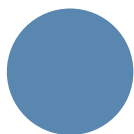


revue
catholique
internationale



communio



L'Église synodale

Avant-propos du pape François

www.communio.fr

revue
catholique
internationale



communio

L'Église synodale

« Quant à ce que m'ont écrit nos confrères prêtres, Donat, Fortunat, Novat et Gordius, je n'ai rien pu leur répondre tout seul, puisque depuis les premiers temps de mon épiscopat j'ai pris pour règle de ne rien faire sans prendre conseil de vous et sans l'accord du peuple. Mais quand par la grâce de Dieu je serai revenu près de vous, alors, sur ce qui a été fait ou qui est à faire, selon ce que réclame l'honneur des uns et des autres, nous débattons en commun. »

*Cyprien de Carthage, Lettre 14, 4
(tr. M. Poirier, Cyprien, Correspondance,
Éd. Migne, 2015, p. 65 ; CSEL III, 2 ; p. 512).*

« La *synodalité* exprime la nature de l'Église, sa forme, son style, sa mission. »

*Pape François,
Discours aux fidèles du diocèse de Rome,
18 septembre 2021.*

La récolte de la manne, Le Tintoret, 1593

Dans ce tableau qui, dans l'église de San Giorgio, fait face à celui de la Cène, hommes et femmes se pressent de recueillir les dons offerts par Dieu : ces figures en torsion, dispersées dans la profondeur du paysage, contrastent avec la stature de Moïse dont les traits rappellent ceux du Christ. Ce peuple en marche tire déjà son existence de l'économie sacramentelle : c'est parce qu'elle est fondée sur le Christ que l'Église sert les dons charismatiques faits à tout baptisé.

Publication diffusée avec le soutien
de la Fondation des Monastères



www.fondationdesmonasteres.org

L'Église synodale



9 Avant-propos du pape François

Éditorial



10 Jean-Robert Armogathe et Florent Urfels : L'autre nom de l'Église

Thème



L'Église synodale

17 Florent Urfels : De la collégialité à la synodalité

Cet article fait le point sur le renouvellement de la collégialité épiscopale opéré par le concile Vatican II, et plus largement d'une synodalité incluant de manière différenciée les prêtres et les laïcs. Les différentes traductions canoniques de cette prise de conscience sont rapidement abordées, jusqu'aux déterminations récentes du Magistère du pape François.

29 Hyacinthe Destivelle : « Tous, quelques-uns, un » – Sensus fidei et dynamique synodale

En regard de la vision traditionnelle – essentiellement épiscopale – de la collégialité, le pape François met l'accent sur la nécessaire participation des fidèles laïcs à la synodalité conçue comme processus de discernement pour la conduite de l'Église. Le fondement dogmatique en est le sensus fidei par lequel le peuple chrétien tout entier se met à l'écoute de l'Esprit-Saint.

45 Péter Erdő : Quelques précédents disciplinaires et doctrinaux sur la « synodalité » – L'esprit du presbyterium

La synodalité est souvent présentée comme une réalité nouvelle dans l'Église, mais elle s'enracine dans une pratique et un esprit remontant aux origines du christianisme. Particulièrement instructive est la manière dont, aux II^e et III^e s., le presbyterium entoure l'évêque de son conseil pour mieux servir les dons charismatiques de la communauté tout entière.

58 Edward Farrugia : La synodalité au premier millénaire chrétien – Orthodoxes et catholiques en dialogue

Le premier millénaire témoigne d'une synodalité fort vivante, articulée sur différents pôles institutionnels, en vue d'assurer la communion des Églises. Les grands conciles œcuméniques jouent un rôle décisif, mais aussi l'autorité reconnue aux cinq patriarchats (Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche, Jérusalem) et en contrepoint l'influence doctrinale et spirituelle des monastères.

74 Bruno Dumézil : Les conciles de Tolède (VI^e-VII^e siècles)

Un des derniers peuples barbares d'Occident à s'être converti au catholicisme, les Wisigoths d'Espagne ont su mettre en place une administration sophistiquée doublée d'une pratique synodale originale pour le haut Moyen-Âge. Les conciles de Tolède célébrés entre 527 et 702 ont ainsi associé clercs et laïcs dans des prises de décision délicates, non sans ambiguïté quant au rapport du politique au religieux.

87 Florian Michel : La tradition conciliaire aux États-Unis – De Rome à Baltimore, et retour

La transition d'une Église nord-américaine de mission à une Église installée s'est faite, tout au long du XIX^e siècle, par le recours à plusieurs conciles provinciaux et pléniers. Tenu à Baltimore, ces assemblées synodales ont légiféré pour tout ce qui concerne la vie concrète des catholiques américains, associant largement les laïcs à l'administration des paroisses mais valorisant aussi le lien juridique et spirituel avec le Saint-Siège. Par ce double aspect, elles constituent un exemple éclairant pour l'Église actuelle.

101 Walter Kasper : Le concile Vatican II et les synodes post-conciliaires – Origines – crises – attentes

La synodalité promue par le pape et attendue par les fidèles s'inscrit dans la continuité du concile Vatican II. Ce dernier est passé d'une vision verticale de la hiérarchie à une compréhension participative valorisant le sacerdoce commun, sans porter atteinte à la structure sacramentelle de l'épiscopat. Différentes tentatives d'incarner cette perspective ont vu le jour dans l'immédiat après-concile, pas toujours couronnées de succès. Le temps est venu de relancer la synodalité comme processus de renouvellement de l'Église.

120 Rowan Williams : La synodalité dans la tradition anglicane

La rupture avec Rome a conduit l'Église d'Angleterre à trouver d'autres chemins de gouvernance permettant à ses fidèles de demeurer unis dans la diversité de leurs sensibilités pastorales et doctrinales. L'influence du Parlement a d'abord été décisive, mais le recours à des assemblées synodales s'est progressivement généralisé en vis-à-vis du pouvoir politique, les plus célèbres étant les conférences de Lambeth.

136 Kurt Koch : L'expérience synodale aujourd'hui – Entretien mené par Tibor Görföl

Le cardinal Koch analyse l'apport que l'œcuménisme représente pour la synodalité et, en retour, ce que la synodalité pourrait faciliter dans la démarche œcuménique. Il évoque par ailleurs la raison des difficultés rencontrées par le chemin synodal allemand.

Dossier **La religion des poètes (II)**

145 Michael Edwards : Dieu et la poésie

La poésie, par sa possibilité de sonder ce que recèlent les apparences, permet de discerner, dans la présence du visible, la réalité de Dieu. Le logos complexe de la poésie permet d'explorer et de montrer les circonstances dans lesquelles la vérité vit.

154 Carlo Ossola : Dante– Architecte de l'éternel

Un grand spécialiste de Dante propose de relire l'« architecture intérieure » de la Divine Comédie, fragile et complexe édifice pour l'éternité.

165 Jean Duchesne : Elizabeth Jennings – Expériences mystiques et écriture poétique

Vieille fille d'Oxford mais non universitaire, Elizabeth Jennings a popularisé dans des poèmes simples et accessibles une sensibilité que la foi aiguisée au lieu de la régenter ou d'en dépendre.

176 Frédéric Slaby : Newman poète-théologien – Redessiner l'au-delà chrétien dans l'imaginaire poétique anglais

Poète et théologien, Newman renouela la doctrine du purgatoire en adoucissant l'enseignement du catholicisme anglais de son époque sur les fins dernières. Son poème Le Songe de Gerontius fait du purgatoire simplement le face à face du pécheur avec l'amour absolu de Dieu : un tel écart causera à l'âme des douleurs difficiles à supporter, peines cependant de pénitence et non de punition.

Ce cahier a été coordonné par Florent Urfels

Nous remercions Françoise Brague, Jean Duchesne, Irène Fernandez, Anne-Hélène Joulia et Servane Rayne pour leur aimable concours comme traducteurs

SUMMARY



9 Pope Francis: Foreword

Editorial



10 Jean-Robert Armogathe et Florent Urfels: The other name of the Church

Thème



Synodality

17 Florent Urfels: From collegiality to synodality

This article takes stock of the renewal of episcopal collegiality brought about by the Second Vatican Council, and more broadly of a synodality that includes priests and laity in a differentiated manner. The different canonical translations of this awareness are briefly discussed, up to the recent determinations of the Magisterium of Pope Francis.

