c'est un moment que nous vivons en présence de Dieu.

Le Patriarche : En présence de Dieu. Je le répète, en présence de Dieu.

Le Pape : Et je n'ai d'autre pensée que celle de parler avec Dieu tandis que je parle avec vous.

Le Patriarche : Je suis profondément ému, Votre Sainteté. Les larmes me viennent aux yeux.

Le Pape : Et comme c'est un moment vraiment de Dieu, il faut qu'on le vive avec toute l'intensité, toute la rectitude, et tout le *désir*.

[...]

Le Patriarche : Je pense que la Providence Vous a choisi pour ouvrir le chemin de son...

Le Pape : La *Providence* nous a choisis pour nous entendre.

Le Patriarche : Les siècles vous attendaient. Les siècles, pour ce jour, ce grand jour... Quelle joie dans cette pièce, quelle joie dans le Sépulcre, quelle joie dans le Golgotha, quelle joie sur le chemin que vous avez suivi hier...

Le Pape : Je suis tellement rempli d'impression qu'il faudra beaucoup de temps pour laisser calmer et interpréter toute cette richesse d'émotion que j'ai dans l'esprit. Mais je veux profiter de ce moment pour vous dire la loyauté absolue avec laquelle je traiterai toujours avec vous.

Le Patriarche : La même chose.

[...]

Le Patriarche : Étant donné que nous avons ce grand moment, nous serons ensemble. Nous marcherons ensemble. Que Dieu... Votre Sainteté, votre Grande Sainteté envoyée par Dieu. Le Pape au grand cœur. Vous savez comment je vous appelle ? O megalocardos, le Pape au grand cœur.

Le Pape : Nous sommes de petits instruments.

[...]

Le Pape : Je vous dirai ce que je crois, que ce soit exact, que ce soit dérivé de l'Évangile et de la volonté de Dieu et de la tradition authentique. Je vous le mettrai. S'il y a des points qui ne coïncident pas avec votre idée de la constitution de l'Église...

Le Patriarche : La même chose de ma part ...

[...]

Le Pape : Il y a deux ou trois points de doctrine où nous avons évolué parce que l'on a avancé dans l'étude et on voudra justifier à votre avis, à

Aldino
Cazzago

l'avis de vos théologiens, le pourquoi de cela. Et on ne veut rien mettre d'artificiel ni d'accidentel dans ce que nous croyons être la pensée authentique.

Le Patriarche : Dans l'amour de Jésus Christ.

[...]

Le Pape : Aucune question de prestige, de primauté qui ne soit celle de... fixée par le Christ. Mais d'honneurs, de privilèges, rien de tout cela. Voyons ce que le Christ nous demande et chacun prend sa position, mais pas avec les idées humaines de prévaloir, d'avoir de la louange, d'avoir des avantages. Mais de servir.

Le Patriarche : Comme vous m'êtes cher au fond du cœur...

Le Pape : ... mais de servir²³.

Que dire de ce témoignage extraordinaire ? Avec une liberté absolue, sans textes préparés à l'avance, et confiants en l'aspect réservé du dialogue, le Pape et le Patriarche échangent entre eux tout ce qui est en train de mûrir depuis longtemps dans leur cœur. On a l'impression d'assister à une confession que l'on a le courage de faire uniquement à qui l'on sait qu'il pourra la comprendre.

La conversation s'écoule, comme un fleuve, entre deux berges : celui du « désir » (le terme revient à six reprises au cours de l'entretien), et celui de la volonté d'être et de marcher « ensemble » (terme repris lui aussi six fois). Un même feu anime les deux hommes : « faire avancer les voies de Dieu », « servir la cause de Jésus Christ », le tout « dans l'amour de Jésus Christ ». Et puis, ils se le confessent l'un à l'autre : c'est la « Providence » qui les a choisis pour cette rencontre.

Le matin suivant, fête de l'Épiphanie, peu avant 10 heures, le Pape rend la visite à Athénagoras. La rencontre se déroule au siège du Patriarcat orthodoxe de Jérusalem, dans le cadre splendide du Mont des Oliviers. Après un entretien réservé de dix minutes, le Pape et le Patriarche reviennent dans la salle d'honneur. Devant les deux délégations, selon le programme, le Pape, « intimement ému²⁴ », lit son discours en latin. Thème essentiel, celui de la joie pour une rencontre qui, déjà désirée par le pape Jean XXIII, vient rompre « des siècles de silence et d'attente ». La rencontre des deux « pieux pèlerins de Rome et de Constantinople » (ce sont là encore les termes de Paul VI), se réalise dans un lieu qui, selon

²³ Le texte de la conversation a été publié dans *La Croix* du 22 juillet 1972, quelques jours après la mort du patriarche Athénagoras le 7 juillet. Il a été repris ensuite par la *Documentation Catholique* dans le dossier à la mémoire du Patriarche. Voir *La*

Documentation Catholique, n. 1614, 6-20 août 1972, pp. 721-725.

²⁴ *Il pellegrinaggio di Paolo VI in Terra Santa*, op. cit., p. 107.

une antique tradition chrétienne, est « le centre du monde », c'est-à-dire le point où fut plantée « la croix glorieuse de notre Sauveur », l'endroit d'où, « élevé de terre, il attire tout à lui » (voir Jean 12,32) ».

Puis Paul VI poursuit :

« Certes, d'un côté comme de l'autre, les voies qui mènent à l'union peuvent être longues et semées de difficultés. Mais les deux chemins convergent l'un vers l'autre et aboutissent aux sources de l'évangile : n'est-ce pas d'un bon augure que cette rencontre d'aujourd'hui se réalise sur cette terre où le Christ a fondé son Église et versé son sang pour elle ? »

Certes, restent les “divergences” doctrinales, liturgiques et disciplinaires qui devront être affrontées

« dans un esprit de fidélité et de compréhension dans la charité. Ce qui peut et doit progresser dès maintenant, c'est cette charité fraternelle [...] soucieuse avant tout de se conformer au divin Maître et de se laisser attirer et transformer par lui ».

Enfin, un dernier hommage à son interlocuteur retrouvé :

« Nous ne saurions dire combien nous sommes touchés de votre démarche, et non pas nous seulement : c'est l'Église romaine et le concile œcuménique tout entier qui prendront acte avec une joie profonde de cet événement historique ».

Aldino
Cazzago

Après le discours, le Patriarche offre au Pape un *encolpion*, la médaille qui représente le Christ enseignant, que les évêques byzantins portent au cou et que Paul VI met aussitôt, aidé par le Patriarche lui-même, et la croix d'or du millénaire du Mont Athos. À deux reprises, de la délégation orthodoxe s'élève l'exclamation liturgique propre à l'ordination sacerdotale ou à la consécration épiscopale en Orient : « Áxios! », « Áxios! », « Il est digne! », « Il est digne! ».

En grec et en latin, alternativement, Athénagoras et Paul VI lisent sur le même exemplaire de l'évangile le chapitre XVII de saint Jean, centré sur la requête que le Christ fait à son Père : « Que tous soient un ». Ensuite, ils récitent le Notre Père, également dans les deux langues. Puis

Paul VI, conscient de la portée théologique du geste – qui va bien au-delà d’une simple courtoisie – demande au Patriarche : « *Votre Sainteté, voulez-vous que nous bénissions ensemble le peuple ?* ». La réponse d’Athénagoras, écrit Mgr Pierre Duprey, présent à l’événement, est immédiate²⁵. La rencontre se termine sur l’échange du baiser de paix. Comme le dira le Patriarche à Olivier Clément, dans cette rencontre, « tout était geste, symbole, célébration²⁶ ».

Pour conclure cette reconstitution sommaire de la rencontre entre le Pape et le Patriarche, cette réflexion convergente du Père Bevilacqua et d’Olivier Clément sur Athénagoras : tous deux sont frappés par la lumière que ses yeux irradient²⁷.

Chapelle Sixtine, 14 décembre 1975

Lire la primauté sous le signe du service impose de s’arrêter sur ce qui s’est passé le 14 décembre 1975 dans la chapelle Sixtine. Dix ans auparavant, le 7 décembre 1965, à la veille de la clôture solennelle du Concile, par une décision commune, Paul VI et Athénagoras avaient, au même moment, à Rome et à Istanbul, abrogé les excommunications²⁸ qui, depuis 1054, avaient dressé un mur infranchissable entre l’Église catholique et les Églises orthodoxes. Il s’agissait, écrivait en 1976 Michel Van Parys, d’un « geste de réconciliation entre l’ancienne et la nouvelle Rome » dont la portée « dépassait les deux Églises²⁹ ». Pierre Duprey, infatigable serviteur de l’œcuménisme, évoque ainsi ce geste historique du 7 décembre : « Cet acte libérateur [l’abolition des excommunications] a eu son efficacité et a amorcé un processus de purification qui a changé l’attitude de tous, de ceux qui ont la charge de guider l’Église, et de ceux qui doivent s’inspirer de leurs actes et les faire leurs. Au point que le pontificat de Jean-Paul II en a été constamment rythmé, nourri, enrichi³⁰. »

Ce jour-là, le 14 décembre 1975, dans la Chapelle Sixtine, Paul VI, après avoir célébré la messe en présence de la délégation du patriarche de Constantinople Dimitrios et de quelques autres assistants pour rappeler l’abolition des anathèmes³¹, fait un geste absolument unique dans l’histoire de la papauté. La célébration eucharistique est terminée, le cortège s’apprête à quitter la chapelle tandis que le Pape reste près de l’autel. Après quelques instants, il se dirige vers le métropolite Méliton de

Thème

25 P. DUPREY, “I gesti ecumenici di Paolo VI”, *op. cit.*, p. 203. Voir *Il pellegrinaggio di Paolo VI in Terra Santa*, *op. cit.*, p. 109-110.

26 ATHÉNAGORAS et Olivier CLÉMENT, *Umanesimo spirituale*, *op. cit.*, p. 415.

27 Voir G. BEVILACQUA, “Con Paolo VI in Palestina”, *op. cit.*, p. 187 ; ATHÉNAGORAS et Olivier CLÉMENT, *Umanesimo spirituale*, *op. cit.* p. 426.

28 Les différentes lettres qui ont précédé l’événement, les textes de la Déclaration commune, le Bref *Ambulante in dilectione* de Paul VI et le Tomos d’Athénagoras se trouvent dans *Tomos Agapis*,

op. cit., nn. 121-129, pp. 254-294.

29 M. VAN PARYS, “La rencontre du frère. Dimension dernière du projet œcuménique”, 1976, in *Irenikon*, (pp. 3-22), commentaire de la rencontre entre Paul VI et Méliton.

30 P. DUPREY, “I gesti ecumenici di Paolo VI”, *op. cit.*, p. 208. D’autres détails sur ces instants inoubliables sont rapportés par Mgr Pasquale Macchi à Patrice Mahieu en septembre 2004. Voir P. MAHIEU, *Paul VI et les orthodoxes*, *op. cit.*, pp. 237-238.

31 Paul VI avait pris connaissance la veille du

Chalcédoine, que le secrétaire du Pape a soudainement prié de s'arrêter. Pierre Duprey, témoin oculaire, raconte :

« Ceux qui sont aux premiers rangs n'en croient pas leur yeux ; les autres, plus loin, demandent des explications à voix basse, murmurent des questions, se poussent, cherchent à voir. Il y en a qui font le signe de la croix, d'autres qui joignent les mains en prière. Une phrase susurrée part des premiers rangs, se transmet, rebondit au-delà de la grille qui divise la Sixtine, jusqu'aux fidèles plus éloignés qui ne voient pas bien l'autel : "le pape est en train de s'agenouiller devant l'envoyé du patriarche ; le pape baise les pieds du métropolitain". Le photographe du Vatican, qui a quitté l'autel avec le cortège, ne pourra fixer l'événement. Il ne reste, pour la postérité, qu'une séquence vieillie, trois images floues, extraites d'un reportage de la télévision, pâle emblème de ce qui a été, et qui, à jamais, sera³². »

Le Métropolitain est saisi de stupeur, déconcerté. Il tente tout d'abord de retenir Paul VI, mais ensuite le laisse faire. Il veut en faire autant, le Pape lui-même le convainc de n'en rien faire, il se limite à lui serrer, à lui baiser la main. Avant de quitter Rome, Méliton commente ainsi le geste de Paul VI :

« Ce geste – je le répète – comme je l'ai déjà dit aussitôt après la cérémonie, a été le geste d'un saint. Seul un saint a le courage de faire ce que le pape a fait hier ! *Un geste de sainteté, de réconciliation, et de mortification.* »

Aldino
Cazzago

Quelques jours plus tard, à Istanbul, le patriarche Dimitrios revient sur le geste de Paul VI :

« Par cette manifestation, le très vénérable et très cher frère le pape de Rome Paul VI s'est dépassé lui-même et a montré à l'Église et au monde ce qu'est et ce que peut être l'évêque chrétien et surtout le premier évêque de la chrétienté, c'est-à-dire une force de réconciliation et d'unification de l'Église et du monde³³. »

message émouvant que lui avait adressé le patriarche Dimitrios, par les mains du métropolitain Méliton. Le Patriarche y annonçait notamment la constitution de deux commissions orthodoxes pour amorcer le dialogue théologique avec l'Église catholique. Paul VI devait y répondre dans l'homélie qu'il prononça lors de la messe le jour suivant.

32 P. DUPREY, "I gesti ecumenici di Paolo VI", *op. cit.*, p. 211.

33 On peut lire cette déclaration et celle du métropolitain dans la chronique détaillée de la rencontre publiée dans la revue *La Civiltà Cattolica*, 1976. I. 273-283. Une autre chronique de l'événement se trouve dans *Irenikon*, XLIX (1976) 59-65.

Conclusion

Cinquante ans après le voyage historique en Terre sainte, près de quarante ans après la scène du baiser aux pieds de Mélicon, trente six ans après la mort de Paul VI, nous avons une distance suffisante pour porter un jugement d'ensemble sur la manière dont le pape Montini a exercé son ministère pétrinien au service de l'unité de l'Église. Le P. Congar, qui connaissait à fond le pontificat, écrivait dès 1978 :

« Il est faux de dire que c'était un angoissé. Il était habité par un feu. Il était de la race spirituelle d'une sainte Catherine de Sienne. Ou de celle des hommes ardents dont on parle pour le prophète Daniel. *L'Église et son unité ont été la passion de sa vie.* [...] Objectivement, à froid, le bilan œcuménique du pontificat est impressionnant. Il a donné corps, vie, mouvement, efficacité à l'engagement du concile pour l'œcuménisme³⁴. »

En 2011, le patriarche œcuménique Bartholomée Ier, après avoir visité la maison natale de Paul VI, dans une lettre, a qualifié celui-ci de "pape des grandes visions", "qui a donné forme à l'avenir du dialogue œcuménique et théologique" entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe.

La présence du patriarche Athénagoras a également compté pour stimuler le pontificat montinien vers la recherche de l'unité : une présence qui s'est transformée par la suite en un rapport amical et fraternel. Dans la lettre que nous venons de citer, le patriarche Bartholomée rappelle ses années d'études, 1963-1966, à Rome à l'Institut Pontifical Oriental, durant lesquelles il eut l'occasion de rencontrer en audience le Pape lui-même :

« Ce fut durant son pontificat que nos deux Églises ont expérimenté un rapprochement historique et un "dialogue de la charité" sans précédent, avec l'imagination extraordinaire et l'initiative exceptionnelle manifestée en particulier par ces *guides prophétiques des Églises, le patriarche œcuménique Athénagoras (1886-1972) et le pape Paul VI (1897-1978)* ³⁵. »

Aux yeux de Paul VI, la primauté que le Seigneur lui avait confiée – comme « gage d'un mystérieux amour », avait-il dit aux cardinaux le 22 juin 1973 – a été avant tout une primauté vécue dans cet amour et cette

34 Y. M. CONGAR, in "Nicolaus", n. 6/1978, pp. 207-219).

35 La visite s'est déroulée le 9 septembre 2011. La

lettre, dans sa version originale anglaise et dans la traduction italienne, a été publiée dans *Istituto Paolo VI - Notiziario*, n. 63 (2012) 29-31.

charité qui se réalise sous la forme du service et non de la supériorité et de la domination. À qui lui reprochait d'avoir humilié l'Église en baisant les pieds de Méliton, il répondit que cela lui semblait impossible puisqu'il s'était limité à « faire ce qu'avait fait le Seigneur Jésus avec ses disciples, c'est-à-dire se mettre à genoux pour leur laver les pieds³⁶ ». Bien conscient du lourd héritage que les siècles passés lui avaient légué, Paul VI a pensé et vécu la primauté comme « ministère de communion ». Pour lui, la fin ultime de ce ministère a toujours été de favoriser l'unité entre les Églises, et parmi celles-ci, il y a évidemment aussi et surtout l'unité avec l'Église de Rome. Il l'avait expliqué ainsi le 19 janvier 1977 :

« Nous remercions le Seigneur, qui nous a accordé de nous faire l'instrument de cette rencontre entre les chrétiens de différentes dénominations, et d'apporter ainsi notre contribution à cette œuvre mystérieuse de l'Esprit Saint, qui donne vitalité à l'Église de notre temps. *Du reste, nous n'entendons le Siège de Pierre d'aucune autre manière que comme une forme particulière de service pour l'unité de l'Église.* »

Si la papauté a été à l'origine de bon nombre de divisions, c'est la même papauté, en la personne de Paul VI, qui a amorcé une œuvre de reconstitution de l'unité entre les Églises.

Des historiens du pontificat de Paul VI³⁷ affirment que, avec le temps et grâce à une conjonction féconde entre pensée et action, Montini a affiné une perception œcuménique toujours plus profonde de son ministère au service de l'unité de l'Église. D'une conception encore ancrée dans l'idée d'un « retour » des autres fidèles à l'Église catholique³⁸, il est passé à une conception d'unité entre les Églises qui, partant d'une communion déjà en acte, encore que non pleine, tend de plus en plus vers cette plénitude³⁹ qui peut être accueillie uniquement comme une réponse de tous, c'est-à-dire une réponse de communion, au don de l'amour de Dieu. En lui, ce désir de plénitude a été dans le même temps source de souffrance et d'espérance : souffrance pour les blessures que tous ont portées à l'unité et à la communion, espérance d'un accomplissement qui est encore à atteindre. L'homélie prononcée le 25 janvier 1975, au terme de la Semaine pour l'unité des chrétiens, le montre avec une évidente clarté :

« On a fait ces derniers temps des pas admirables vers la réconciliation en différentes directions ; tous le savent et le voient ; et

Aldino
Cazzago

36 Cette réponse de Paul VI a été rapportée par Pierre Duprey en 1989 (voir P. DUPREY, « Paul VI et le décret sur l'œcuménisme », in *Paolo VI e i problemi ecclesiologicali al concilio*, Istituto Paolo VI – Studium, Brescia – Roma 1989, p. 233) et en 1998 avec plus de détails par Pedro RODRÍGUEZ (voir *Discussione*, in *Paolo VI e l'ecumenismo*, op. cit., p. 272).

37 Pour une documentation abondante sur ce sujet, voir : *Paolo VI e l'ecumenismo*, op. cit.; CONGAR, « L'œcuménisme de Paul VI », in *Paul VI et la modernité dans l'Église*, École Française de Rome,

1984, pp. 807-820; E. LANNE, « Hommage à Paul VI. En mémorial d'action de grâce », in *Irenikon*, LI (1978) 299-311.

38 Voir *Discours d'ouverture* de la deuxième session du Concile, 29 septembre 1963 et *l'homélie à Bethléem* du 6 janvier 1964.

39 Voir le bref *Anno incuntes*, 25 juillet 1967; *Déclaration commune* du Pape et du Patriarche, 28 octobre 1967; *Audiences générales*, 22 janvier 1969; 25 janvier 1975; 19 janvier 1977.

certainement, nous nous en réjouissons tous. Mais pour l'instant, aucun pas n'est arrivé à son but ! Le cœur, qui aime, est toujours pressé ; si notre hâte est sans résultat, c'est l'amour lui-même qui nous fait souffrir. Nous comprenons l'insuffisance de nos efforts. Nous entrevoyons les lois de l'histoire, qui exigent des temps plus longs que nos existences humaines ; et la lenteur des conclusions, cela est compréhensible, nous semble rendre vains nos désirs, tentatives, efforts, prières. Acceptons cette économie des desseins de Dieu, et proposons-nous avec humilité de persévérer. [...] Vous comprenez donc, Frères, notre tristesse ; celle-ci est l'expression de notre amour, de notre désir, de notre charité. »

Comme nous l'avons dit, le voyage en Terre Sainte avec la rencontre avec Athénagoras et le baiser aux pieds du métropolite Méliton ont été deux gestes fortement symboliques, « icônes⁴⁰ » d'un pontificat tout entier.

Toute icône, on le sait, a un aspect matériel, concret et visible, comme la forme et les couleurs, et un aspect spirituel, par exemple la réalité de celui qui est représenté. Dans la logique de l'incarnation, toute icône est une révélation du divin dans le milieu humain. Il ne s'agit pas seulement de la contempler, parce qu'elle est aussi un enseignement qu'il faut incarner dans la vie ; enfin, c'est une inspiration qui aide à penser qu'un autre monde est possible. Révélation, enseignement, inspiration, sont exactement les termes qui nous permettent de relire les événements que nous avons évoqués et, dans leur perspective, le pontificat lui-même. Gestes d'une contingence absolue, mais qui révèlent comme possible cette unité voulue par Dieu pour son Église et qui malheureusement, aujourd'hui, ne s'est pas encore réalisée dans la communion à l'unique calice ; ces gestes enseignent à tous les croyants à se faire agents de cette unité, et donnent la force de croire que l'amour et la bonté de Dieu, manifestés dans la bénédiction impartie ensemble, sont capables de donner forme à un monde renouvelé.

Paul VI a accompli ses gestes non sous l'impulsion d'un sentiment, si sincère soit-il, mais uniquement après y avoir longuement réfléchi, et prié. Lorsqu'on lui demanda si le baiser aux pieds du métropolite avait

40 Le théologien orthodoxe Léon Zander a été l'un des premiers à décrire l'accolade entre Paul VI et Athénagoras en Terre Sainte comme une

“icône de la rencontre”, “La Rencontre”, in *Irenikon*, XXXVII (1965) 75-80.

Thème

été un geste improvisé, il répondit : « ce geste n'a pas été improvisé ; il a été longuement, fortement, médité par le pape. Il a été accompli après une méditation devant le Seigneur ». Ce geste, Pierre Duprey l'a dit, était le moyen pour « exprimer ce qu'il ne pouvait dire autrement⁴¹ ».

L'unité : non un thème parmi tant d'autres, mais bien « le » thème du pontificat de Paul VI. Rien d'étonnant alors si le Décret⁴² signé par le cardinal Angelo Amato le 20 décembre 2012 reconnaissant l'héroïcité des vertus de Paul VI s'ouvre justement sur les paroles que nous avons citées au début de notre réflexion, paroles prononcées le 22 juin 1973. Une conclusion s'impose alors à nous : la passion pour l'unité entre les Églises a été la voie maîtresse vers cette sainteté qu'un jour, nous l'espérons, l'Église lui reconnaîtra.

(Traduit de l'italien par Viviane Ceccarelli. Titre original : Paolo VI operatore di unità tra le chiese)

Aldino Cazzago, né en 1958, ordonné prêtre en 1983, appartient à l'Ordre des Carmes Déchaux. Il enseigne l'histoire de la Théologie Orthodoxe et Hagiographie à l'Institut Supérieur de Sciences Religieuses de l'Université Catholique de Brescia. Parmi ses dernières publications, figurent Il cristianesimo orientale e noi. La teologia ortodossa in Italia dopo il 1945, Jaca Book, Milano 2008 ; Giovanni Paolo II. Con Cristo nel mondo, Messaggero, Padova 2010 ; Giovanni Paolo II. « Ama gli altri popoli come il tuo ! », Jaca Book, Milano 2013. Il dirige depuis 2007 l'édition italienne de Communio.

(Mail : aldinoocd@virgilio.it)

*Aldino
Cazzago*

41 Voir "Discussion", in *Paolo VI e l'ecumenismo*, op. cit., p. 327.

42 On peut lire le Décret dans *Istituto Paolo VI - Notiziario*, n° 65 (2013) 36-39.

« François – Évêque de Rome » –
De l'actualité de la plus ancienne
appellation papale



Günther
Wassilowsky

La règle dominante dans le catholicisme, qui consiste à inscrire constamment toute rupture dans le cadre de lignes de continuité à long terme, donne parfois naissance à des solutions particulièrement créatives. Quiconque ouvre le dernier « *Annuario Pontificio* » de 2013 y découvre un excellent exemple de cette richesse d'idées créatrices. Il s'agit du premier « annuaire pontifical », publié quelques semaines seulement après l'accession au pontificat du pape François. C'est une sorte de manuel de l'État du Vatican qui répertorie tous les membres de la hiérarchie catholique, depuis le pape et les membres de la curie romaine jusqu'aux évêques et Instituts religieux, au siège comme dans les Églises locales. Cet annuaire paraît tous les ans sous cette forme imprimée depuis le XIX^e siècle et compte habituellement plus de deux mille pages en tout petits caractères. Depuis 150 ans, il s'ouvre sur une liste officielle des papes. Le pape régnant est alors présenté avant que ne suivent, placés par ordre hiérarchique, les renseignements personnels sur tous les cardinaux, tous les évêques etc. Pendant 150 ans, les renseignements biographiques concernant le pape actuel se trouvaient consignés sur une seule et même page de « l'annuaire » avec sa titulature. En 2012 encore, on trouvait, entre le nom « Benoît XVI » et les renseignements personnels sur « Joseph Ratzinger », la liste des titres suivants : évêque de Rome, représentant du Christ, successeur des Apôtres, Grand Pontife de l'Église universelle, primat d'Italie, archevêque et métropolitain de la province des églises romaines, souverain de l'État de l'Église, et serviteur des serviteurs de Dieu¹. Rien de tout cela avec le premier *Annuario* du pape François. Sur la page correspondant au pape, on ne trouve que les quatre mots suivants « François - évêque de Rome² ». Quelle trouée reposante pour les yeux dans la forêt de plomb de ce *Who's who* de l'Église

1 *Annuario Pontificio per l'anno 2012*, Città del Vaticano 2012, 23*.

2 *Annuario pontificio per l'anno 2013*, Città del Vaticano, 23*.

militante, avec tous ces titres et toutes ces distinctions ! Si l'on continue à feuilleter, on retrouve à la page suivante les titres habituels du pape énumérés plus haut. Mais en premier se trouve, sur une page presque vide, le simple « François, évêque de Rome. » Cela est fait de toute évidence pour souligner le rôle du pape comme évêque de Rome. Tous les autres titres n'ont pas disparu, mais ils se trouvent sur une autre page, placée derrière la première. Quel que soit l'auteur de l'idée originale d'un tel relais de la continuité à la discontinuité dans la constitution des premières pages de ce média d'autoprésentation, exclusif, de la hiérarchie catholique, il a en tous cas très bien perçu une des préoccupations centrales de Jorge Mario Bergoglio. Pourquoi ?

Depuis que ce jésuite argentin est apparu pour la première fois le 13 mars 2013 au balcon de Saint Pierre, il a constamment parlé de lui comme évêque de Rome. Déjà la première phrase du pape nouvellement élu, après son légendaire « bonsoir ! » était la suivante : « Vous savez que le conclave avait comme tâche de donner un évêque à Rome », et puis « Le diocèse de Rome a maintenant son évêque...et maintenant nous commençons notre route –évêque et peuple –, le chemin de l'Église de Rome, qui a la primauté de l'amour face à toutes les Églises ; un chemin de fraternité³... » Dans ce discours d'à peine trois minutes, le mot de *vescovo* apparaît six fois. Il nomme même Benoît XVI « nostro Vescovo emerito » (notre évêque émérite).