29 Hyacinthe Destivelle: «All, some, one» – Sensus fidei and synodal dynamics

*With regard to the traditional – essentially episcopal – vision of collegiality, Pope Francis emphasizes the necessary participation of the lay faithful in synodality conceived as a process of discernment for the guidance of the Church. The dogmatic foundation of this is the *sensus fidei*, through which the entire Christian people listens to the Holy Spirit.*

45 Péter Erdő: Some disciplinary and doctrinal precedents on “synodality” – The spirit of the presbyterium

Synodality is often presented as a new reality in the Church, but it is rooted in a practice and spirit dating back to the origins of Christianity. Particularly instructive is the way in which, in the second and third centuries, the presbyterium surrounds the bishop with its council in order to better serve the charismatic gifts of the entire community.

58 Edward Farrugia: Synodality in the First Christian Millennium – Orthodox and Catholics in Dialogue

The first millennium bears witness to a very lively synodality, articulated on different institutional poles, in order to ensure the communion of the Churches. The great ecumenical councils played a decisive role, but also the authority recognized by the five patriarchates (Rome, Constantinople, Alexandria, Antioch, Jerusalem) and the doctrinal and spiritual influence of the monasteries.

74 Bruno Dumézil: The Councils of Toledo (6th-7th centuries)

One of the last barbarian peoples of the West to have converted to Catholicism, the Visigoths of Spain were able to set up a sophisticated administration coupled with an original synodal practice for the early Middle Ages. The councils of Toledo celebrated between 527 and 702 thus associated clerics and laymen in delicate decision-making, not without ambiguity as to the relationship between politics and religion.

87 Florian Michel: The Conciliar Tradition in the United States – From Rome to Baltimore and Back

The transition from a North American mission Church to a settled Church was made throughout the 19th century by recourse to several provincial and plenary councils. Held in Baltimore, these synodal assemblies legislated for everything that concerned the concrete life of American Catholics, largely involving the laity in the administration of parishes but also emphasizing the juridical and spiritual link with the Holy See. In this double aspect, they constitute an enlightening example for the Church today.

101 Walter Kasper: The Second Vatican Council and the post-conciliar synods – Origins – crises – expectations

The synodality promoted by the Pope and expected by the faithful is in line with the continuity of Vatican Council II. The latter moved from a vertical vision of the hierarchy to a participative understanding that values the common priesthood, without undermining the sacramental structure of the episcopate. Various attempts to embody this perspective were made in the immediate post-council period, not always successful. The time has come to relaunch synodality as a process of renewal of the Church.

120 Rowan Williams: Synodality in the Anglican Tradition

The break with Rome led the Church of England to find other ways of governance that would allow its faithful to remain united in the diversity of their pastoral and doctrinal sensibilities. The influence of Parliament was initially decisive, but the use of synodal assemblies gradually became more widespread in relation to political power, the most famous being The Lambeth Conference.

136 Kurt Koch: The synodal experience today – Interview by Tibor Görföl

Cardinal Koch analyzes the contribution that ecumenism makes to synodality, and in turn what synodality could facilitate in the ecumenical process. He also discusses the reason for the difficulties encountered by the German synodal path.

Dossier **The religion of poets (II)**

145 Michael Edwards: God and Poetry

Poetry, through its ability to probe what is hidden in appearances, allows us to discern, in the presence of the visible, the reality of God. The complex logos of poetry allows us to explore and show the circumstances in which truth lives.

154 Carlo Ossola: Dante – Architect of the Eternal

A great specialist of Dante proposes to reread the “inner architecture” of the Divine Comedy, a fragile and complex edifice for eternity.

165 Jean Duchesne: Elizabeth Jennings – Mystical Experiences and Poetic Writing

An old Oxford maid but not an academic, Elizabeth Jennings has popularized in simple and accessible poems a sensibility that faith sharpens rather than governs or depends on.

176 Frédéric Slaby: Newman, poet-theologian – Redrawing the Christian afterlife in the English poetic imagination

*A poet and theologian, Newman renewed the doctrine of purgatory by softening the teaching of English Catholicism of his time on the last ends. His poem *The Dream of Gerontius* makes purgatory simply the sinner's face-to-face encounter with God's absolute love: such a gap will cause the soul pain that is difficult to bear, pain, however, of penance and not of punishment.*

This edition was coordinated by Florent Urfels

We thank Françoise Brague, Jean Duchesne, Irène Fernandez, Anne-Hélène Joulia and Servane Rayne for their kind assistance as translators

Prochain numéro
septembre-octobre 2022

La chair

Avant-propos du pape François

Pour la *Revue catholique internationale Communio*

« Le Synode est un chemin de discernement spirituel, de discernement ecclésial, qui se fait dans l'adoration, dans la prière, au contact de la Parole de Dieu ».

Dans mon homélie d'ouverture du synode sur la synodalité, prononcée le 10 octobre 2021 dans la basilique Saint-Pierre, j'ai tenu à souligner le caractère ecclésial de la synodalité. La synodalité fait partie de l'essence de l'Église et se réalise dans la rencontre, dans l'écoute mutuelle et dans le discernement.

J'ai bon espoir que, dans la communauté synodale en chemin qu'est l'Église, nous pourrions être de plus en plus ouverts et réceptifs à l'action du Dieu trinitaire et unique. Car le Père « ne nous laisse jamais seuls sur notre chemin » ; c'est son Fils « qui est toujours en chemin avec nous » ; « dans la force de l'Esprit Saint », nous nous savons guidés sur « le chemin à travers ce temps » (*Prière eucharistique pour des circonstances particulières V*).

Nous sommes portés par le désir d'une Église spirituellement renouvelée. Nous ne voulons pas de rupture, mais une impulsion spirituelle. Nous voulons être clairvoyants et attentifs aux signes des temps, tout en sachant qu'ils ne doivent pas être confondus avec l'esprit du temps.

« Faire Synode, c'est emboîter le pas au Verbe fait homme, suivre ses traces en écoutant sa Parole avec les paroles des autres ».

Dans la communauté synodale en chemin qu'est l'Église, nous voulons de tout cœur écouter aussi les voix de ceux qui, comme théologiennes et théologiens, sont appelés de manière particulière à réfléchir et à témoigner toujours à nouveau du mystère de Dieu révélé dans l'Écriture et la Tradition et qui dépasse en même temps toute raison humaine.

Je salue donc le fait que la revue internationale *Communio* consacre un numéro spécial aux multiples dimensions théologiques de la synodalité ecclésiale. Le fait que cela se fasse en même temps dans une perspective véritablement œcuménique est déjà en soi un bel exemple de la synodalité de tous les baptisés.

« Ne perdons pas les occasions de grâce de la rencontre, de l'écoute réciproque, du discernement. Avec la joie de savoir qu'alors que nous cherchons le Seigneur, c'est bien lui, le premier, qui se porte avec amour à notre rencontre ».

Pape François
10 mai 2022

« Le chemin de la synodalité est le chemin que Dieu attend de l'Église du troisième millénaire² ». Tel est l'engagement programmatique proposé par le pape François lors de la commémoration du 50^e anniversaire de l'institution du Synode des Évêques par le bienheureux Paul VI. La synodalité, a-t-il souligné, est en effet une « dimension constitutive de l'Église », si bien que « ce que le Seigneur nous demande, en un certain sens, est déjà pleinement contenu dans le mot "synode"³ ».

Une étude détaillée de la Commission théologique internationale, publiée en 2018, rappelle que les Latins ont traduit le mot grec par *synodus* ou *concilium*. La distinction entre les mots *synode* et *concile* est toute récente, et les documents de Vatican II les utilisent comme synonymes⁴. C'est le Code de 1987 qui a introduit les distinctions entre *concile particulier* (général ou provincial) et *concile oecuménique*, d'une part, et *synode des évêques* (et *synode diocésain*), d'autre part.

Dans la littérature théologique, canonique et pastorale des dernières décennies est apparu l'usage d'un néologisme, le substantif *synodalité*, corrélatif de l'adjectif *synodal* ; tous les deux dérivent du mot *synode*. On parle ainsi de la *synodalité* comme *dimension constitutive* de l'Église, ou tout simplement de l'Église *synodale*. Ce langage nouveau qui exige une soigneuse mise au point théologique est le signe d'un acquis qui a mûri dans la conscience ecclésiale à partir du magistère de Vatican II et de l'expérience vécue, dans les Églises particulières et dans l'Église universelle, depuis le dernier concile jusqu'à nos jours⁵.