Thème

De nombreuses déclarations ultérieures du pape François montrent que cette insistance sur le caractère originellement épiscopal de la fonction papale n'était pas due au hasard ou à la spontanéité des premiers moments. Une prédication du 23 mai 2013 devant l'assemblée de la Conférence des évêques italiens commence par exemple par ces mots : « Chers confrères, les lectures bibliques que nous avons entendues nous font réfléchir. Personnellement, elles m'ont beaucoup fait réfléchir. J'ai préparé une sorte de méditation pour nous, évêques, tout d'abord pour moi, évêque comme vous, et je la partage avec vous⁴. »

Au vu de toutes ces références au titre d'évêque, dont on pourrait donner encore de nombreux exemples, il semble que François tienne particulièrement à une chose : souligner la dignité et la tâche communes de tous les membres du collège unique des évêques, dont le pape fait partie

³ Bénédiction apostolique « Urbi et orbi » Premières paroles de salutation du pape François, le 13 mars 2013 (<http://tiny.cc/1er-discours-Francois>).

⁴ Voir : <http://tiny.cc/homelie-23-5-2013>.

en tant qu'évêque de Rome ; il a approfondi pour la première fois théologiquement et pastoralement cette manière de comprendre son rôle dans son message au cours de la célébration de la fête de Pierre et Paul le 29 juin 2013, où il a aussi imposé le pallium aux nouveaux archevêques métropolitains. Le fil conducteur de ses réflexions était le terme *confirmare*, car la première tâche de l'évêque de Rome, comme de tout évêque, consiste à se confirmer mutuellement et à confirmer le peuple de Dieu – dans la foi, l'amour et l'unité : « Vous tous, nouveaux archevêques et évêques, et pas seulement l'évêque de Rome, vous avez le même devoir : vous laisser consumer par l'Évangile, vous faire tout à tous. Le devoir de ne pas vous ménager, de sortir de vous-même au service du saint Peuple fidèle de Dieu⁵ »

Pour François, le mode et le cadre dans lesquels la tâche commune de tous les évêques rassemblés autour de l'évêque de Rome s'effectue est idéalement le synode. « Nous devons prendre le chemin de la synodalité », s'est écrié avec emphase François en s'adressant à ses confrères le jour de la fête des Apôtres dans la basilique Saint-Pierre. Ainsi cette mise en relief du titre d'évêque par le pape actuel suppose en dernière analyse une réforme structurelle de l'ensemble des instances dirigeantes de l'Église. Pour François, on ne peut mener l'Église que de manière collégiale, synodale dans l'idéal, quand plusieurs évêques se réunissent autour de l'évêque de Rome pour échanger leurs idées et prendre des décisions. Dans une interview accordée à Antonio Sparado, sj, François admet, que la « méthode du synode », trop rigide, n'a jamais permis une véritable confrontation entre les évêques dans ces dernières décennies postconciliaires, et que celle-ci devrait être totalement modifiée dans le futur⁶. Dans *Evangelii gaudium*, François parle ouvertement de la nécessité « d'avancer vers une décentralisation salutaire » (n° 16) et de prendre en main un « réaménagement de la papauté » (n° 32).

Aldino
Cazzago

Quand François parle de lui comme de l'évêque de Rome, cela doit sans aucun doute avoir une signification pour la vie interne du catholicisme et la structure de l'Église. La mise en relief de ce titre du pape pourrait avoir aussi une signification importante pour l'œcuménisme. Lorsque Benoît XVI refusa en mars 2006 le titre de « Patriarche de l'Occident », qui remontait au v^e siècle, et qui par conséquent ne fut pas mentionné dans l'*Annuario* de cette année-là, cela a provoqué bien des irritations,

5 <http://tiny.cc/homeleie-29-06-2013>.

6 ANTONIO SPARADO, sj, *Das interview mit Papst Franziskus*, édité par Andreas R. Batlogg sj, Fribourg 2013.

en particulier dans le monde orthodoxe⁷. De toute évidence, Rome a eu un problème parce que le pape portait un titre qui revient aussi à d'autres hiérarchies ecclésiastiques. Avec la renonciation au titre de patriarche en 2006 quelque chose a eu lieu qui s'est toujours passé depuis le haut Moyen-Âge dans l'histoire des titres attribués au pape (et particulièrement depuis le décret de Grégoire VII *Dictatus Papae* de 1075) : ou bien les titres employés avant pour tous les évêques, parfois aussi pour les abbés, de simples prêtres et des laïcs étaient tout simplement laissés de côté, ou bien alors strictement réservés par la suite au seul pape⁸. Il en va ainsi par exemple pour le titre de pape, du grec « papas », qui était à l'origine une manière affectueuse de s'adresser à tous les abbés et à tous les évêques ; on appelait déjà *Servus servorum Dei* et *Pontifex maximus* ceux qui étaient à la tête du collège des prêtres romains avant la naissance de Jésus-Christ, et tous les titres désignant des représentants tels que *Vicarius Petri*, *Vicarius Christi*, ou même *Vicarius Dei* avaient un sens particulier dans le cadre des titres de représentation⁹. L'histoire des titulatures du pape est en gros celle de papes jaloux qui se sont attribué l'exclusivité des dénominations données à l'origine à de nombreuses personnes, voire à toutes celles ayant une fonction dans l'Église. En mettant en valeur le titre d'évêque de Rome, le pape François apparaît plutôt comme une pierre d'achoppement dans le courant de l'histoire médiévale et moderne des titulatures du pape. Au lieu de tenir à l'exclusivité, il met en avant ce qu'il a de commun avec ses frères dans leur fonction d'évêque.

Thème

Le pape François en tous cas a, comme alliée, l'histoire la plus récente de la réflexion sur l'Église, et toute l'histoire la plus ancienne (ou mieux la préhistoire) de la fonction papale. Dans la constitution sur l'Église du concile Vatican II, aucun titre du pape n'est plus souvent nommé que celui d'évêque de Rome ; le troisième chapitre de *Lumen gentium* le mentionne quinze fois en tout. Cela provient de ce que l'idée de collégialité constitue le point d'ancrage (la pierre d'angle) de la théologie conciliaire des fonctions dans l'Église. Ce qui est le plus haut placé dans l'Église catholique n'est pas le pape en tant que monarque, mais le seul collège universel des évêques réunis en assemblée. Le pape en fait partie lui aussi, mais en sa qualité d'évêque de Rome justement. Il est certes à la tête de ce collège. C'est seulement avec lui et sous sa conduite que s'accomplit la collégialité des évêques. Mais dans le titre même d'évêque de Rome

7 Voir Christoph BÖTTIGHEIMER, "Veränderung der Titulatur des Papsttums – ein ökumenisch bedeutender Schritt?" In *Catholica* n° 61 (2007) p. 42-55.

8 Voir Günther WASSILOWSKY, « Papsttum », in :

Enzyklopädie der Neuzeit IX (2009) p. 8010-823.

9 Pour l'histoire des titulatures du pape en général voir Yves CONGAR, « Titres utilisés pour le Pape » in *Concilium* 11 (1975) p. 538 – 544.

est exprimé le fait que le pape lui-même fait partie d'un organisme plus grand à l'intérieur duquel il joue bien sûr un rôle spécifique, mais auquel il reste lié, même s'il agit « seul ». C'est pourquoi parler de « l'évêque de Rome » convient aux efforts développés par le pape François pour alléger en général la charge papale et limiter les attentes envers elle. Comme il l'écrit dans *Evangelii Gaudium* : « Je ne crois pas non plus qu'on doive attendre du magistère papal une parole définitive ou complète sur toutes les questions qui concernent l'Église et le monde. Il n'est pas opportun que le pape remplace les Évêchés locaux dans le discernement de toutes les problématiques qui se présentent sur leurs territoires » (n° 16).

Comme je l'ai mentionné plus haut, le pape François peut aussi se référer à la tradition la plus ancienne concernant sa fonction. C'est sans aucun doute le titre le plus ancien du pape que François ressuscite actuellement. D'un point de vue historique en effet, la dignité de l'Église de Rome n'a pas découlé de la dignité de son évêque, c'était justement l'inverse. La prétention au primat universel de l'évêque de Rome, qui s'est dessinée lentement et après bien des détours à partir de la fin du I^{er} siècle, reposait sur une suprématie plus originelle de la communauté romaine toute entière en tant que communauté de la *Caput Imperii* (tête de l'Empire). Lorsque le pape François a employé dans ses paroles de salutation l'expression « présidence de l'amour », tirée de la Lettre aux Romains d'Ignace d'Antioche (vers 110), cette définition ne concernait certainement pas à l'origine l'évêque de Rome, cette charge étant exercée à plusieurs avant l'établissement de l'épiscopat individuel (le passage d'une conduite collégiale de la communauté à la conduite exercée par un seul évêque s'est fait vraisemblablement entre 170 et 190 après J.C.). On pensait encore moins, au I^{er} siècle, à une situation canonique particulière de l'Église de Rome ou de ses ministres. Il semble même qu'Ignace d'Antioche ait désigné par « suprématie de l'amour » l'action caritative des communautés de Rome, dont les membres fortunés étaient en mesure de soutenir financièrement des communautés locales plus pauvres. De plus il paraît très douteux, selon les recherches récentes, que la haute estime portée à la communauté romaine ait quelque chose à voir originellement avec les traditions de Pierre et de Paul ou avec la possession des tombeaux de ces deux Apôtres. Le fondement *apostolique* de la prédominance des

Aldino
Cazzago

communautés romaines est considéré par de plus en plus de chercheurs comme une « invention » de la fin du I^{er} siècle après J.C¹⁰. Il a fallu parcourir un long et sinueux chemin pour en arriver à ce que Léon I^{er} puisse revendiquer, avec sa théorie de « l'héritage », que l'évêque de Rome soit considéré comme le guide de l'Église entière. Cette théorie se fonde sur le fait que l'évêque de Rome, en tant que successeur et représentant de Pierre, « hérite » aussi des pleins pouvoirs du chef des Apôtres. Du point de vue de l'histoire de la genèse des titres du pape, toutes les titulatures qui ont suivi proviennent du fait qu'il s'agit pour cette personne du « Sanctissimus Episcopus Urbis Romae¹¹ ». De ce point de vue, l'historien pourra non seulement attester de la sagesse du nouveau pape qui, en remettant en valeur le titre d'évêque de Rome, trouve une parade intelligente au procès des temps modernes mené contre le centralisme papal, mais confirmer aussi son sens aigu de la tradition de l'Église primitive.

(Traduit de l'allemand par Françoise Brague. Titre original : "Francesco -Vescovo di Roma" Über die gegenwärtige Neubelebung der ältesten Titulatur des Papstes)

Günther Wassilowsky, né en 1968, est Professeur d'histoire de l'Église à l'université d'Innsbruck (Autriche).

Thème

10 Voir en particulier Otto ZWIERLEIN *Petrus in Rom : Die literarischen Zeugnisse*, avec une édition critique des *Martyrs de Pierre et Paul* sur la base de nouveaux manuscrits, Berlin, 2010. Avis parfois différents dans Stefan Heid (éditeur) *Petrus und Paulus in Rom. Eine interdisziplinäre Debatte*, Fribourg 2011.

11 Cette dénomination provient d'un écrit synodal de l'évêque de Rome Damasus, datant probablement de 371. Voir Steffen DIEFFENBACH, *Römische Erinnerungsräume. Heiligenmemoria und kollektive Identitäten im Rom des 3. bis 5. Jahrhunderts n. Chr.* (Millenium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr. Band 11), Berlin 2007, p. 319.

Prochain numéro
janvier-février 2014

La famille

« Pierre dans l'édifice » –
Hans Urs von Balthasar et la question
de la place du pape dans la catholicité



Christian
Stoll

Reprenons à nouveaux frais un livre paru pour la première fois il y a 40 ans¹. Hans Urs von Balthasar y pose la question de la place du pape dans l'Église catholique. Comment le théologien répond-il à une question comme celle-ci ? Dans ce livre, il ne se préoccupe pas de ce que les médias racontent sur la personne du pape d'alors ; il ne s'interroge pas non plus sur son poids dans la politique mondiale ; et enfin, il ne s'inscrit pas dans la lignée des commentateurs qui cherchent à voir dans le pape soit un conservateur soit au contraire un réformateur. Le théologien répond par la théologie, ce qui veut dire aussi, en catholique, d'abord par la Bible.

Le Pierre du Nouveau Testament

La Bible ne parle pas du pape : elle parle de Pierre, des spécificités de sa relation avec Jésus et de sa place visiblement distincte parmi les Apôtres. Balthasar s'interroge avec un grand sérieux sur le fondement biblique du service de Pierre. Il n'a pas l'intention, à la manière des manuels néoscolastiques, de produire simplement « la preuve écrite » du primat du pape, ni non plus, comme Rudolph Sohm, de faire un sort à l'ecclésiologie et à la théologie des ministères en recourant à un « christianisme primitif » encore à l'abri de la juridicisation. Il veut savoir comment le Nouveau Testament montre Pierre et se fier à son témoignage.

Pour Balthasar, le Pierre de la Bible est pleinement muni d'une autorité et d'un mandat, au point que même dix-huit siècles plus tard, il ne trouve pas qu'on soit allé trop loin en cette matière. Le concile Vatican I ne fait que dire ce que dit la Bible, même si c'est de façon ponctuelle et même si il a fallu attendre Vatican II pour que cet aspect soit correcte-

¹ Hans Urs von BALTHASAR, *Der anti-römische Affekt. Wie läßt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?*, 2^e édition, Einsiedeln, 1989 [1^{re} édition : 1974]. En français : *Le Complexe antiromain : essai sur les structures ecclésiales*, traduction de Sœur

Willibrorda, osb., Apostolat des éditions/éditions Paulines, 1976, Médiaspaul, 1999². Les traductions des passages cités, ici proposées, sont de mon fait ; les numéros de pages renvoient à l'édition allemande [NdT].

ment mis en lumière : il n'y a pas de pleine appartenance à l'Église du Christ sans unité avec le successeur de Pierre. Pour Balthasar, dans la Bible déjà, cette unité n'est pas une unité symbolique, elle n'est pas un « primat honorifique », mais une unité garantie par une autorité concrète et une obéissance concrète. Il faut accepter, dit-il, que ce soit ce que dit le Nouveau Testament.

Mais à côté de cela, le Nouveau Testament dit beaucoup plus et bien d'autres choses. C'est en faisant l'impasse sur ce que la Bible dit encore de Pierre que reposent, selon Balthasar, toutes les mauvaises interprétations et les défigurations du ministère du pape dans l'histoire de l'Église. On ne peut pas ne pas voir « que le Pierre humain est totalement dépassé par le ministère qui lui est imposé » (p. 129). Le fait d'être dépassé ne distingue pas Pierre des autres disciples, selon le témoignage même de l'Écriture ; au contraire, il se trouve sur ce point à la tête de ceux des disciples qui ont renié Jésus, inversant en quelque sorte l'ordre de préséance : « La précision théologique des scènes de la Passion, où les chrétiens sont traîtres, renégats, déserteurs, plus couverts de honte que les Juifs et les païens, est si frappante que tout chrétien, à la vue de Pierre niant au milieu des imprécations, puis pleurant amèrement, ne peut que reconnaître sa propre image dans celui qui a là aussi la primauté » (p. 129). De même que le Christ accueille par le pardon l'échec de ceux qui le suivent, il accueille aussi Pierre de cette façon, non seulement en sa qualité d'homme et de chrétien parmi d'autres, mais aussi muni de son mandat. Tout successeur de Pierre, qui se mesure à son type fondamental (*Urtyp*), ne doit pas perdre de vue que ce mandat ne vaut que dans la mesure où il est reçu par la grâce du pardon au pied de la Croix.

Thème

Dans l'édifice des types de l'Église

Mais pourquoi y a-t-il besoin d'accepter que Pierre ait un successeur ? Pourquoi ne pas comprendre le témoignage biblique comme une information sur des personnes singulières à l'origine de l'Église ? Selon Balthasar, une telle façon de comprendre n'est concevable ni pour Pierre, ni pour toute une série d'autres figures du récit néotestamentaire. Ce sont des « matrices », des « *typoi* », qui ont une valeur permanente dans la tradition de l'Église, et pas seulement des exemples de moralité – « comment le reniement de Pierre pourrait-il en constituer un ! » Bal-

thasar impose incidemment à la théologie une façon de voir *typologique* qui prend sa source dans les « épisodes concrets, incarnés » du Nouveau Testament, faute de quoi la théologie se ferait « abstraite et sans valeur théologique » (p. 125).

Certes, la succession de Pierre reste un cas particulier, même avec cette façon de voir, car aucun des autres *types* bibliques ne connaît un tel prolongement institutionnel. Cela vient de ce que dans l'Écriture, le *type* de Pierre prend la forme juridique d'un ministère. Cette singularité ne signifie pourtant pas que les autres *types* et leur incarnation dans l'Église soient moins réels ou moins importants. Balthasar voit Pierre dans l'édifice que dessinent la limitation volontaire de Jean le Baptiste, l'amour de Jean l'Évangéliste, le charisme de Paul, la fidélité à la loi de Jacques, mais surtout la « maternité englobante » de l'Église, telle que l'incarne Marie. Dans ce contexte, l'ordre temporel du récit biblique est important : « À l'origine, au centre de l'événement de l'incarnation, se tient Marie qui consent à entrer physiquement et spirituellement dans des rapports maternels avec la personne et aussi avec toute l'œuvre de son Fils » (p. 116). Le choix des Douze, avec Pierre à leur tête, ne peut « en aucun cas être séparé de cette relation englobante qui le précède, c'est là qu'il prend sa source » (p. 117).

« Tant l'élément marial que l'élément pétrinien est coextensif à l'Église » (p. 170) affirme Balthasar, sans oublier de mettre Pierre à la deuxième place. Le pape n'est pas « le sommet de la pyramide » de l'Église, car « l'universalité pétrinienne » est « façonnée par l'universalité mariale, mais pas l'inverse » (p. 171). L'Église a son origine déterminante dans le consentement personnel d'un être humain, non dans la remise d'un mandat : « Le *fiat* marial est forme englobante pour toute la vie ecclésiale, inégalable dans sa perfection, mais à la fois guide et protection. » Dans cet acquiescement, se trouve la « libération » ouvrant l'espace de la foi où le service pétrinien a également sa place. Le *fiat* marial embrasse l'espace de l'Église de ses tensions typologiquement fondées. « C'est la forme intime de la *Communio*... » (*ibid.*)

Christian
Stoll

Finalement, la *Communio* ecclésiale, en tant que tout, est elle aussi à replacer dans sa relation avec le *type* primordial du Nouveau Testament, avec Jésus-Christ lui-même. Ce n'est qu'à la lumière de cette relation que

tous les autres types, y compris celui de Pierre, apparaissent à l'endroit où la foi sait qu'ils se trouvent : « De même que le Christ "Seigneur et Maître" apparaît essentiellement sous les traits du "Serviteur de Dieu", de même toutes les figures de son entourage que nous contempons (qui, toutes, deviennent des fondements pour la structure intime de l'Église) doivent entrer dans ce service "qui-détourne-de-soi-pour-tourner-vers-Dieu", loin des compétences apparentes : ainsi Jean le Baptiste protestera : "Non, non, non, je ne suis pas le Messie" (*Jean* 1, 20-21), *seulement* la voix qui renvoie à un autre, qui "doit diminuer" en présence de la Parole (*Jean* 3, 30). Marie est *seulement* la "servante du Seigneur" qui, tout au long de son existence, accepte "qu'il soit fait selon sa Parole". Jean est *seulement* le disciple anonyme que Jésus aime, qui en se retirant relie l'un avec l'autre les deux grands symboles réels de l'unité ecclésiale. Paul n'est *rien* (*2 Corinthiens* 12, 11), il "ne se prêche pas lui-même" (*2 Corinthiens* 4, 5), il fait *seulement* fonction d'"ambassadeur" pour "le ministère de la réconciliation" (*2 Corinthiens* 5, 18-20). Et même Pierre, constamment humilié, réprimandé, est *seulement* un intendant averti qui n'a pas à paître son troupeau personnel, mais celui du Christ, les chrétiens, dans le sens du Christ » (p. 188 sq).

Complexe antiromain ?

Thème

Il est nécessaire de connaître la théologie du service de Pierre telle que Balthasar la développe dans la deuxième et la troisième partie de son livre, pour pouvoir le suivre dans la première partie. C'est à cette première partie que le livre doit son titre : le complexe antiromain (*der antirömische Affekt*). Sur quatre-vingts pages, Balthasar dresse le panorama polémique de tous les adversaires possibles de la papauté, des nuances psychologiques et idéologiques qui sont les leurs, et de la fausseté de leurs prémisses théologiques. Est-ce faire tort à l'auteur que de se sentir, dans cette partie, heurté par quelque jugement sommaire, produit sur un ton irrité et agacé (le « soulèvement de paysans » de la page 37) ? N'est-il pas exagéré de construire, à partir de la place de Pierre dans l'édifice de l'Église, un *ækoumène* antiromain dont l'unité ne repose pas seulement sur le refus de comprendre le primat de Rome, mais qui fait de ce refus son principe central psychologique, spirituel et théologique (voir « L'unité dans la négation » p. 69-72) ?

Visiblement, Balthasar n'était pas lui-même très satisfait de cette partie alors que peu avant sa mort, il préparait une nouvelle édition de son livre. Certes, elle n'a pas vu le jour, mais l'éditeur indique ce qui suit à propos des modifications prévues, telles qu'on peut les déduire des notes de Balthasar : « Il avait l'intention de récrire la première partie, de développer la dernière et de donner un nouveau titre à l'ensemble, davantage dans l'esprit du sous-titre. » (VII) Le sous-titre allemand (« Comment intégrer la papauté dans l'Église universelle ? ») désigne le cœur théologique du livre dans ses deuxième et troisième parties. Par contre, Balthasar voulait réviser la première partie, de même que le titre. Celui-ci est d'ailleurs emprunté (sans que Balthasar ne le mentionne) à un texte du juriste Carl Schmitt². L'audacieux projet « intégrateur » de Balthasar n'a rien de commun avec Schmitt, qui redécouvre le principe de la représentation d'une papauté absolutiste dans une perspective juridique ; aussi l'intention de donner un nouveau titre au livre pourrait-elle également correspondre au désir de se distancier de Schmitt. Mais peut-être Balthasar a-t-il aussi compris avec le recul qu'il n'est pas bon d'écrire sur les *affects* en étant soi-même sous l'emprise d'un *affect*.

L'amour communionnel sans affect

N'y a-t-il pourtant aucune leçon à tirer de ce diagnostic psychologico-théologique d'un *affect* ou complexe antiromain ? Ou si l'on pose la question de façon positive : quel tempérament émotionnel convient à la foi qui accueille Pierre et son successeur dans l'édifice de l'Église ? Cette foi, Balthasar le montre à l'envi, est sobre et sereine. Elle ménage au successeur de Pierre la place qui lui revient, ni plus ni moins. Ni moins ? Pour ne pas descendre sous la limite inférieure nécessaire, Balthasar propose quelques critères qui se prêtent parfaitement à un examen critique. En quelques mots : « le pape est bien et si seulement il n'y avait pas la Curie... » ; « D'accord pour le pape, mais pas celui-ci ! » ; « Une papauté comme celle d'autrefois » ; « D'accord pour Pierre, mais pas de pape ! » (p. 58-69) Toutes ces formules, d'après Balthasar, sont des formes de résistance à l'exigence pétrinienne d'obéissance concrète, exigence à laquelle elles substituent un *affect* voyant dans le pape « une sorte d'objet de fascination négative » (p. 69).

Christian
Stoll

2 Carl SCHMITT, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Hellerau, 1923. En français : Carl SCHMITT, *La Visibilité de l'Église – Catholicisme romain et forme politique – Donoso Cortés. Quatre*

essais, traduction par André Doremus, revue et corrigée par Olivier Mannoni, Éditions du Cerf, 2011.

Mais que se passe-t-il quand on attribue au pape plus que nécessaire ? Cette attitude aussi mène à une forme d'*affect*. Dans le traditionalisme d'un Louis de Bonald, d'un Joseph de Maistre, d'un Charles Maurras, Balthasar voit une « 'idéologie' sans racine vivante » qui, « en surévaluant ses structures », fait de l'Église une instance sociologique et qui, « pour le côté positif, tire sa légitimité de la tradition populaire religieuse » (p. 78). Dans ce cas de figure (et seulement dans cette forme de dérive), la foi dans le pape se repaît de sa fonction politique (Carl Schmitt n'aurait pas aimé entendre cela). De ce classicisme et de ce romanisme à la mode catholique, qui puise surtout à une tradition conçue comme instance sociologique, Balthasar s'émancipe en se réclamant de l'universalité chrétienne du service de Pierre. Le christianisme n'est pas « lié à un pays et à une 'ville sainte', Rome ne succède pas à Jérusalem, elle n'est pas fondamentalement plus sainte que le reste du monde racheté par le Christ ; le christianisme s'élève encore moins sur des tombeaux, fussent-ils ceux des Apôtres, mais il s'élève sur le fait de la Résurrection de Jésus dont le signe est le tombeau vide » (p. 48).

Pour guider la vie quotidienne de l'Église dans l'édifice de laquelle le successeur de Pierre a sa place naturelle, Balthasar propose quelques formules claires et simples : « La "préséance dans l'amour" peut trouver son sens et son efficacité à l'intérieur d'une communion d'amour. Cela signifie de façon positive que tout catholique qui vit dans l'amour, a un accès libre et direct à Dieu et exprime librement son opinion dans l'Église, à la seule condition que les choses se fassent dans l'amour. Cela signifie de façon négative qu'une "préséance dans l'amour" ne peut être féconde là où manque la bienveillance de l'amour dans la communauté intérieure » (p. 8). L'amour chrétien n'est pas un *affect* au sens où l'entendent les dérives évoquées, car « la charité n'est pas envieuse, la charité ne se vante pas, elle ne s'enfle pas d'orgueil, [...] elle ne s'irrite pas, elle ne soupçonne pas le mal », mais « elle se réjouit de la vérité » (1 Corinthiens 13).

Et aujourd'hui ?

Demandons-nous pour finir quels sont les moments, quarante ans après, où Pierre sort de l'édifice pour paraître sous les feux de la rampe en raison de l'intérêt qu'il suscite. Certains des diagnostics de Balthasar ne requièrent pas de transposition pour s'adapter à l'actualité, comme

Thème

celui qui concerne le sociologisme des traditionalistes : ils continuent à être valables. D'autres donnent aujourd'hui encore davantage à penser qu'à l'époque où ils ont été formulés (« Pourquoi faut-il que le pape soit accueilli à l'étranger par les cris de hurons poussés par des groupes de jeunes... ? » [p. 8]). La mise en scène médiatique du pape que Balthasar, à l'époque déjà, considérait comme un catalyseur des *affects* étrangers à la foi, a pris des proportions de plus en plus considérables ces quarante dernières années. On n'est pas obligé de la considérer comme néfaste à tout point de vue ; mais les dangers décrits par Balthasar ne sont pas non plus à écarter d'un revers de main.

Même l'intérêt médiatique suscité par le pape actuel, en soi réjouissant, peut se révéler un mauvais guide pour la foi et la théologie. Là où certaine voix médiatique pense pouvoir noter avec délectation un recul ou même un renoncement du pape aux exigences de son propre ministère, il faut se montrer circonspect. D'une part, le jugement sur la forme actuelle que prend le ministère du pape en train de se renouveler doit, selon Balthasar, se mesurer à la foi biblique, qui inclut le service de Pierre en tant que partie de la *Communio* ecclésiale ; d'autre part, il doit se mesurer au successeur concret de Pierre, le pape François. Celui-ci a, à plusieurs reprises, exprimé le désir d'exercer le service de Pierre de manière collégiale, comme le concile Vatican II y invite en distinguant primat et épiscopat romain. Que François ait l'intention de brader par principe quoi que ce soit du primat, est une opinion qu'on peut considérer sans risque de se tromper comme la projection médiatique d'un *affect*, né sous l'effet de l'euphorie ou de l'atmosphère de décadence, peu importe.