La préparation du présent cahier a montré la complexité de cette notion et la grande variété des interprétations dont elle a pu être l'objet⁶. Le dossier historique parcourt un grand arc de siècles, depuis les conciles wisigothiques des VI^e-VII^e siècles⁷ jusqu'aux conciles régionaux de Baltimore au XIX^e siècle⁸. L'Orient chrétien⁹ et l'Église d'Angleterre¹⁰ ne sont pas oubliés. Les articles rassemblés, dus à

1 JEAN CHRYSOTOME, Exp. in Psalm., 149, 1 ; PG 55, 493, cité par François dans le discours suivant.

2 FRANÇOIS, Discours à l'occasion de la commémoration du 50^e anniversaire de l'institution du Synode des évêques, 17 octobre 2015.

3 Document de la COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *La synodalité dans la vie et la mission de l'Église*, 2018, n. 1.

4 Voir *Dei Verbum*, n. 1 ; *Sacrosanctum Concilium*, n. 1.

5 Document de la CTI, n. 5.

6 Le cahier francophone a particulièrement profité de la collaboration de la rédaction hongroise.

7 Voir l'article de Bruno DUMÉZIL, *infra* p. 74

8 Voir l'article de Florian MICHEL, *infra* p. 87

9 Voir l'article d'Edward FARRUGIA, *infra* p. 58

10 Voir l'article de Rowan WILLIAMS, *infra* p. 120

d'éminents auteurs, nous ont paru rendre compte de cette richesse qui illustre trois facettes de l'Église de Dieu, souvent mentionnées dans l'enseignement du magistère.

1. Une Église de communion

Le concept de *communion* (*koinonía*), déjà mis en lumière dans les textes du concile Vatican II, convient particulièrement pour exprimer l'intimité du mystère de l'Église et peut certainement être une clef de lecture pour un renouvellement de l'ecclésiologie catholique¹¹.

Synodos et *concilium* ont en commun un préfixe de réunion. Mais il ne s'agit pas seulement d'« être ensemble ». Le groupe n'est pas fortuitement rassemblé. Ses éléments ont en commun d'avoir été appelés, regroupés, réunis (suivant les différentes étymologies possibles de *concilium*), ils cheminent ensemble, ou se retrouvent sur le seuil de la même maison (selon les étymologies possibles de *synodos*). Il ne convient pas pour autant d'entendre cette union comme une « communion des Églises particulières », sinon de manière analogique car « l'Église ne date pas d'à présent, mais de l'origine [...] et elle a apparu dans les derniers jours pour nous sauver¹² ». L'Église-mystère précède la création, « elle est mère et non produit des Églises particulières¹³ ». Par conséquent, la formule de Vatican II : « l'Église dans et à partir des Églises (*Ecclesia in et ex Ecclesiis*) » (*Lumen gentium*, n. 23/a), est inséparable de cette autre formule : « les Églises dans et à partir de l'Église (*Ecclesiae in et ex Ecclesia*)¹⁴ ».

La communion est antérieure à la collégialité dont elle est le principe formel¹⁵. Cette ecclésiologie de communion a été largement développée dans *Lumen gentium* : elle peut seule rendre compte de la substance profonde du mystère et de la mission de l'Église dont l'Eucharistie est la source et le sommet.

11 CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Communio in notio*, n. 1 (28 mai 1992), faisant référence à Vatican II (voir *Lumen gentium*, n. 4, 8, 13-15, 18, 21, 24-25 ; *Dei Verbum*, n. 10 ; *Gaudium et spes*, n. 32 ; *Unitatis redintegratio*, n. 2-4, 14-15, 17-19, 22), et au *Rapport final de la deuxième Assemblée extraordinaire du Synode des évêques* en 1985 (voir II, C, 1).

12 PS.-CLÉMENT DE ROME (II^e s.), *Homélie*, XIV, 2 ; et HERMAS (début II^e s.), *Vis.* II, 4 (PG 2, 897-900).

13 *Communio in notio*, n. 9.

14 S. JEAN-PAUL II, *Discours à la Curie Romaine*, 20 déc.1990, n. 9.

15 Voir Jean COLSON, *L'épiscopat catholique. Collégialité et primauté dans les trois premiers siècles de l'Église*, Cerf, 1963. Préface par Y.-M. Congar, ce livre a tenu une place décisive dans les débats conciliaires. L'abbé Colson ((1913-1977), professeur à Angers, était l'expert de Mgr Brault, évêque de Saint-Dié. Voir aussi F. DUPRÉ LATOUR, *Le synode des évêques et la collégialité*, Parole et Silence, 2004.

Éditorial ●

Dans ce contexte ecclésiologique, la synodalité signifie le *modus vivendi et operandi* spécifique de l'Église Peuple de Dieu qui manifeste et réalise concrètement son être de communion dans le fait de cheminer ensemble, de se réunir en assemblée et que tous ses membres prennent une part active à sa mission évangélisatrice¹⁶.

C'est pourquoi tous les baptisés (et les catéchumènes) sont appelés à participer au processus synodal : non pas comme une assemblée démocratique mais comme le Peuple de Dieu, dans l'unité de l'Esprit, avec la hiérarchie de service qui rend possible son insertion dans le monde et son action dans la société¹⁷.

D'un point de vue doctrinal, cette participation est fondée par le *sensus fidei*, exprimant le fait que chacun reçoit de l'Église entière la vie du Christ et, en retour, est porteur d'une parole apte à éclairer l'Église dans son discernement. La décision finale est prise par l'évêque, mais ce dernier doit d'abord écouter et repérer l'action de l'Esprit dans l'existence des fidèles qui lui sont confiés. La synodalité correctement comprise met donc en pleine lumière l'originalité de la communion ecclésiale, basée sur le double don de la hiérarchie ministérielle (les évêques et les prêtres qui les assistent) et des charismes (donnés à tous les fidèles, quel que soit leur état de vie). Dit autrement, une Église davantage synodale ne devrait pas impliquer une Église paralysée par des procédures de consultation de plus en plus complexes mais une Église plus attentive à la vie charismatique des baptisés et, à dire le vrai, plus souple et moins bureaucratique.

2. Une Église catholique¹⁸

L'adjectif prend ici tout son sens en soulignant la vocation universelle d'une Église destinée à apporter à tous la vérité du salut donné par Dieu¹⁹. Si la communion est la systole qui concentre et réunit, la catholicité est la diastole qui irrigue l'humanité tout entière. Ainsi est exprimée la tension fondamentale au cœur de l'Église.

Elle est par nature tout le contraire d'une « société close » : pour être « synodale », elle doit, parce qu'elle est « catholique », accueillir la diversité et même la promouvoir à l'intérieur de son unité collégiale

16 Document de la CTI, n. 6.

17 Voir l'article du cardinal Péter ERDŐ, *infra* p. 45.

18 Voir « La Catholique Église », *Communio* 224, 2012 (en ligne), et en particulier l'éditorial de Peter HENRICI, « Sommes-nous assez catholiques ? »,

p. 5-8 et l'article de Walter KASPER, « Une unité dans la diversité fondée sur le Christ dans l'Esprit », p. 9-22.

19 H. DE LUBAC, « Questions de terminologie », in *Les églises particulières dans l'Église universelle*, Paris, Aubier, 1971, p. 29-42 (rééd. Cerf, 2019).

et sacramentelle. Pour rester « symphonique²⁰ », cette unité doit rester en mouvement, constamment tendue vers l'Esprit²¹.



Il convient ici de relire les pages quasiment prophétiques de Louis Bouyer en 1970²² sur la mise en place des nombreux « conseils » décidés par le Concile :

L'utilité de tels organismes et l'importance prévisible que leur évolution devrait avoir dans celle de l'Église vers une réalisation meilleure de cette communion catholique et une, dans le Saint Esprit, qu'elle ne saurait cesser d'être en substance, n'a pas besoin d'être soulignée.

Louis Bouyer fait alors un éloge paradoxal mais rigoureux du presbytéranisme calviniste, tempéré par le rappel de la tentation constante du cléricalisme :

Il faut que le souci d'associer tous et à la vie de l'Église et aux décisions la concernant et, pour cela, écouter ce que l'Esprit peut suggérer à tous, soit non seulement sincère, mais pratique et lucide.