Christian
Stoll

À la question de savoir si sa préférence marquée pour le titre d'« Évêque de Rome » signifie qu'il renonce à la référence traditionnelle au primat de la papauté en faveur d'une place de *primus inter pares*, François a donné cette réponse : « Le pape est évêque, Évêque de Rome, et parce qu'il est évêque de Rome, il est successeur de Pierre, Vicaire du Christ. Il y a d'autres titres, mais le premier titre est « Évêque de Rome », et de là dérive tout. [Dire], penser que cela veuille dire être *primus inter pares*, non, ce n'est pas une conséquence de cela. [...] Je crois certes que cela favorise un peu l'œcuménisme. Mais seulement cela... » Peut-on réaffirmer plus sereinement la revendication inchangée de son propre ministère ? Le pape actuel se sait le successeur de Pierre dans l'édifice quand il fait

remarquer quelques instants plus tard : La Madone, Marie, était plus importante que les Apôtres, les évêques et les diacres et les prêtres³.» Hans Urs von Balthasar n'aurait pu qu'approuver.

(Traduit de l'allemand par Marie-Odile Thirouin. Titre original : „Petrus im Gefüge“ – H. U. v. Balthasar über die Stellung des Papstes in der Catholica)

Christian Stoll, né en 1982, a étudié le droit, les sciences politiques et la théologie catholique à l'Université de Fribourg-en-Brigau et à Yale Divinity School, New Haven. Il est assistant à l'Institut de Théologie dogmatique à Vienne.

Thème

³ Conférence du Saint-Père lors du vol de retour du voyage apostolique à Rio de Janeiro le 28 juillet 2013 (texte en français consultable sur <http://tiny.cc/presse-pape-28-07-2013>) Le pape François a répété ailleurs ce point de vue en renvoyant au principe marial chez Balthasar : «Il grande teologo Urs von Balthasar lavorò molto su questo tema : il principio mariano guida la Chiesa accanto a quello petrino. La

Vergine Maria è più importante di qualsiasi vescovo e di qualsiasi apostolo» (Interview dans le *Corriere della Sera*, 5 mars 2014). Traduction française : «Le grand théologien Urs von Balthasar a beaucoup travaillé sur ce thème : le principe marial guide l'Église à côté du principe pétrinien. La Vierge Marie est plus importante que tout évêque et que tout apôtre.»

Novembre 2014 marque le 600^e anniversaire de l'ouverture du concile de Constance. Les publications ne manqueront pas sur le sujet. Or le Grand Schisme d'Occident, s'il a été l'objet de nombreuses études historiques, a été relativement peu traité en ecclésiologie, sauf en ce qui concerne les développements du conciliarisme.

Il serait pourtant intéressant d'étudier quelques-uns des acteurs conciliaires réunis pour résoudre la fracture née en 1378 au sein de l'*Ecclesia romana*, l'Église

particulière de Rome, à la suite d'un désaccord entre ses membres (le Collège cardinalice) et sa Tête (le Pontife romain). Cet angle d'approche permet de rendre compte de la nature des tensions et des compromis d'un concile extraordinaire à tous égards, par ses convocations réitérées, son déroulement chaotique, ses décrets et leur réception. Le cadre de cet article imposant des choix, nous délaisserons le pape et les universitaires comme personnages ecclésiologiques, pour focaliser nos regards sur l'empereur, le Sacré Collège et les évêques.

1. L'ultime épiphanie de l'empereur dans l'Église

Le souvenir du temps où Charlemagne, avant même d'être empereur, était acclamé par le concile de Francfort (794) comme « recteur du peuple chrétien¹ », puis écrivait à Léon III que son rôle, comme roi, était de « veiller au-dedans [de l'Église] à faire reconnaître la foi catholique »,

n'avait pas totalement disparu des cercles dirigeants du Saint-Empire². En outre, deux précédents historiques marquaient la mémoire de l'institution impériale dans ses rapports séculaires et houleux avec la papauté : en 963, Othon I^{er} avait déposé Jean XII³ ; en 1046, l'empereur Henri III for-

1 FAVIER, J., *Charlemagne*, Paris 1999, 399.

2 PACAUT, M., *La Théocratie. L'Église et le pouvoir au Moyen Age*, Paris 1957 (= *La Théocratie*), 35.

3 Dietrich von Nieme ne se fit pas faute de le rappeler en mars 1415 : Voir Finke, H. – Heimpel, H. – Hollnsteiner, J., ed., *Acta concilii Constanciensis*, I-IV, Münster 1896-1928 (= ACC), III, 137-141, cité in DELARUELLE, E. – LABANDE, E.-R. – OURLIAC, P., *L'Église au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire (1378-1449)*, (*Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, XIV), Fliche, A. – Martin, V., éd., Tournai 1962 (= Fliche, A. – Martin, V., *Histoire de l'Église*, XIV), 177.

Signet

ça trois prétendants à la papauté à se retirer, avant d'imposer comme Souverain pontife un évêque allemand⁴. Tout cela – sans parler des traités de Marsile de Padoue et Guillaume d'Occam concoctés lors de la lutte entre Louis IV et Jean XXII⁵ – créait un arrière-plan prometteur pour ceux qui voyaient en Sigismond un sauveur capable de mettre fin au schisme, mais aussi très inquiétant pour le pape quel qu'il fût. La fonction impériale, au xv^e siècle, brillait encore de la double aura de la royauté sacrée et de la monarchie universelle : dans ce « monarque qui, tour à tour [...] officiait en costume de diacre, puis apparaissait couronné en tête, glaive en main, environné de tout le prestige de la dignité impériale⁶ », Nicolas de Cues voyait le *dominus mundi*, défenseur, gardien et protecteur de la mission apostolique de l'Église⁷, et nul ne s'étonnait de trouver dans l'empereur un tuteur du concile très conscient de ses droits, réels ou supposés, d'*advocatus Ecclesiae*⁸.

C'est dans ce contexte que Sigismond força la main à l'antipape Jean XXIII pour que fût convoqué un nouveau concile général, et à Constance ; dans l'édit par lequel il invitait toute la chrétienté à s'y rendre, le roi des Romains s'en-

gageait, « en qualité d'Empereur, [à] procurer à tout le monde une entière liberté » et à « y être lui-même en personne, afin d'y pouvoir plus efficacement procurer la sûreté publique et particulière⁹ ». Ainsi le concile donna-t-il l'impression d'une « grande diète de la chrétienté latine s'éteignant¹⁰ », vers laquelle convergeaient tous les espoirs et les requêtes d'une Europe consciente de ses multiples maladies. Constance, concile impérial, réussit là où Pise, concile cardinalice, avait échoué, notamment à cause de l'opposition du Roi des Romains d'alors, Robert de Bavière, dont les dures critiques nécessitèrent une réfutation en règle (4 mai 1409)¹¹, mais dont l'appui manqua pour une vraie résolution du schisme.

À Constance, on vit Sigismond pousser ouvertement le concile à exiger l'abdication immédiate de Jean XXIII (19 mars 1415), provoquant sans aucun doute la fuite désespérée de celui-ci, dans le fol espoir d'entraîner la dissolution du concile¹². Par son énergie, Sigismond sauva la situation en convoquant une congrégation générale qui résolut de ne pas se séparer avant la réalisation de l'union¹³ : la déposition ignominieuse de Jean XXIII en fut la conclusion rapide et logique. Le 4 juillet 1415,

4 PACAUT, M., *La Théocratie*, 56.

5 Voir PACAUT, M., *La Théocratie*, 166-171.

6 VALOIS, N., *La France et le Grand Schisme d'Occident*, IV, Paris 1902 (= *La France et le Grand Schisme*, IV), 265.

7 Voir SWIEŻAWSKI, S., *Les tribulations de l'Écclésiologie à la fin du Moyen Âge*, Paris 1997 (= *Les tribulations*), 44-45.

8 Titre reconnu aux empereurs par Bernard de Clairvaux, *Epistula* CCXLIV, 3, citée in CONGAR, Y., *Église et Papauté*, 157 et par le cardinal BOSON in *Alexandri III vita* (xii^e siècle) ; voir PACAUT, M., *La Théocratie*, 94.

9 LENFANT, J., *Histoire du Concile de Constance*, Tirée principalement d'Auteurs qui ont assisté au Concile, Amsterdam 1714 (= *Concile de Constance*), 11.

10 SWIEŻAWSKI, S., *Les tribulations*, 75.

11 Voir LANDI, A., *Il papa deposto (Pisa 1409). L'idea conciliare nel Grande Scisma*, Torino 1985, 172-177.

12 Cette omnipotence impériale fut remarquée assez tôt des Vénitiens : Voir DIETERLE, K., « Die Stellung Neapels und der grossen italienischen Kommunen zum Konstanzer Konzil », *Römische Quartalschrift*, XXIX, 59 ; cité in FLICHE, A. – MARTIN, V., *Histoire de l'Église*, XIV, 176.

après des mois de contacts avec Grégoire XII, Sigismond présida une séance extraordinaire au cours de laquelle, au nom de Grégoire XII, le cardinal Dominici convoqua le concile et lui apporta une légitimité indiscutable¹⁴. Ceci fait, Sigismond partit pour Perpignan, accompagné de délégués du concile, pour convaincre l'antipape Benoît XIII d'abdiquer¹⁵ ; après des mois de vaines négociations¹⁶, il signa avec les monarchies ibériques la Capitulation de Narbonne (13 décembre 1415) qui ouvrait la voie à leur soustraction d'obédience¹⁷. L'apogée de la puissance et du prestige de Sigismond fut atteint lorsque, Jean XXIII et Grégoire XII ayant cédé la place, se déroula un intermède de deux ans avant l'élection d'un pape incontesté – personne n'ayant jamais songé sérieusement à reconnaître Benoît XIII, même avant sa déposition définitive du 26 juillet 1417.

On renouait donc avec la présence forte de laïcs dans un concile général, alors que les grands conciles médiévaux avaient plutôt donné le spectacle d'une réunion de la pyramide hiérarchique autour de son *apex* pontifical. Si la personnalité de Sigismond ne doit pas faire oublier les princes, les ambassadeurs et les très nombreux

chevaliers, le roi des Romains fut cependant comme le porte-parole et l'emblème de cette société restreinte, mais de plus en plus indépendante, des gouvernants et des hommes d'État intéressés à la cessation du schisme (pour la paix des consciences de leurs peuples) et à la réforme de l'Église (pour les nombreux avantages fiscaux et bénéficiaux qu'ils en attendaient). À Constance, Sigismond incarne l'exaspération croissante de la chrétienté devant ce qui était devenu un incompréhensible jeu de clercs, et fut le digne représentant des peuples harassés par quarante ans de schisme.

Néanmoins Constance devait s'avérer être la dernière manifestation de la « sublime magistrature¹⁸ » du « *pius ecclesiae advocatus, et sacri concilii defensor et protector*¹⁹ » : le souvenir de cette prépotence impériale²⁰, devenue insupportable aux membres du concile, en est une des causes. De plus, la symbolique impériale connut un déclin continu dès la mort de Sigismond, et les États européens étaient peu disposés à voir dans le Roi des Romains autre chose que la clef de voûte d'une institution politique de plus en plus allemande et morcelée. Enfin, jamais la papauté, même aux pires heures de la Renaissance

Jean-Philippe
Goudot

13 Voir HEFELE, K.-J., *Conciliengeschichte*, VII, Tübingen 1874 ; trad. française, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, tr. H. Leclercq, VII/1, Paris 1916 (=Hefele, K.-J. – Leclercq, H., *Histoire des conciles*), VII/1, 198.

14 SALEMBIER, L., *Le Grand Schisme d'Occident*, Paris 1902^a (= *Le Grand Schisme*), 361. 15 *Ibid.*, 363.

16 Voir ACC, III, 454-509.

17 Voir HEFELE, K.-J. – LECLERCQ, H., *Histoire des conciles*, VII/1, 369-370.

18 VALOIS, N., *La France et le Grand Schisme*, IV, 385-386.

19 Décret de la 14^e session (4 juillet 1415) : voir ALBERIGO, G., *Les conciles œcuméniques*, II/1, *Concilium Constantiense*, 866.

20 Voir FOIS, M., « Il Concilio di Costanza nella storiografia recente », *La Civiltà Cattolica* 126 (1975) 11 ; GILL, J., *Constance et Bâle-Florence*, (*Histoire des conciles œcuméniques*, IX), Dumeige, G., éd., Paris 1965 (= *Constance*), 63-64.

ou de la Réforme, ne se retrouva dans les abîmes de faiblesse où le Grand Schisme l'avait plongée : Sigismond avait habilement saisi

l'heure où une intervention impériale redevenait acceptable par le corps ecclésial, mais cette heure n'avait pas vocation à reparaître.

2. Échec et survie du cardinalat

Le concile de Constance, période de crise propice aux remises en cause les plus audacieuses comme aux affrontements les plus brutaux, est un lieu privilégié pour étudier les différents types de représentation dans l'Église²¹ : il vit se côtoyer des papes qui incarnaient l'Église romaine et universelle, le Sacré Collège des cardinaux, clergé de l'Église romaine et microcosme de l'Église universelle, et un épiscopat sorti par l'événement même de sa dispersion et rendant visible, par mimétisme, l'universalité de l'Église et la diversité de ses membres.

Si le concile de Pise fut l'apogée de la suprématie ecclésiale du cardinalat²², Constance se révéla être à la fois un péril mortel et le début d'un irrémédiable déclin. En dépit de leur situation difficile, les cardinaux n'abandonnèrent pas leur rêve de mettre la papauté en tutelle, et l'on vit circuler un Mémoire sur la réformation de l'Église, attribué au cardinal Za-

barella, demandant que le pape nouvellement élu « promette de ne rien entreprendre d'important sans le Conseil des Cardinaux, & que ses Bulles seront accompagnées de cette clause, *Par le Conseil de nos Frères les Cardinaux*²³ ». Même les Allemands, pourtant si critiques à l'endroit des cardinaux, réclamèrent, dans leur Mémoire (1418), que ceux-ci « soient élus non en particulier, mais en plein Collège, et par délibération des Cardinaux²⁴ », ce qui dépouillait le pape de la liberté de choisir ses plus proches conseillers. Le Sacré Collège qui, depuis l'abandon des synodes romains, « era divenuto il Concilio permanente del Romano Pontefice²⁵ » – ce que marquait la *suscriptio* (co-signature) systématique des bulles par les cardinaux-évêques depuis Victor II²⁶ – semblait à même de récupérer les aspirations conciliaires de la chrétienté pour encadrer, voire limiter, le pouvoir pontifical : mais l'histoire en décida autrement. Sans doute n'était-il

Signet

21 Voir GOUDOT, J.-P., « La restauration de l'unité visible de l'Église au concile de Constance (1414/1415-1418) », *Nouvelle Revue Théologique* 128 (2006), 599-601.

22 Voir GOUDOT, J.-P., « Le concile de Pise (1409). Le Souverain et les Grands », *Nouvelle Revue Théologique* 132 (2010), 267-281.

23 LENFANT, J., *Concile de Constance*, 648.

24 *Ibid.*, 562.

25 TAMAGNA, G., *Origini e Prerogative dei Cardinali della S.R.C.*, Roma 1790, 297.

26 ARQUILLIÈRE, H.-X., *Saint Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical (L'Église et l'État au Moyen Âge, n°4)*, Paris 1934, 52.

plus possible de revenir à des prétentions certes anciennes mais déconsidérées par le schisme, plus encore dans le cadre nouveau d'un concile général soucieux d'exalter ses propres prérogatives face à toute autre forme de suprématie au sein du corps ecclésial.

En effet, loin de pouvoir faire avaliser ses théories corporatives par l'Église universelle, le Sacré Collège dut se défendre, à Constance, contre ceux qui prétendaient l'exclure des débats : dès le 18 avril 1415, il dut rappeler « que l'Église Romaine, qui est principalement représentée par le Collège du Pape & des Cardinaux, est la principale partie d'un Concile Général » et « qu'en cas de mort ou d'absence du Pape, l'Église Romaine est suffisamment représentée par les Cardinaux²⁷ ». Inutile de dire que ce mémoire rencontra peu d'écho...

Lorsque le concile de Constance discuta les 45 articles tirés de la doctrine de Wyclif, avec leur qualification par les théologiens, il s'arrêta fort peu sur le 40^e (« l'élection du pape par les cardinaux est une invention du diable »), la jugeant simplement erronée et contraire à Latran III, sans le qualifier d'hérétique, peut-être « parce qu'on n'avait pas dessein de

les admettre à celle du pape futur, au moins en qualité de Membres de ce Collège²⁸ ».

Pourquoi un tel discrédit ecclésial ? Bien sûr, nul n'oubliait que le Grand Schisme était né et avait grandi par les choix malencontreux, les trahisons et les revirements des cardinaux eux-mêmes. Mais le cardinalat en tant qu'institution souffrait aussi de sa prétention à tout dominer, au mépris des usages et des canons concernant le cumul des bénéfices et la résidence, au point de devenir, aux yeux de beaucoup, « une catégorie socio-politique haïssable et dangereuse par-dessus toutes les autres²⁹ ». Nicolas de Clamanges, par exemple, soutenait (*De corrupto Ecclesiae statu*) que les cardinaux sont « si fiers et si superbes, [que] quiconque voudrait peindre l'Orgueil même n'y pourrait mieux réussir qu'en exposant aux yeux du public le portrait d'un Cardinal. [...] Ils cherchent encore à s'enrichir par des usures & par une Simonie si honteuse, qu'on les prendrait plutôt pour des Courtiers³⁰ ».

Dans un tel climat d'exaspération, les prétentions ecclésiologiques du Sacré Collège avaient peu de chances d'être écoutées au sein d'une immense assemblée où

Jean-Philippe
Goudot

27 LENFANT, J., *Concile de Constance*, 130.

28 *Ibid.*, 155.

29 SOLÉ, J., « Les Mémoires de Saint-Simon et le Cardinal Le Camus », *Cahiers Saint-Simon*, n°22 (1994), 32.

30 LENFANT, J., *Concile de Constance*, 634.

clercs de tous ordres et aristocratie européenne trouvaient une caisse de résonance inédite pour exhaler

leurs rancœurs et – qui sait ? – régler quelques vieux comptes.

3. L'émergence d'un collège épiscopal ?

Pas de concile sans évêques : quelle fut la participation épiscopale au concile de Constance ? Les chiffres divergent selon les sources mais on peut dénombrer entre 168 et 193 patriarches, archevêques et évêques, face à un nombre à peu près équivalent (de 150 à 202) d'abbés et prévôts de chapitres, noyés parmi 18 000 ecclésiastiques menés par une copieuse élite de 302 à 518 docteurs en théologie³¹...

Aux XIV^e-XV^e siècles, sur les 700 évêques diocésains environ de la chrétienté latine³², il faut remarquer « l'importance des gens de cour, pontificale, royale ou princière », grâce au droit de réserve que le pape exerce de plus en plus fréquemment, quitte à nommer les candidats recommandés par les princes³³... Si la dignité épiscopale conserve à cette époque toute sa « grandeur », elle est aussi sujette à « un certain éclatement », par les transferts d'évêques résidentiels, de plus en plus nombreux à partir du XIV^e siècle³⁴, les différences énormes entre petits diocèses « ne surveill[ant] que quelques pa-

roisses » et sièges métropolitains ou primatiaux prestigieux et opulents³⁵, l'écart social considérable entre des rejetons de familles princières (six des huit évêques de Liège entre 1300 et 1456) et des légistes royaux, « théologiens ou lettrés issus de l'Université » arrivés par la seule faveur pontificale ou royale³⁶... Ajoutons que les divisions en deux (1378), puis trois obédiences (1409), ne facilitèrent certes pas une action commune, d'autant que certains diocèses furent durablement déchirés entre deux prétendants se réclamant de légitimités pontificales rivales³⁷.

À l'époque du Grand Schisme, « l'action des évêques les plus dynamiques et les plus réformateurs stimule l'approfondissement de la vie spirituelle de chacun. Ils [...] font diffuser des livrets de piété [...], veulent écarter les pratiques jugées superstitieuses », mais « ont peu à peu abandonné le rôle qu'ils avaient jusque-là tenu dans les constructions culturelles de leur temps, en théologie comme dans les créations monumentales³⁸ ».

Signet

31 Voir SALEMBIER, L., *Le Grand Schisme*, 295 ; GILL, J., *Constance*, 41 ; HEFELE, K.-J. – LECLERCQ, H., *Histoire des conciles*, VII/1, 195-196 note ; GUENÉE, B., *Entre l'Église et l'État ; quatre vies de prélats français à la fin du Moyen Âge (XIII^e-XV^e siècle)*, Paris 1987, 276-277.

32 TABBAGH, V., « Le corps épiscopal », in de Cevins, M.-M. – Matz, J.-M., dir., *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*, Rennes 2010, 135.

33 TABBAGH, V., « Le corps épiscopal », 142.

34 *Ibid.*, 142-143.

35 *Ibid.*, 137-138.

36 *Ibid.*, 138-139.

37 Un seul exemple pour illustrer notre propos, le diocèse de Tarbes : voir LABARTHE, H. – SÈVÈGNES, L., « Le système d'information géographique pour la cartographie des obédiences en Gascogne à l'époque du Grand Schisme, 1378-v.1420 : un outil heuristique ? », in *Le Midi et le Grand Schisme d'Occident (Cabiers de Fanjeaux, n°39)*, Toulouse 2004, 209-267.

38 TABBAGH, V., « Le corps épiscopal », 144-145.

Les évêques restent, pour beaucoup d'entre eux, de consciencieux pasteurs, mais ont perdu la main face à la pression de la monarchie, de la bourgeoisie urbaine et de l'université : l'ampleur de leur rôle ecclésial s'en ressent.

« La diversité des origines, des situations et des comportements exclut l'existence d'un modèle d'évêque » et plus encore d'un collège épiscopal conscient de ses pouvoirs ; « réunis par la volonté d'administrer spirituellement les fidèles et de construire l'État, [...], ils ont laissé se restreindre leur emprise culturelle³⁹. C'est donc un corps épiscopal bien éclaté et peu habitué à se considérer comme un rouage essentiel de la vie de l'Église universelle qui est présent à Constance. Paradoxalement, le principal acteur de tout concile œcuménique, l'épiscopat, reste pour le cas de Constance difficilement repérable dans son action propre : aussi l'état d'esprit et l'influence de cette imposante représentation épiscopale sont-ils peu connus. Mis à part quelques intrigants comme Jean Mauroux (Antioche), quelques politiques énergiques comme Robert Halam (Salisbury) ou Henry Beaufort (Winchester), on voit peu de noms émerger, et encore moins

une conscience collégiale de l'épiscopat.

Au total, peu de choses sur ces presque deux cents évêques, qui ne se conçurent certainement pas comme un « personnage ecclésiologique » collectif, mais laissèrent les plus vaillants d'entre eux tenter de soutenir les débats avec les cardinaux et surtout les nombreux universitaires présents. Trop souvent, les audaces des ténors du concile et « la domination des débats par le clergé universitaire⁴⁰ » donnèrent l'impression d'une assemblée d'évêques portés à toutes les extrémités, mais « la grande majorité du concile [...] ne voulait pas de renversement de la constitution ecclésiastique⁴¹ ». Pourtant le mouvement des idées semblait leur être favorable, comme en témoigne le *factum* de la nation gallicane (30 octobre 1417), refusant d'appeler les cardinaux « les *Coadjuteurs* du Pape ; cette qualité [...] appartient aux Évêques qui de droit sont au dessus des cardinaux. [...] Les Évêques ont reçu immédiatement leur autorité de Jésus-Christ, au lieu que les Cardinaux ne l'ont reçue que d'un homme⁴². » Les temps paraissaient mûrs pour une réévaluation ecclésiologique de l'épiscopat, rassemblé à Constance pour un concile exceptionnellement cru-

Jean-Philippe
Goudot

39 *Ibid.*, 145.

40 KALUZA, Z., « Constance », in Lacoste, J.-Y., éd., *Dictionnaire critique de théologie*, (Quadrige, n°374), Paris, 1998, 264.

41 FRANZEN, A., « Das Konstanzer Konzil. Probleme, Aufgaben und Stand der Konzilsforschung », in Bäumer, R., éd., *Das Konstanzer Konzil*, Darmstadt 1977, 200, cité in SWIEŻAWSKI, S., *Les tribulations*, 79. Voir aussi FRANZEN, A., « Le Concile de Constance devant l'histoire. Examen des problèmes qu'il soulève. État actuel de la recherche », *Concilium – Revue Internationale de Théologie* 7 (1965) 57.62.

42 *Réponse de la Nation Gallicane aux Cardinaux appellans du refus que fait ladite Nation de payer les Annates*, in Lenfant, J., *Concile de Constance*, 526. Voir aussi GERSON, J., *Des moyens d'unir et de réformer l'Église dans un Concile universel*, cité in Lenfant, J., *Concile de Constance*, 639.

cial, long et international. Il n'en fut rien, sans doute parce que les débats autour de la représentation ecclésiale partagèrent les opinions entre tenants du concile général et partisans de l'Église romaine comme corporation du pape et de

ses cardinaux, amenant un « blocage de l'idée de collégialité sur le collège des cardinaux⁴³ » : pas de place, entre les deux, pour un collège des évêques géographiquement dispersé.

Conclusion : l'actualité de Constance à travers ses acteurs

L'Église se passe aujourd'hui fort bien de la figure impériale, disparue en Orient (1453) comme en Occident (1806) : est-ce si simple ? Le vide laissé par la papauté en 1415 fut aussitôt rempli par l'empereur : est-ce un hasard ? La lutte entre le Sacerdoce et l'Empire fut un âpre combat pour la prééminence dans l'Église : si, à Byzance, « chacun s'accord[ait] pour reconnaître au Basileus le droit d'intervenir dans les affaires de l'Église », que ce soit « dans le choix du Patriarche », pour « désigner les évêques » ou « convoquer les conciles œcuméniques⁴⁴ », qui oserait dire que les successeurs de Charlemagne n'eurent pas les mêmes ambitions ? Aujourd'hui la Papauté, héritière de droit divin du ministère pétrinien, est la seule figure incarnant l'unité de l'Église, avec le droit exclusif de convoquer les conciles œcuméniques, et a acquis, de ce fait, une stature « im-

périale ». L'incapacité, depuis le xv^e siècle, des Églises orthodoxes à réunir un concile œcuménique ne tient-elle pas, entre autres facteurs, à la disparition de la figure ecclésiale de l'empereur, nullement remplacée, comme chez les catholiques, par celle du pape ? Pourquoi les orthodoxes refusent-ils de reconnaître au pape, *domnus apostolicus* porteur d'une sollicitude universelle, les droits qu'ils reconnaissaient sans barguigner au Basileus, *isapostolos* en charge de l'*oikouménè* ? La question de l'union, ébauchée à Constance⁴⁵, reste sans réponse, peut-être faute d'« empereur »...

La posture ecclésiale du Collège des cardinaux reste, elle aussi, fortement discutée et incertaine, du fait d'un double mouvement : la réévaluation du rôle de l'épiscopat à travers la doctrine de la collégialité et la réunion périodique du

Signet

43 MOELLER, C., « La collégialité au Concile de Constance », in Congar, Y., éd., *La collégialité épiscopale ; histoire et théologie* (U. S., n°52), Paris, 1965, 136.