Il conclut en rappelant que conciles et synodes, si directement représentatifs qu'ils soient, « ne sont que des efforts extraordinaires pour ranimer dans l'Église un esprit d'unité catholique qui doit y être poursuivi toujours et en toute occasion²³ ».

Unité, cependant, n'est pas synonyme d'uniformité. Par l'organisme sacramentel et les états de vie, chacun reçoit un rôle unique et insubstituable dans le grand drame du Salut. Aussi bien la synodalité ne cherche-t-elle pas à gommer cette diversité – toujours dérangeante pour une raison abstraite – ni à l'intégrer dans un « message universel » plus facilement communicable, mais bien à manifester la dynamique de la grâce : ce qui est donné à l'un l'est pour le bien de tous. Principe théologique et spirituel ne devant pas rester sans influence sur les procédures concrètes adoptées dans les débats synodaux comme sur la manière d'incarner les décisions prises. Dieu donne l'Esprit sans mesure (*Jean 3,34*), mais il n'est pas évident

20 Voir IGNACE D'ANTIOCHE, *Aux Éphésiens*, ch. 4 (SC 10, p. 72) : « Votre presbyterium justement réputé, digne de Dieu, est accordé à l'évêque comme les cordes à la cithare ; ainsi, dans l'accord de vos sentiments et l'harmonie de votre charité, vous chantez Jésus Christ ».

21 Voir l'article de Hyacinthe DESTIVELLE, *infra* p. 29 et le document de la CTI, *Le sensus fidei dans la vie de l'Église*, 2014.

22 L. BOUYER, *L'Église de Dieu*, Paris, Cerf, 1970, tout le ch. 9 : « *Ecclesiolae in Ecclesia* », p. 531-567.

23 Voir l'article du cardinal Walter KASPER, *infra* p. 101

Éditorial

d'accueillir le charisme de l'autre quand il entre en tension avec le sien propre. Les charismes doivent être coordonnés les uns aux autres pour que l'Église apparaisse comme une réalité vraiment catholique – et cette coordination est encore un travail spirituel, charismatique donc, confié prioritairement aux évêques.

3. Une Église missionnaire et évangélisatrice²⁴

Par nature, l'Église, durant son pèlerinage sur terre, est missionnaire, puisqu'elle-même tire son origine de la mission du Fils et de la mission du Saint-Esprit, selon le dessein de Dieu le Père²⁵.

L'unité de communion et l'ouverture de la catholicité rendent possible l'activité missionnaire qui serait tout simplement impensable sans elles. Elle n'est plus alors une dispersion, mais l'affermissement de son unité. Elle n'est plus un décentrement, mais une vigueur nouvelle de sa vocation. En étant missionnaire, et donc en rendant réel, en « réalisant » l'axe vital de la doctrine qui la fonde, l'Église synodale s'épanouit et fructifie.

Comme l'a souligné le pape François, « le Peuple de Dieu est saint à cause de cette onction que le rend *infaillible* "*in credendo*". Cela signifie que quand il croit il ne se trompe pas, même s'il ne trouve pas les paroles pour exprimer sa foi. L'Esprit le guide dans la vérité et le conduit au salut²⁶ ».

Par conséquent, pour une Église synodale, l'évangélisation n'est pas réservée à des acteurs qualifiés, mais chaque baptisé est désormais protagoniste de la mission : « Tout chrétien est missionnaire dans la mesure où il a rencontré l'amour de Dieu en Jésus Christ²⁷ ».

C'est une formidable ressource pour l'annonce du kérygme, une mobilisation de chaque baptisé, « disciple-missionnaire », à l'image des premiers disciples (« Nous avons trouvé le Messie » Jean 1, 41) ou de la femme de Samarie.

L'Église synodale est une chance pour le monde – et une occasion de profond renouvellement :

L'expérience vécue et persévérante de la synodalité est pour le Peuple de Dieu une source de la joie promise par Jésus, un ferment

24 Voir l'entretien avec le cardinal Kurt KOCH, *infra* p. 136
25 *Ad gentes*, n. 2.

26 *Evangelii Gaudium*, n. 119, rappelant *Lumen gentium* n. 12.
27 *Ibid.*, n. 120.

de vie nouvelle, un tremplin pour une nouvelle phase de l'engagement missionnaire²⁸.

Comme toute œuvre grande, la synodalité n'est pas non plus sans risques pour l'Église : celui de se fondre purement et simplement dans le *Zeitgeist* (l'air du temps), avec le secret espoir d'être mieux reçue et écoutée ; celui aussi d'être tellement obnubilée par le fonctionnement interne de nos communautés qu'on en viendrait à oublier l'attitude spirituelle de fond consistant à regarder le Christ. La synodalité doit nous permettre de mieux entendre la Parole de Dieu, de mieux la vivre, et pour cela il ne faut pas craindre de « raser les bastions²⁹ » qui apparaissent désormais comme des éléments périmés ou rigidifiés. Mais gardons-nous aussi d'une obsession pour les structures ecclésiastiques qui finirait par détourner nos esprits de l'essentiel. L'Église n'est « instrument de la Rédemption de tous les hommes³⁰ », elle n'est tournée vers les hommes que dans la mesure où elle se tourne vers le Christ envoyé par le Père. L'Église n'est vraiment synodale, elle n'est vraiment belle, que si elle contemple le Fils, toujours mieux, toujours plus.

Jean-Robert Armogathe, prêtre (Paris), appartient au Comité de rédaction depuis les débuts de la Revue.

Prêtre du diocèse de Paris, professeur à la Faculté Notre-Dame du Collège des Bernardins, Florent Urfels est également aumônier de l'École Normale Supérieure et de l'École Nationale des Chartes. Il est membre du Comité de rédaction de Communio.

28 CTI, *La synodalité...*, n. 121.

29 D'après le titre du livre de Hans Urs von Balthasar, paru en 1952.

30 *Lumen gentium* 9.

La Revue est maintenant distribuée régulièrement
et gratuitement sous forme numérique
à 151 missionnaires et centres de formation
à travers le monde : 53 en Afrique, 43 en Asie
(dont 6 en Chine continentale et 29 au Vietnam)
et 55 aux Amériques (Centre et Sud).

Vous pouvez aider cette diffusion missionnaire
par un don à l'*Association Communio*
(qui donne lieu à un reçu fiscal).



Lorsqu'on s'intéresse à l'exercice du pouvoir dans l'Église (surtout latine), on présente généralement une périodisation en trois moments. Le premier, correspondant peu ou prou au premier millénaire de l'ère chrétienne, donne la priorité à la communion d'Églises locales dirigées par les évêques, sous la vigilance doctrinale du Pontife romain. Le deuxième, à partir de la réforme grégorienne (XI^e s.), est caractérisé par la montée en puissance du centralisme romain jusqu'à une conception pyramidale de l'autorité, culminant à Vatican I (1870) avec la définition de la primauté du pape. Le troisième moment, ouvert symboliquement par Vatican II (1962-1965), cherche à retrouver une forme plus collégiale de l'autorité sans renoncer aux acquis dogmatiques de Vatican I.

Vatican II et la collégialité épiscopale

Nous venons de parler de « collégialité », dérivant du latin « *collegium* » (étymologiquement : le fait d'être liés ensemble) que saint Cyprien de Carthage est le premier à employer pour désigner la communion des évêques entre eux¹. C'est de fait bien ce terme, et non celui de « synodalité », qui est le premier concept théologique à considérer. Les pères de Vatican II s'en sont emparés pour opérer une sorte de ré-équilibre des pouvoirs mais en restant à l'intérieur de la sphère épiscopale. Le texte fondamental est ici la constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium*.

De même que saint Pierre et les autres Apôtres constituent, de par l'institution du Seigneur, un seul collège apostolique (*unum Collegium apostolicum*), semblablement le Pontife romain successeur de Pierre et les évêques successeurs des Apôtres forment entre eux un tout (LG 22).

¹ Voir CYPRIEN DE CARTHAGE, aux *Éphésiens* 68, 3 : « S'il se trouve un corps abondant d'évêques, rassemblé par les liens de l'accord mutuel et les chaînes de l'unité, c'est pour que, si l'un des membres de notre collège entreprend de

créer une dissidence et de déchirer et dévaster le troupeau du Christ, les autres viennent à son secours », tr. Michel Poirier in *Cyprien de Carthage, Correspondance*, Paris, J.-P. Migne, 2015, p. 338.

Après avoir défini solennellement la sacramentalité propre à l'épiscopat comme « plénitude du sacrement de l'ordre » (LG 21), Vatican II a donc soin d'établir que ce sacrement n'isole pas son récipiendaire dans une forme d'auto-suffisance mais au contraire l'ancre dans une communion d'autorité avec les autres évêques, sous la présidence du chef du collège qu'est le Pontife romain.

Se pose alors la question de la traduction concrète de la collégialité épiscopale. Une affirmation de principe est posée en LG 23 : « Comme membres du collège épiscopal (*membra Collegii episcopalis*) et légitimes successeurs des Apôtres, [les évêques] sont tous tenus, à l'égard de l'Église universelle, de par l'institution et le précepte du Christ, à cette sollicitude qui est, pour l'Église universelle, éminemment profitable, même si elle ne s'exerce pas par un acte de juridiction. » L'encadrement juridique de la collégialité, quoique nécessaire, s'enracine donc dans une attitude plus fondamentale de sollicitude pastorale pour tous les fidèles, quels qu'ils soient. Cela est particulièrement vrai, souligne le concile quelques lignes plus loin, dans l'œuvre missionnaire.

Thème

La concrétisation la plus évidente de la collégialité, cependant, se trouve dans les rassemblements divers d'évêques ayant à prendre certaines décisions concernant plusieurs diocèses. LG 23 fait ici fond sur l'antique organisation des patriarchats (d'abord Rome, Alexandrie et Antioche, puis Jérusalem et Constantinople) avec leurs usages liturgiques propres, leurs coutumes canoniques et même leurs traditions théologiques et spirituelles spécifiques. Mais c'est surtout la structure récente des Conférences épiscopales² qui est visée par les pères conciliaires : « les Conférences épiscopales peuvent, aujourd'hui, contribuer de façons multiples et fécondes à ce que le sentiment collégial (*collegialis affectus*) se réalise concrètement » (LG 23). Le Décret *Christus Dominus* fournit d'ailleurs à ce sujet une sorte de « loi-cadre³ » et précise certains de leurs pouvoirs (CD 24.37-38.41).

Dans la continuité d'une tradition remontant aux premiers siècles, le même Décret encourage la tenue « des conciles provinciaux et enfin des conciles pléniers » où les évêques décrètent « des normes identiques à observer dans les diverses Églises pour l'enseignement des vérités de la foi et l'organisation de la discipline ecclésiastique »

2 En 1958, l'année de la mort de Pie XII, 43 Conférences épiscopales étaient déjà en fonctionnement, dont 19 avaient des statuts approuvés par le Saint-Siège.

3 L'expression est de Michel DORTÉL-CLAUDOT, « L'évêque et la synodalité dans le nouveau Code de droit canonique », NRT 106 (5), 1984, p. 656.

(CD 36). Les conciles provinciaux correspondent aux évêques d'une même province ecclésiastique, avec à sa tête un archevêque métropolitain. Les conciles pléniers, quant à eux, concernent les évêques d'une nation entière – ils reçoivent d'ailleurs aussi le nom de conciles nationaux. Ces deux institutions incarnent bien la collégialité épiscopale, mais il faut reconnaître que le système des Conférences épiscopales se réunissant régulièrement en assemblée plénières (en France deux fois par an, à Lourdes) les rendent quelque peu superfétatoires. Mentionnons enfin les conciles œcuméniques et généraux qui, au cours des siècles, ont tenté de résoudre les crises doctrinales, pastorales ou même juridiques les plus graves. *Lumen gentium* y voit l'expression éminente du pouvoir collégial confié par le Christ à ses apôtres et à leurs successeurs, sous la conduite de l'Esprit-Saint et bien sûr dans le respect de la primauté pétrinienne.

Le pouvoir suprême (*suprema potestas*) dont jouit ce collège à l'égard de l'Église universelle s'exerce solennellement dans le Concile œcuménique. Il n'y a point de Concile œcuménique s'il n'est pas comme tel confirmé ou tout au moins accepté par le successeur de Pierre : au Pontife romain appartient la prérogative de convoquer ces conciles, de les présider et de les confirmer (LG 22).

Florent
Urfels

Une nouvelle institution : le synode des évêques

La croissance même de l'Église rendrait de plus en plus difficile (et coûteuse !) la célébration d'un concile œcuménique. D'après l'agence *Fides*, il y avait en 2018 plus de 5300 évêques dans le monde : comment rassembler un nombre aussi grand de personnes, et surtout quelles procédures de consultation et d'expression adopter pour qu'un concile ne soit pas une simple chambre d'enregistrement de textes rédigés d'avance, mais un lieu de parole et de discernement pour le bien de l'Église entière ? Conscient de la difficulté, le pape Paul VI a voulu instituer un organe plus souple permettant de réunir régulièrement des évêques du monde entier ou de certaines régions, à Rome, sous la présidence du Pontife romain. L'annonce en a été faite, solennellement, lors du discours inaugural de la quatrième et dernière session du concile Vatican II, accompagné par le *motu proprio* normatif *Apostolica sollicitudo* du 15 septembre 1965.

Nous avons la joie de partager avec vous l'annonce que, selon le souhait même de ce concile, va être institué un « synode des évêques » (*Episcoporum Synodus*) qui sera constitué d'évêques

nommés en majorité par les Conférences épiscopales, avec notre approbation, et qui sera convoqué par le pape, selon les besoins de l'Église, afin d'apporter ses avis et sa collaboration quand il sera jugé utile au bien-être de l'Église⁴.

L'étymologie du terme « synode » (*synodus* en latin, σύνοδος en grec) est discutée. On brode aujourd'hui à l'envi sur le thème du « marcher ensemble » (σύν, « avec », ὁδός, « voie, chemin ») mais il s'agit plus probablement d'un dérivé de l'attique οὐδός, « seuil de la maison »⁵. Ainsi le grec σύνοδος désigne une réunion dans un même lieu, ce qui, dans le vocabulaire ecclésiastique, en fait l'exact équivalent du latin *concilium*.

Cette nouvelle institution a pour but premier de conseiller le pape. Il s'agit donc d'une assemblée consultative, même si les Pontifes suivent d'assez près les recommandations émises par les pères synodaux, généralement par la publication d'une exhortation apostolique post-synodale. Elle se décline en trois modalités : 1/ l'assemblée générale ordinaire, qui s'intéresse à des questions d'ordre universel mais qui ne présentent pas de caractère d'urgence ; 2/ l'assemblée générale extraordinaire, en revanche, est convoquée pour résoudre des problèmes demandant une solution rapide ; 3/ l'assemblée spéciale qui ne concerne qu'une ou plusieurs régions déterminées, et non pas l'Église tout entière. Il est à noter que si les évêques forment l'essentiel des participants aux synodes, on y trouve aussi des simples prêtres ou religieux ainsi que des auditeurs laïcs, hommes et femmes.

Incontestablement ces synodes font maintenant partie du paysage ecclésial. Depuis 1965 ont été organisées 15 assemblées ordinaires, 3 assemblées extraordinaires et 11 assemblées spéciales. Elles orientent, parfois de manière décisive, les actions pastorales des évêques – pensons aux deux derniers synodes sur la famille (2014 et 2015) et à l'exhortation apostolique qui a suivi, *Amoris laetitia*. Il n'est pas rare cependant d'entendre des critiques sur leur mode de fonctionnement : absence de véritable dialogue entre les participants (chaque intervention est prévue d'avance et ne répond pas aux interventions précédentes), difficulté de faire la synthèse d'un grand nombre d'opinions diversifiées, emprise parfois trop forte de la Curie romaine dans l'élaboration des *instrumenta laboris*. Certains proposent des changements plus radicaux, comme le passage du

4 Disponible sur le site internet du Vatican : <https://www.vatican.va/> 

5 Voir Arnaud JOIN-LAMBERT, *Les Liturgies des synodes diocésains français 1983-1999*, Paris, Cerf, 2004, p. 61-65.

consultatif au délibératif ou l'implication plus grande des laïcs, mais nous reviendrons plus loin sur ces questions.