44 DUCÉLLIER, A., *Le drame de Byzance. Idéal et échec d'une société chrétienne*, Paris, 1994, 140-141.

45 Voir LENFANT, J., *Concile de Constance, 575-577*, 648.

Synode des évêques ; concurrentement, la perte progressive mais inexorable de la dimension diocésaine ou romaine du cardinalat, par la suppression de la juridiction des cardinaux sur leur diaconie, titre⁴⁶ et siège suburbicaine⁴⁷, et par la nomination de patriarches orientaux comme cardinaux sans titre⁴⁸. Si le Collège des cardinaux n'est plus – sauf fictivement – la quintessence du clergé romain élitant, entourant et conseillant son évêque, si le Synode des évêques est régulièrement réuni dans ce même but⁴⁹, que reste-t-il, hormis le conclave, comme rôle ecclésial aux *porporati* ? La question se pose d'autant plus que le rapport entre Synode des évêques et collège épiscopal réuni en concile œcuménique n'est pas éclairci, au point que le Code de droit canonique de 1983 se contente de juxtaposer les instances composant « l'autorité suprême dans l'Église » (*Liber II, pars II, sectio I*) : *De Romano Pontifice deque Collegio Episcoporum (Caput I)*, lequel chapitre traite aussi du concile œcuménique ; *De Synodo Episcoporum (Caput II)* et *De Sanctæ Romanæ Ecclesiæ Cardinalibus (Caput III)* vus dans la seule perspective des relations avec la papauté ; *De Curia Romana (Caput IV)* ; *De Romani Pontificis Legatis (Caput V)*. Le questionne-

ment de Constance n'a pas encore trouvé sa solution définitive...

Reste le personnage ecclésiologique de l'épiscopat, désormais compris dans sa double relation à un collège et à un chef, le pape. Aujourd'hui l'épiscopat est en bien meilleure condition qu'au temps de Constance, et les diversités qui demeurent ne sont plus des fractures, grâce à l'habitude des instances collégiales de concertation et de décision, et aux nouveaux moyens de communication et d'information. Mais comment un futur concile œcuménique pourrait-il fonctionner avec 5 000 membres, en ne comptant ni les supérieur(e)s majeur(e)s, ni les théologiens, ni les experts laïcs, ni les observateurs d'autres confessions chrétiennes, sans même parler d'un concile d'union dont les évêques orthodoxes, par exemple, seraient membres ? Ce n'est pas pour rien qu'en 1996, le cardinal Ratzinger voyait dans un futur concile œcuménique, « rien que par ses dimensions, un événement impossible à maîtriser », à cause de ses milliers de participants : « ce sont des ordres de grandeur qui ne permettent plus de véritable échange⁵⁰ » ! La collégialité est-elle en péril du fait des dimensions de son propre corps ?

Jean-Philippe
Goudot

46 Voir Constitution apostolique *Romanum decet Pontificem*, 21 juin 1692 ; Motu proprio *Ad hoc usque tempus*, 15 avril 1969.

47 Voir Motu proprio *Suburbicariis sedibus*, 11 avril 1962.

48 Voir Motu proprio *Ad purpuratorum patrum*, 11 février 1965.

49 Voir CIC 1983, c. 342.

50 Ratzinger, J., *Le sel de la terre. Le christianisme et l'Église catholique au seuil du III^e millénaire. Entretiens avec Peter Seewald*, Paris 2005, 243.

Les acteurs ecclésiaux de Constance sur lesquels nous avons concentré notre attention sont, chacun de manière très différente, en crise. Pourtant leur conjonction a été nécessaire pour la restauration de l'unité visible dans l'Église catholique, et a ouvert la voie au concile d'union de Florence. Dans la perspective sans doute lointaine d'un nouveau concile œcuménique, leur articulation ne serait-elle pas à repenser encore ?

Jean-Philippe Goudot est prêtre du diocèse de Grenoble-Vienne depuis 2000, docteur en théologie en 2003, curé de la paroisse Notre-Dame de Vouise en 2007 et depuis 2008, doyen du Voironnais.

Derniers articles parus : « La restauration de l'unité visible de l'Église au concile de Constance (1414/1415-1418) », Nouvelle Revue Théologique 128 (2006), 594-612. « Pourquoi un patriarche d'Occident ? », Nouvelle Revue Théologique 134 (2012), 78-96. « La catholicité par la primauté », Communio 37/6 (2012), 49-60. « Miroir de pairie : le cardinalat chez Saint-Simon », Cahiers Saint-Simon 41 (2013), 79-93. « Benoît XVI : quels modèles pour une renonciation ? », Nouvelle Revue Théologique 136 (2014), 48-64.

Signet

Collection Communio/ Parole et Silence

Joseph Ratzinger, *Croire et célébrer*, 2008

Joseph Ratzinger, *Discerner et agir*, 2009

Claude Dagens, *Passion d'Église*, 2009

Fiorenzo Facchini, *Les défis de l'évolution*, 2009

Jean-Luc Marion, *Le croire pour le voir*, 2010

Jean-Marie Lustiger, *L'Europe à venir*, 2010

Stephen Green, *Valeur sûre*, 2010

Michel Sales, *Le corps de l'Église suivi de
Pour introduire à la lecture de La Promesse du cardinal Lustiger*, 2010

Peter Dembowski, *Des chrétiens dans le ghetto de Varsovie*, 2011

Jean-Marie Lustiger, *témoin de Jean-Paul II*, 2011

Angelo Scola, *Le mystère des noces :
Homme et femme / mariage et famille*, 2012

Balthasar et Communio : *Je crois en un seul Dieu*, 2012 (réédition)

Alberto Espezal, *Le Christ et sa mission*, 2012

Jean Duchesne, *Incurable romantisme ?*, 2013

Elio Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 2013

Vient de paraître :

Michel Sales et Communio : *Le décalogue*, 2014

Pendant longtemps les dix commandements ont tenu lieu de morale minimale au peuple chrétien, comme au peuple juif : préceptes indiscutables, car ce sont des commandements, faciles à retenir, car il n'y en a que dix, ils se bornaient à prescrire ce qu'il ne faut pas faire. Bref, la grande théophanie du Sinaï pour les simples.

Alors que les commandements étaient inscrits dans l'histoire d'un peuple particulier, l'Église a prétendu reconnaître une loi *naturelle* dans leur dictée divine. Mais en avons-nous encore besoin ? Notre morale n'a-t-elle pas appris à se dispenser de tout dieu, et pas seulement de tous les autres dieux que Iahvé ? Et d'ailleurs, si les sept derniers commandements sont rationnellement déductibles de l'idée même de justice, pourquoi alors en appeler à la Révélation ?

À moins que les dix Paroles, pour être vécues, ne requièrent d'être bien autre chose qu'un code à appliquer. À moins que la charité en laquelle elles sont accomplies n'en fasse l'expression concrète de « la loi en sa plénitude » : la loi de liberté sans laquelle l'homme ne saurait être humain. À moins que ces exigences ne nous disent la sainteté même de Dieu, sainteté que Dieu entend nous donner.

Tables du tome XXXIX (2014)

NOM	Prénom	article	rubrique	n°	pages
ARMOGATHE	Jean-Robert	F Editorial	E	3	5-9
ARMOGATHE	Jean-Robert	F Le jeûne dans la tradition biblique et talmudique	T	3	25-31
ARMOGATHE	Jean-Robert	F éditorial	E	4	9-14
ARMOGATHE	Jean-Robert	F Claudio Pastro – Pratique et théorie de l'aménagement liturgique	T	4	15-26
ARMOGATHE	Jean-Robert	F Prédication et Ecriture sainte chez Robert Bellarmin	S	4	94-102
BALTHASAR	Hans Urs von	CH La santé entre science et sagesse*	D	3	83-95
BASLEZ	Marie-Françoise	F Faut-il se défendre ? Comment se défendre ? Discours en situation des martyrs des premiers siècles	T	1-2	83-96
BATUT	Jean-Pierre	F De la nature à la gloire, la grâce de la maladie	D	3	97-107
BATUT	Jean-Pierre	F Prépolitique et apologétique – Réflexions à partir du dialogue entre Jürgen Habermas et Joseph Ratzinger	D	1-2	73-81
BEAUPTE	Gilles de	F Georges Rouault, le Léon Bloy de la peinture	S	4	71-77
BISARO	Xavier	F Défendre le chant, défendre l'Église – l'apologétique jésuite et la question musicale en France (fin du xvi ^e -début du xvii ^e siècle)	T	1-2	145-158
BOHLER	Emmanuel	F Le répons <i>Subvenite</i> – L'espérance baptismale devant la mort	S	4	78-86
BOURGEOIS	Christophe	F Désir du neutre et désir de littérature – Quelques pas de côté avec Roland Barthes	T	5	79-91
CAGNY	Olivier de	F Aménager l'espace liturgique selon le cardinal Lustiger	T	4	51-55
CAHNÉ	Pierre-Alain	F Fragilité et force de la littérature	T	5	69-76
CARRAUD	Vincent	F l'apologétique inactuelle, l'apologétique actuel	T	1-2	19-32
CASEAU	Béatrice	F Les chrétiens et la pratique du jeûne durant l'antiquité et les débuts du Moyen Âge	T	3	47-58
CAZZAGO	Aldino	I Paul VI, l'homme de l'unité des Églises *	T	6	77-93
DESCOURTIEUX	Patrick	F Jeûne et partage dans les <i>Sermons de Carême</i> de saint Léon Le Grand	T	3	33-45
DUPONT-FAUVILLE	Denis	F « Une seule chair »	E	6	6-10
DURAND-ZALEWSKI	Isabelle	F La santé des personnes peut-elle être assurée par les politiques de santé ?	D	3	79-82
DUTHILLEUL	Jean-Marie	F L'église nouvelle de la paroisse Saint François de Molitor à Paris	T	4	41-50
FERNANDEZ	Irène	F « En ma fin est mon commencement »	T	5	31-42
FISICHELLA	Rino	I La place de l'apologétique dans la nouvelle évangélisation	T	1-2	33-43
FRANCOIS	Gilles	F Madeleine Delbrèl et la nouvelle évangélisation – Un Dieu personnel et agissant, obstacle à croire et chance pour croire	S	5	93-103
GOUDOT	Jean-Pierre	F Constance – Regard sur trois acteurs	S	6	111-120
HENRICI	Peter	CH Le Concile et les prêtres – Y a-t-il un malentendu ?*	S	4	87-93
HENRICI	Peter	CH Les conférences épiscopales – Une contribution prometteuse à l'unité de l'Église*	T	6	37-47
HENRICI	Peter	CH Comment peut-on encore croire en Dieu sans reconnaître le Christ ? Réflexions sur quelques difficultés au sujet de la création et de l'évolution*	T	1-2	45-53

Classement par ordre alphabétique des auteurs avec indication de leur nationalité (AT : Autriche ; CA : Canada ; CH : Suisse ; CN : Chine ; DE : Allemagne ; F : France ; GB : Grande-Bretagne ; GR : Grèce ; HR : Croatie ; IT : Italie ; IL : Israël ; PT : Portugal ; RO : Roumanie).

Un astérisque [*] (colonne centrale) indique qu'il s'agit d'une traduction.

Tables du tome XXXIX (2014)

NOM	Prénom	article	rubrique	n°	pages
HOLZER	Vincent	F Une contre-apologétique – Du jugement de crédibilité rationnelle <i>suffisante</i> à l'« évidence objective » de la Révélation	T	1-2	55-71
KOCH	Kurt	DE L'Église une et unique – Perspectives œcuméniques de l'unité de l'Église*	T	6	49-64
LA SOUJEOLE	Dominique de	F L'Église est-elle une personne?	T	6	13-20
LANDES	Serges	F « Un fardeau intolérable » ? Quelques remarques: corps du fidèle, dynamique et liturgie	T	4	63-70
LANDES	Serges	F Prendre la parole	T	1-2	7-8
LAROQUE	Didier	F éditorial	E	4	9-14
LAROQUE	Didier	F Au-dedans de quelques églises récentes et futures	T	4	27-39
LEVI	Ide	F Epistémologie des croyances et apologétique – Quelques remarques à partir de <i>Warranted Christian Belief</i> de Plantinga	T	1-2	133-143
LORY	Pierre	F Le jeûne en Islam	T	3	73-76
LUSTIGER	Cardinal Jean-Marie	F Le Temple, c'est le Seigneur	T	4	57-62
MARION	Jean-Luc	F Apologétique et apologie	T	1-2	9-17
MARION	Corinne	F Auguste Nicolas, un laïc apologiste au XIX ^e siècle	T	1-2	121-132
MOGA	Ioan	RO Jeûne, liturgie, eschatologie – une approche orthodoxe*	T	3	11-24
MOGA	Ioan	RO La synodalité entre désir et réalité – Une contribution orthodoxe*	T	6	67-75
MOULINS-BEAUFORT	Eric de	F « À plusieurs un seul corps » – Les dimensions eucharistiques de l'unité selon Henri de Lubac	T	6	23-35
NECKEBROUCK	Valeer	B Qui est compétent pour parler de la maladie et de la santé? Quelques aspects de la médecine traditionnelle	D	3	109-122
NOVARINA	Valère	F Reconnaissance d'un drame	T	5	11-29
PIGUET	Patrick	F Editorial	E	5	6-9
PIGUET	Patrick	F Deux regards sur le Fils prodigue – Jean-Pierre Lemaire et Jean-luc Lagarde	T	5	55-66
RICHARD	Nicolas	F Une apologétique qui marche – Le cas de la Bohême au moment de la reconquête catholique du XVII ^e siècle	T	1-2	111-119
SAINTE-MARTIN	Isabelle	F Art et apologétique en débats – Expériences des XIX ^e et XX ^e siècles	T	1-2	159-171
SEBE	Jean-Baptiste	F Balthasar lecteur de Peguy – Eléments source d'une théologie de l'histoire	S	5	105-118
SERVAIS	Jacques	F La confession de la <i>Castia Meretrix</i>	S	4	103-120
SLABY	Frédéric	F Thomas De Quincey – la littérature, la Bible et la vérité	T	5	43-53
STOLL	Christian	AT « Pierre dans l'édifice » Hans Urs von Balthasar et la question de la place du pape dans la catholicité*	T	6	103-110
TARDIVEL	Emilie	F Le paradoxe du citoyen chrétien – L'Apologie De Justin	T	1-2	97-110
VETŐ	Miklos	F Jeûner – Pourquoi, Pour qui ?	T	3	59-71
WASSILOWSKY	Günther	DE « François – Évêque de Rome » De l'actualité de la plus ancienne appellation papale *	T	6	95-100
WINTZER	Pascal	F Lecture chrétienne des mots et des images de notre temps	T	1-2	173-184

Les lettres E, S, T, D, rappellent que ces articles ont été publiés respectivement dans les parties « Editorial », « Signet », « Thème » et « Dossier ».