Une profonde transformation des synodes diocésains

Le synode diocésain apparaît d'emblée différent du synode des évêques dans ses objectifs pastoraux et son fondement théologique. Il s'agit d'une pratique très ancienne – attestée dans le *Bréviaire d'Alaric*, au tout début du VI^e siècle – par laquelle l'évêque diocésain réunit son *presbyterium* autour de lui, pour toutes sortes de raisons : conseil, jugement canonique, application des décisions de l'évêque ou d'un concile local... La réforme grégorienne les favorise, y voyant un moyen de resserrer les rangs des clercs contre l'ingérence des seigneurs féodaux, tandis que le IV^e concile du Latran (1215) en fait une obligation annuelle. L'usage en sera cependant très irrégulier selon les époques et les lieux. « Tout au long du XIX^e siècle, le synode diocésain perd de son importance. En Allemagne, il ne se tient qu'un seul synode entre 1818 et 1893 : celui de Paderborn, en 1867. Les seuls pays où les évêques réunissent encore des synodes de façon plus ou moins régulière sont la France, l'Italie et les États-Unis⁶. »

Florent
Urfels

Vatican I tenta de réagir contre cette désaffection, sans grand succès. Là encore un nouvel élan est venu de Vatican II, moins dans ses textes qui ne parlent jamais explicitement du synode diocésain que par un état d'esprit différent quant au mode de gouvernement dans l'Église. Plusieurs institutions, à vrai dire, incarnent et élargissent l'idée originelle. La première se trouve dans le conseil presbytéral, à l'invitation du Décret *Presbyterorum ordinis* qui présente la réalité sans lui donner encore ce nom.

Que [les évêques] sachent écouter volontiers [les prêtres], les consulter même, et parler avec eux de ce qui concerne les exigences du travail pastoral et le bien du diocèse. Pour que cela devienne effectif, on établira, de la manière la plus adaptée aux conditions et aux besoins actuels, un conseil ou sénat de prêtres représentant le *presbyterium* ; le droit aura à déterminer la structure et le fonctionnement de cet organisme, qui devra être en mesure d'aider efficacement l'évêque de ses conseils pour le gouvernement du diocèse (PO 7).

Alors même que le concile rejette la conception de l'épiscopat comme simple pouvoir de juridiction et lui reconnaît une plénitude

6 Michel DORTEL-CLAUDOT, « L'évêque et la synodalité... », *op.cit.*, p. 643.

sacramentelle propre, il insiste sur la communion qui doit unir l'évêque et ses prêtres dans l'accomplissement de leur mission. D'où la constitution d'un « sénat des prêtres », que le Code de 1983 consacrera sous le titre de « conseil presbytéral⁷ ». Il s'agit, bien sûr, d'un organe consultatif, dont l'avis est parfois nécessaire (par exemple pour la suppression ou la création d'une paroisse) mais dont le consentement n'est jamais exigé, sauf si l'évêque en a disposé préalablement ainsi. Ses membres, qui sont tous prêtres, sont pour partie élus par leurs pairs, pour partie membres de droit à cause de leur office et pour partie choisis par l'évêque lui-même. Un conseil plus restreint, choisi par l'évêque à l'intérieur du conseil presbytéral, est chargé plus spécifiquement de l'administration temporelle du diocèse : le « conseil des consultants ».

Les assemblées que nous avons jusqu'à présent rencontrées sont cléricales par nature, même si elles peuvent à l'occasion inclure tel membre ou auditeur laïc. Or s'il est une prise de conscience qu'a réalisée Vatican II, c'est bien celle du rôle actif des laïcs dans la vie de l'Église ! La notion s'est d'abord déclinée dans la *participatio actiosa* des fidèles à la messe, selon les termes de *Sacrosanctum concilium* 11, mais elle s'est ensuite épaissie jusqu'à la définition positive de la sainteté des fidèles laïcs par les trois *munera* – sacerdotal, prophétique, royal – traditionnellement réservés aux prêtres. Sans surprise, le *munus sacerdotale* (équivalent du *munus sanctificandi* des prêtres) correspond à l'insertion de toute la vie du baptisé dans le sacrifice eucharistique (LG 34). Le *munus propheticum* (équivalent au *munus docendi*) synthétise l'action évangélisatrice des fidèles laïcs par leur parole explicite ou encore le témoignage implicite d'une vie sainte, à commencer par la famille (LG 35). Quant à l'équivalent laïc du *munus gubernandi*, il en est bien traité en LG 36 mais au travers d'une formulation un peu contournée, évitant d'ailleurs le mot même de *munus* et considérant surtout l'extension du Royaume de Dieu à la création tout entière : « le Seigneur désire étendre son règne également avec le concours des fidèles laïcs ». Ces derniers sont donc invités à cultiver « les valeurs de la création dans l'intérêt de tous les hommes » et à « imprégner de valeur morale la culture et les œuvres humaines ». Visiblement, les pères conciliaires ont voulu éviter toute interprétation du baptême qui le mettrait en concurrence avec la *potestas* des évêques et des prêtres. Le *munus* royal des laïcs a pour objet le monde et non l'Église !

7 Voir les canons 495-502 dans le Livre II.

Une fois cela dit, une avancée prudente est quand même repérable dans la participation des laïcs au *munus gubernandi*, mais curieusement dans la mouvance de leur mission prophétique.

Certains d'entre eux, suivant leurs moyens, apportent, à défaut de ministres sacrés, ou quand ceux-ci sont réduits à l'impuissance par un régime de persécutions, un concours de suppléance pour certains offices sacrés ; de nombreux autres dépensent toutes leurs forces dans l'action apostolique ; mais, à tous, le devoir s'impose de coopérer à l'extension et au progrès du règne du Christ dans le monde (LG 35).

D'après ce texte, il n'y a pas d'opposition doctrinale à ce que des laïcs remplissent certains « offices sacrés » (*officia sacra*) qui, concrètement, peuvent comporter actions liturgiques et direction d'une communauté – on pense aux ministères de catéchistes dans les pays de mission – mais les pères conciliaires insistent sur le caractère exceptionnel et pour ainsi dire anormal d'une telle situation. C'est bien « à défaut de ministres sacrés » qu'un rôle de ce genre est envisagé pour les laïcs. La même prudence est de mise dans le décret sur l'Apostolat des Laïcs, *Apostolicam actuositatem*. D'après AA 10, l'action apostolique des laïcs n'est pas réduite à la mission *ad extra* ; elle s'exerce aussi *ad intra*, par exemple à l'intérieur des communautés paroissiales, mais sur un mode non décisionnel et essentiellement adjuvant du ministère des prêtres.

Florent
Urfels

La position somme toute assez réservée du Concile sur la participation des laïcs au gouvernement de l'Église n'a cependant pas oblitéré un mouvement de fond qui cherchait à les associer davantage aux grandes orientations pastorales décidées par les clercs. La mutation s'est jouée d'abord au plan des synodes diocésains, dans la mesure où les conseils presbytéraux jouaient déjà le rôle d'unir l'évêque et son *presbyterium* dans la conduite du diocèse. La place était donc libre pour renouveler cette institution en y faisant entrer des fidèles laïcs, non pas comme suppléance mais comme un apport positif et nécessaire.

La chose a d'abord été expérimentée sur un mode assez revendicatif, voire excessif, par différentes églises nationales. Mentionnons le Concile pastoral de la province ecclésiastique néerlandaise, entre 1966 et 1972, le Synode des diocèses de la RFA (huit sessions de 1972 à 1975), le Synode autrichien (1972-1974), les Synodes diocésains suisses (1972-1975)⁸. Toutes ces assemblées regroupaient

⁸ Voir Bernard FRANCK, « Les expériences synodales après Vatican II », *Communio*, III, 3 (mai 1978), p. 64-78.

clercs et laïcs, en dehors de tout cadre canonique, et cherchaient à renouveler la vie ecclésiale par des orientations souvent brouillonnes, voire hétérodoxes. Le Saint-Siège a d'abord réagi négativement, surtout pour le Concile pastoral hollandais. Mais l'idée d'inclure les laïcs dans les synodes a fait son chemin, de sorte que le Code de 1983 prévoit que les synodes diocésains incluent « des fidèles laïcs même membres d'instituts de vie consacrée, à élire par le conseil pastoral, de la manière et en nombre à déterminer par l'Évêque diocésain » (CIC 463). Là encore, ces synodes diocésains « nouvelle formule » ont bien trouvé leur place dans la vie ordinaire de l'Église.