Les chiffres (à droite) renvoient successivement au numéro de cahier dans le tome et à la pagination.

Rappelons enfin que les références des articles publiés avant 1986 se trouvent dans notre numéro hors-série Tables et index 1975-1985.

TITRES PARUS

Le Credo

La confession de la foi (1975/1)
« Jésus, né du Père avant tous les siècles » (1977/1)
« Né de la Vierge Marie » (1978/1)
« Il a pris chair et s'est fait homme » (1979/1)
La passion (1980/1)
« Descendu aux enfers » (1981/1)
« Il est ressuscité » (1982/1)
« Il est monté aux cieux » (1983/3)
« Il est assis à la droite du Père » (1984/1)
Le jugement dernier (1985/1)
L'Esprit Saint (1986/1)
L'Église (1987/1)
La communion des saints (1988/1)
La rémission des péchés (1989/1)
La résurrection de la chair (1990/1)
La vie éternelle (1991/1)
Le Christ (1997/2-3)
L'Esprit saint (1998/1-2)
Le Père (1998/6-1999/1)
Croire en la Trinité (1999/5-6)
La parole de Dieu (2001/1)
Au-delà du fondamentalisme (2001/6)
Les mystères de Jésus (2002/2)
Le mystère de l'Incarnation (2003/2)
La vie cachée (2004/1)
Le baptême de Jésus (2005/1)
Les noces de Cana (2006/1)
La venue du Royaume (2007/1)
La Transfiguration (2008/1)
Entrée du Christ à Jérusalem (2009/1)
Le Christ juge et sauveur (2009/5)
Le mystère pascal (2010/1-2)
Ascension-Pentecôte (2011/1-2)
La seconde venue du Christ (2012/1-2)

Les Sacrements

Guérir et sauver (1977/3)
Eucharistie (1977/5)
La pénitence (1978/5)
Laïcs ou baptisés (1979/2)
Le mariage (1979/5)
Les prêtres (1981/6)
La confirmation (1982/5)
La réconciliation (1983/5)
Le sacrement des malades (1984/5)
Le sacrifice eucharistique (1985/3)
L'Eucharistie, mystère d'Alliance (2000/3)
La confession, sacrement difficile ? (2004/2)
Le catéchuménat des adultes (2010/4)
Jéjune et eucharistie (2014/3)

Les Béatitudes

La pauvreté (1986/5)
Bienheureux persécutés ? (1987/2)
Les cœurs purs (1988/5)
Les affligés (1991/4)

L'écologie : Heureux les doux (1993/3)
Heureux les miséricordieux (1993/6)

Politique

Les chrétiens et le politique (1976/6)
La violence et l'esprit (1980/2)
Le pluralisme (1983/2)
Quelle crise ? (1983/6)
Le pouvoir (1984/3)
Les immigrés (1986/2)
Le royaume (1986/3)
L'Europe (1990/3-4)
Les nations (1994/2)
Médias, démocratie, Église (1994/5)
Dieu et César (1995/4)
L'Europe et le christianisme (2005/3)
Liberté et responsabilité (2008/4)
Liberté et responsabilité (2008/4) (articles de A. Besançon, et F. Rouleau/ Baverez)
La démocratie (2011/6)

L'Église

Appartenir à l'Église (1976/5)
Les communautés dans l'Église (1977/2)
La loi dans l'Église (1978/3)
L'autorité de l'évêque (1990/5)
Former des prêtres (1990/5)
L'Église, une secte ? (1991/2)
La papauté (1991/3)
L'avenir du monde (1985/5-6)
Les Églises orientales (1992/6)
Baptême et ordre (1996/5)
La paroisse (1998/4)
Le ministère de Pierre (1999/4)
Musique et liturgie (2000/4)
Le diacre (2001/2)
Mémoire et réconciliation (2002/3)
La vie consacrée (2004/5-6)
Le Christ et les religions (2007/5-6)
Henri de Lubac (2008/5)
Croire l'Église (2010/6)
L'Église apostolique (2011/5)
Rendre témoignage (2012/4)
La catholique Église (2012/6)
La sainteté de l'Église (2013/6)
L'Apologétique (2014/1-2)
Architecture et Liturgie (2014/4)

Les Religions Non Chrétiennes

Les religions de remplacement (1980/4)
Les religions orientales (1988/4)
L'islam (1991/5-6)
Le judaïsme (1995/3)
Les religions et le salut (1996/2)
Le Mystère d'Israël (2010/5)

L'existence Devant Dieu

Mourir (1976/2)
La fidélité (1976/3)

L'expérience religieuse (1976/8)
Guérir et sauver (1977/3)
La prière et la présence (1977/6)
La liturgie (1978/8)
Miettes théologiques (1981/3)
Les conseils évangéliques (1981/4)
Qu'est-ce que la théologie ? (1981/5)
Le dimanche (1982/7)
Le catéchisme (1983/1)
L'enfance (1985/2)
La prière chrétienne (1985/4)
Lire l'Écriture (1986/4)
La foi (1988/2)
Lacte liturgique (1993/4)
La spiritualité (1994/3)
La charité (1994/6)
La vie de foi (1994/5)
Vivre dans l'espérance (1996/5)
Le pèlerinage (1997/4)
La prudence (1997/6)
La force (1998/5)
Justice et tempérance (2000/5)
La transmission de la foi (2001/4)
Miettes théologiques II (2001/5)
Sainteté aujourd'hui (2002/5-6)
La joie (2004/4)
Face au monde (2005/4)
La fidélité (2007/3)
La bonté (2008/2)
La prière (2009/2)
La paternité (2009/6)
Mourir (2012/5)
Rites et ritualité (2013/2)

Philosophie

La création (1976/3)
Au fond de la morale (1997/3)
La cause de Dieu (1978/4)
Satan, « mystère d'iniquité » (1979/3)
Après la mort (1980/3)
Le corps (1980/6)
Le plaisir (1982/2)
La femme (1982/4)
La sainteté de l'art (1982/6)
L'espérance (1984/4)
L'âme (1987/3)
La vérité (1987/4)
La souffrance (1988/6)
L'imagination (1989/6)
Sauver la raison (1992/2-3)
Homme et femme il les créa (1993/2)
La tentation de la gnose (1999/2)
Fides et ratio (2000/6)
Créés pour lui (2001/3)
La Providence (2002/4)
Hans Urs von Balthasar (2005/2)
Dieu est amour (2005/5-6)
La différence sexuelle (2006/5-6)
Barth-Balthasar (2011/3)

Sciences

Exégèse et théologie (1976/7)
Sciences, culture et foi (1983/4)
Biologie et morale (1984/6)

Foi et communication (1987/6)
Cosmos et création (1988/3)
Les miracles (1989/5)
Écologie (1993/3)
La bioéthique (2003/3)

Histoire

L'Église : une histoire (1979/6)
Hans Urs von Balthasar (1989/2)
La Révolution (1989/3-4)
La modernité – et après ? (1990/2)
Le Nouveau Monde (1992/4)
Henri de Lubac (1992/5)
Baptême de Clovis (1996/3)
Louis Bouyer (2006/4)
Jean-Marie Lustiger (2008/3)
Le Canon des Écritures (2012/3)
L'Église et la Grande Guerre (2013/3-4)
L'Amitié (2013/5)

Société

La justice (1978/2)
L'éducation chrétienne (1979/4)
Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)
Le travail (1984/2)
Sainteté dans la civilisation (1987/5)
Foi et communication (1987/6)
La famille (1986/6)
Église dans la ville (1990/5)
Conscience ou consensus ? (1993/5)
La guerre (1994/4)
La sépulture (1995/2)
L'Église et la jeunesse (1995/6)
L'argent (1996/4)
La maladie (1997/5)
La mondialisation (2000/1)
Les exclus (2002/1)
Église et État (2003/1)
Habiter (2004/3)
Le sport (2006/2)
L'école et les religions (2006/3)
Malaise dans la civilisation (2007/2)
L'Action sociale de l'Église (2009/5)
Le droit naturel (2011/5)
Art et créativité (2011/4)
L'idée d'Université (2013/1)
Littérature et Vérité (2014/5)

Le Décalogue

Un seul Dieu (1992/1)
Le nom de Dieu (1993/1)
Le respect du sabbat (1994/1)
Père et mère honoreras (1995/1)
Tu ne tueras pas (1996/1)
Tu ne commettras pas d'adultère (1997/1)
Tu ne voleras pas (1998/3)
Tu ne porteras pas de faux témoignage (1999/3)
La convoitise (2000/2)

En collaboration avec les éditions de *Communio* en :

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »

Responsable : Jan-Heiner Tück, Universität Wien-Institut für Systematische Theologie, Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte, Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien.

AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review

Responsable : David L. Schindler, P.O. Box 4557, Washington DC 20017, États-Unis.

BRÉSILIE : Revista Internacional Católica Communio

Responsable : Edson de Castro Homem, Rua São Pedro Alcântara, 12. Centro, Petrópolis, Rio de Janeiro 25.685-300.

CROATE : Međunarodni katolički časopis Communio

Responsable : Ivika Raguž, Kršćanska Sadašnjost, Marulićev trg., 14, HR-10001 Zagreb.

ESPAGNOL : Revista Católica internacional de pensamiento y cultura

Communio : <http://www.apl.name/communio/>

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional

Responsable : Luis Baliña, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires.

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

Responsables : Pál Bolberitz & József Török, Papnövelde, u. 7, H -1053 Budapest.

ITALIEN : Communio Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

Responsable : Aldino Cazzago, Via G. Frua, 11, 20146 Milano.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

Responsable : Stefaan van Calster, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

Responsable : Oltarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki.

PORTUGAIS : Communio Rivista Internacional Católica

Responsable : Henrique de Noronha Galvão, Universidade Católica Portuguesa. Palma de Cima, 1649-023 Lisboa, Portugal.

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio

Responsable : Anton Štrukelj, Depala Vas, 1, SLO-1230 Domzale.

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio

Responsable : Prokop Broz, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

Communio Internationalis est présidée par le cardinal Angelo Scola, archevêque de Milan ;
président d'honneur : Mgr Peter Henrici, évêque auxiliaire émérite de Coire ;
coordinateur : P. Jean-Robert Armogathe.

revue
catholique
internationale



communio

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe. Vice-présidente : Isabelle Ledoux-Rak. Directrice de la collection : Corinne Marion. Directeur de la rédaction : Olivier Chaline. Rédacteur en chef : Serge Landes. Secrétariat de rédaction : Françoise Brague et Corinne Marion. Secrétaire général : Patrick Cantin.

Conseil de rédaction en français

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Mgr Jean-Pierre Batut (Lyon), Marie-Thérèse Bessirard, Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline, Marie-Hélène Congourdeau, Jean Duchesne, Irène Fernandez, Marie-Christine Gillet-Challiol, Paul Guillon, Yves-Marie Hilaire (Lille), Pierre Julg (Orléans), Serge Landes, Laurent Lavaud (Montpellier), Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Mgr Éric de Moulins-Beaufort, Dominique Poirel, Robert Toussaint, Isabelle Zaleski.

Comité de rédaction en français

Jean-Luc Archambault, Christophe Bourgeois, Françoise Brague, Régis Burnet (Louvain-la-Neuve), Pierre-Alain Cahné, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Michel Costantini, Mgr Claude Dagens (Angoulême), Philippe Dockwiller (Lyon), Marie-José Duchesne, Denis Dupont-Fauville, Ide Fouche, Stanislaw Grygiel (Rome), Didier Laroque, Jean Leclercq, Étienne Michelin (Venasque), Paul McPartlan (Washington), Jean Mesnard, Xavier Morales (Acey), Patrick Piguët, Louis-André Richard (Québec), Rudolf Staub, Miklos Vetö, Dominique Weber, et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

Rédaction : Association Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél. : 01.42.78.28.43, courrier électronique : revue@communio.fr

Abonnements : voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro : consultez la liste des libraires dépositaires

Bulletin d'abonnement... et d'achat au numéro

À retourner accompagné de votre règlement à :
 Communio – 5, passage Saint-Paul – 75004 Paris – Tél. : 01 42 78 28 43
 revue@communio.fr

Je m'abonne à Communio à partir du prochain titre à paraître pour

un an ou deux ans.

Je me réabonne (n° de l'abonnement :).

Je parraine cet abonnement :

Je souhaite que le bénéficiaire de ce parrainage soit informé de mon identité que je vous précise ci-dessous :

Nom :

Adresse :

Je commande les numéros suivants, (port 2 € inclus) : 14 € simple, 20 € double
 Montant du règlement à joindre*

Par chèque bancaire ou postal à l'ordre de **Communio**.

Ou par virement bancaire :

Règlement en Euros selon les données IBAN suivantes :

IBAN FR 74 2004 1000 0118 6762 3F02 068 avec BIC : PSSTFRPPPAR

La Banque Postale – Centre de Paris, 75009 Paris Cedex 15

Ou, plus simplement, par carte bancaire via le site Internet : www.communio.fr

Date :

Signature :

Tarifs abonnement

	Type de tarif	1 ans	2 ans	adresse
France et Belgique	Normal	60 €	110 €	<p style="text-align: center;">Communio 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris « La Banque Postale » selon IBAN</p>
	Soutien	80 €	150 €	
Zone Euro	Normal	63 €	120 €	
	Soutien	80 €	150 €	
Autre pays	Économique	65 €	125 €	
	Prioritaire et Soutien	80 €	150 €	
Numérique		40 €	80 €	
Amis de Communio		20 €	40 €	

Vente des revues : information par le secrétariat, ou via le site Internet : www.communio.fr

Dépôt légal : novembre 2014 – N° de CPPAP : 0111 G80668
N° ISBN : 978-2-915111-55-2 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196
Directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe
Composition : louis-marie.fr
Impression : Imprimerie Soregraph à Nanterre – N° d'impression : †††

www.communio.fr