Les synodes diocésains, cependant, ne constituent pas une institution permanente. Il revient à l'évêque, après consultation de son conseil presbytéral, de décider sa réunion. Or le Décret *Christus Dominus* avait pour sa part envisagé une instance permanente permettant à des laïcs de conseiller l'évêque diocésain.

Il est tout à fait souhaitable que, dans chaque diocèse, soit établi un conseil pastoral particulier, présidé par l'évêque diocésain lui-même et auquel participent des clercs, des religieux et des laïcs, spécialement choisis. À ce conseil il appartiendra de rechercher ce qui se rapporte au travail pastoral, de l'examiner et de formuler à son sujet des conclusions pratiques (CD 27).

Ces conseils pastoraux⁹, cependant, ont souvent été transposés du plan diocésain au plan paroissial. L'expérience semble montrer que c'est bien à ce niveau que l'avis des fidèles laïcs est le plus pertinent pour l'annonce de l'Évangile, la célébration des mystères du Christ et l'organisation d'une charité active. Comme les conseils pastoraux diocésains, les conseils pastoraux paroissiaux ne sont cependant pas obligatoires : « Si l'Évêque diocésain le juge opportun après avoir entendu le conseil presbytéral, un conseil pastoral sera constitué dans chaque paroisse, présidé par le curé et dans lequel, en union avec ceux qui participent en raison de leur office à la charge pastorale de la paroisse, les fidèles apporteront leur concours pour favoriser l'activité pastorale » (CIC 536). Ils n'ont bien sûr aucune force obligatoire dans leur délibération. Leur rôle est de conseiller le Curé (ou l'Évêque), pas de décider à sa place.

9 Que l'on trouve parfois, dans les diocèses français, sous le nom d'Équipes d'Animation Pastorale. Ces EAP ont en général un pouvoir décisionnaire accru en regard des conseils pastoraux ordinaires.

Leur composition est plus restreinte et vise à une certaine efficacité, là où les conseils doivent surtout représenter dans la diversité de ses composantes le tissu paroissial ou diocésain.

Un nouvel élan synodal

Nous l'avons constaté, le nouveau Code de droit canonique, promulgué en 1983, a donné une forme juridique à plusieurs recommandations de Vatican II. Il s'agissait d'une première étape, importante, aboutissant à la création, la confirmation ou la modification d'une petite dizaine d'assemblées de type synodal : concile oecuménique, concile plénier, concile provincial, conférence épiscopale, synode des évêques, synode diocésain, conseil pastoral diocésain, conseil pastoral paroissial. La plupart de ces institutions sont cléricales mais certaines intègrent des laïcs, qui peuvent même former la grande majorité de l'assemblée. On ne saurait donc dire que la synodalité, voulue par le dernier concile, est restée lettre morte. Le pape François a cependant voulu lui donner un nouvel élan. On peut ainsi lire dans un discours d'octobre 2015 :

Le chemin de la synodalité est justement celui que Dieu attend de l'Église du troisième millénaire. [...] La synodalité, comme dimension constitutive de l'Église, nous offre le cadre d'interprétation le plus adapté pour comprendre le ministère hiérarchique lui-même. Si nous comprenons que, comme dit Saint Jean Chrysostome, « Église et Synode sont synonymes » – parce que l'Église n'est autre que le « marcher ensemble » du troupeau de Dieu sur les sentiers de l'histoire à la rencontre du Christ Seigneur – nous comprenons aussi qu'en son sein personne ne peut être « élevé » au-dessus des autres¹⁰.

Florent
Urfels

Ce discours dessine, avec force, les deux directions dans lesquelles le pape veut avancer. D'une part une plus grande autonomie des évêchés locaux¹¹, d'autre part une participation plus grande et plus consciente des laïcs dans la mission et le gouvernement de l'Église, sur la base de l'infaillibilité *in credendo* du Peuple de Dieu tout entier.

Le *sensus fidei* empêche une séparation rigide entre *Ecclesia docens* et *Ecclesia discens*, puisque le Troupeau possède aussi son propre « flair » pour discerner les nouvelles routes que le Seigneur ouvre à l'Église¹².

10 Discours du 17 octobre 2015, disponible en français sur le site internet du Vatican.

11 Ce souhait était déjà exprimé en *Evangelii gaudium* 32 : « Il 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 authentique. »

12 Discours du 17 octobre 2015.

Sans doute à la demande de François, la *Commission théologique internationale* s'était auparavant emparée du sujet et avait publié, en juin 2014, une note intitulée : « *Le sensus fidei* dans la vie de l'Église¹³ ». Le document est court mais bien charpenté. Il insiste sur la différence essentielle entre *sensus fidei* et opinion publique ou majoritaire (n° 118) et rappelle que l'Église « n'est pas structurée selon les principes d'une société politique séculière » et n'est donc pas une démocratie (n° 114). Cependant « les fidèles, et particulièrement les laïcs » doivent être « consultés de façon appropriée pour le bien de l'Église », en raison même de leur *sensus fidei*. Il faut donc trouver des moyens permettant l'échange public d'opinion, dans le respect de la structure hiérarchique de l'Église et de la charité qui assure la communion (n° 124). La CTI mentionne alors les différentes institutions synodales qui se sont développées depuis Vatican II (n° 125) et conclut en citant le pape François qui appelle les laïcs à trouver « des voies nouvelles pour le chemin de foi du peuple pèlerin tout entier » (n° 127).

La même CTI, en mars 2018, publie un nouveau document : « La synodalité dans la vie et la mission de l'Église¹⁴ ». Il dégage bien les deux piliers sur lesquels repose la synodalité ecclésiale : d'une part le *sensus fidei* du Peuple de Dieu, d'autre par la collégialité sacramentelle de l'épiscopat (voir par exemple le n° 64). La consultation des laïcs est mise à l'avant-plan, mais un nouveau mot (cher à la tradition ignatienne) vient en préciser la signification spirituelle : « discernement¹⁵ ». Dans cette perspective, la synodalité n'apparaît pas comme un sondage d'opinion mais un moyen de découvrir la volonté de Dieu pour la direction que doit prendre l'Église, à tous ses échelons communautaires (paroisse, diocèse, église nationale, église universelle). Cela par la juste articulation des dons hiérarchiques et des dons charismatiques.

Il est nécessaire de distinguer entre le processus en vue d'élaborer une décision (*decision-making*) au moyen d'un travail commun de discernement, consultation et coopération, et la prise de décision pastorale (*decision-taking*) qui relève de l'autorité de l'évêque, garant de l'apostolicité et de la catholicité. L'élaboration est une tâche synodale ; la décision est une responsabilité ministérielle (n° 69).

Et le document de livrer un principe essentiel : « Un exercice adéquat de la synodalité doit contribuer à mieux articuler le ministère de

13 Disponible en français sur le site internet du Vatican.

14 Disponible en français sur le site internet du Vatican.

15 En tout 42 occurrences sous la forme du verbe ou du substantif.

l'exercice personnel et collégial de l'autorité apostolique avec l'exercice synodal du discernement de la part de la communauté » (n° 69).

Quelques mois plus tard, en septembre 2018, le pape François publie la Constitution apostolique *Episcopalis communio* dont le but premier est d'assurer une autorité plus grande au Synode des évêques en reconnaissant que le Document final qu'il produit fait partie du Magistère ordinaire, pourvu qu'il soit approuvé par le pape. On devrait donc voir disparaître la tradition de publier une exhortation apostolique post-synodale par laquelle le pape « reprenait la main » sur les Synodes. Mais il est aussi rappelé l'importance de la consultation des laïcs en amont du Synode.

Le Synode des Évêques doit aussi devenir toujours plus un instrument privilégié d'écoute du Peuple de Dieu. [...] Bien qu'il soit, dans sa composition, conçu comme un organisme essentiellement épiscopal, le Synode n'évolue pas pour autant séparé du reste des fidèles. Il est, en revanche, un instrument adéquat pour faire entendre le Peuple de Dieu tout entier précisément à travers les Évêques (n° 6).

Conçu initialement comme une assemblée d'évêques réunie par le pape pour le conseiller, le Synode tend à devenir, sous l'impulsion du pape François, un organe plus ambitieux combinant *consultation* des laïcs et *décision* des évêques. Double mutation, de taille, d'ores et déjà mise en œuvre pour le prochain Synode sur la synodalité. Initialement prévu pour l'automne 2022, il a été à la fois anticipé et retardé puisqu'il est désormais présenté comme un long processus d'écoute des laïcs, dès octobre 2021, qui doit s'achever par la rencontre des évêques à Rome en octobre 2023. On retrouve bien ici les deux temps de la synodalité épinglés par la CTI : *decision-making* et *decision-taking*. Une partie des débats de l'assemblée épiscopale de 2023 consistera, sans nul doute, à évaluer la pertinence, les succès et les difficultés de ce long processus, permettant aux évêques de préciser les modalités pratiques du nouvel élan synodal voulu par le pape François.

Florent
Urfels

Pour cette raison, ce synode mériterait l'appellation de « synode méthodologique » mais sans doute aussi de « synode-test » car il peut y avoir loin de la coupe aux lèvres ! Les motivations spirituelles ou, si l'on veut, théoriques d'une Église tout entière synodale sont certainement enthousiasmantes. Incarner ces motifs quand l'on sait les pesanteurs habituelles des groupes humains n'est cependant pas chose aisée, et d'autant moins que l'on veut associer le plus de

personnes possible à la réflexion. Le risque n'est donc pas nul que, dans le travail de dépouillement et de synthèse des diverses consultations, tel ou tel organe curial soit mû par une idée préconçue du résultat à obtenir et produise un document foncièrement biaisé – sans malhonnêteté mais simplement par le jeu normal des forces au sein des structures sociales. L'être humain n'est pas un pur esprit et le corps ecclésial, pas moins que le corps propre, comporte des limites qu'il n'est pas possible de franchir, fût-ce avec la meilleure intention du monde. Il serait regrettable que le désir d'une plus grande synodalité produise un résultat exactement inverse, à savoir une emprise plus grande – et moralement inattaquable au nom même de la synodalité – de la bureaucratie ecclésiastique sur la structure sacramentelle de l'Église en sa double modalité baptismale et épiscopale. Une saine vigilance s'impose donc, mais aussi une confiance théologique en l'Esprit Saint qui préserve de l'angélisme progressiste pas moins que du conservatisme borné.

Prêtre du diocèse de Paris, professeur à la Faculté Notre-Dame du Collège des Bernardins, Florent Urfels est également aumônier de l'École Normale Supérieure et de l'École Nationale des Chartes. Il est membre du Comité de rédaction de Communio.

Thème



Le *sensus fidei* est au cœur de la synodalité promue par le pape François. À la suite de Vatican II affirmant que « la collectivité des fidèles, ayant l'onction qui vient du Saint, ne peut se tromper dans la foi¹ », il souligne que « le Peuple de Dieu est saint à cause de cette onction qui le rend infaillible “*in credendo*” » car « Dieu dote la totalité des fidèles d'un *instinct de la foi* – le *sensus fidei* – qui les aide à discerner ce qui vient réellement de Dieu² ». Le *sensus fidei* est pour lui non seulement le point de départ obligé de tout processus synodal, grâce à une vaste consultation permettant l'écoute et la participation de l'ensemble des baptisés, mais aussi le point d'arrivée, puisque c'est ce même Peuple de Dieu qui doit en recevoir les fruits.

On aurait tort, toutefois, de penser que le pape limite la synodalité à la seule expression du *sensus fidei* des croyants individuels ou de l'ensemble des fidèles – le *sensus fidei fidelium*³. Sa conception très large et dynamique de la synodalité/conciliarité⁴ implique en réalité deux autres dimensions avec lesquelles le *sensus fidei* est, à tous les niveaux de l'Église, en étroite interaction : le ministère collégial et le ministère personnel ou primate.

En nous appuyant sur les déclarations du pape François et sur certains documents récents – notamment les deux documents de la Commission théologique internationale (CTI) sur le *sensus fidei* (2014) et sur la synodalité (2018), mais aussi plusieurs documents issus de dialogues œcuméniques – les réflexions suivantes se proposent de montrer comment la dynamique synodale contient trois dimensions – communautaire, collégiale et personnelle – et les articule à travers des processus de consultation, de discernement et de réception⁵.

1 CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen Gentium*, n. 12. (= LG). Suite de cette note à la fin de l'article.

2 PAPE FRANÇOIS, Exhortation apostolique *Evangelii gaudium*, n. 119 (= EG).

3 Voir la distinction des deux termes dans : COMMISSION THÉOLOGIQUE

INTERNATIONALE, *Le sensus fidei dans la vie de l'Église*, 2014, n. 3 (= CTI 2014).

4 Suivant l'usage actuel, nous utilisons les termes « synodalité » et « conciliarité » de manière interchangeable, en privilégiant le premier, sauf lorsque nous nous référons à des documents utilisant le terme « conciliarité ».

5 Voir à la fin de cet article.

I. Dimensions communautaire, collégiale et personnelle de la synodalité

Dans son discours programmatique du 17 octobre 2015 à l'occasion de la commémoration du 50^e anniversaire de l'institution du Synode des évêques, le pape François définissait l'Église synodale comme une « Église de l'écoute », une « écoute réciproque dans laquelle chacun a quelque chose à apprendre » : « Le peuple fidèle, le Collège épiscopal, l'Évêque de Rome, chacun à l'écoute des autres ; et tous à l'écoute de l'Esprit Saint, l'« Esprit de Vérité » (Jean 14, 17), pour savoir ce qu'il dit aux Églises (Apocalypse 2, 7) ».

1. Peuple de Dieu, collège des évêques, ministère primatial

Dans la dynamique synodale, trois acteurs principaux sont donc en interaction, trois dimensions de l'Église sont impliquées. La première est celle du Peuple de Dieu tout entier. En effet, « le *sensus fidei* empêche une séparation rigide entre *Ecclesia docens* et *Ecclesia discens*, puisque le Troupeau possède aussi son propre “flair” pour discerner les nouvelles routes que le Seigneur ouvre à l'Église⁶ ». La deuxième dimension est celle de la collégialité épiscopale : « Les Évêques agissent comme d'authentiques gardiens, interprètes et témoins de la foi de toute l'Église, qui doivent savoir discerner avec attention parmi les mouvements souvent changeants de l'opinion publique ». Le Synode apparaît ainsi comme « une expression de la collégialité épiscopale à l'intérieur d'une Église tout entière synodale ». Enfin, le processus synodal implique une troisième dimension, celle de l'évêque de Rome, appelé à se prononcer « non à partir de ses convictions personnelles, mais comme témoin suprême de la *fides totius Ecclesiae* ». Ce ministère primatial s'exerce en interaction avec les deux premières dimensions : « Le pape ne se trouve pas, tout seul, au-dessus de l'Église, mais en elle comme baptisé parmi les baptisés et dans le Collège épiscopal comme évêque parmi les évêques, appelé en même temps – comme Successeur de l'apôtre Pierre – à guider l'Église de Rome qui préside dans l'amour toutes les Églises » (*Id.*). La synodalité inclut donc en son sein trois dimensions et ne peut être assimilée à aucune d'elle en particulier : le Peuple de Dieu, le ministère collégial et le ministère primatial, trois dimensions qui se retrouvent, *mutatis mutandis*, à tous les niveaux de l'Église – local, régional et universel.

Cette triple dimension a été expliquée de façon particulièrement éclairante par le pape François dans un récent discours adressé au

6 PAPE FRANÇOIS, Discours à l'occasion de l'institution du Synode des évêques, 17 octobre 2015.

Groupe mixte de travail orthodoxe-catholique Saint-Irénée⁷. Il y distinguait la dimension « communautaire » du Peuple de Dieu, la dimension « collégiale » des évêques, et la dimension « primatiale » de l'évêque de Rome, trois aspects qui font tous partie de la dynamique synodale. Le pape soulignait en effet que « le ministère primatial est intrinsèque à la dynamique synodale, tout comme l'aspect communautaire qui inclut l'ensemble du Peuple de Dieu et la dimension collégiale liée à l'exercice du ministère épiscopal ». Expliquant que « la synodalité dans l'Église catholique, au sens large, peut être comprise comme l'articulation de trois dimensions : "tous", "quelques-uns" et "un" », il se référait sur ce point au document de la CTI sur la synodalité dont il citait le passage suivant : « La synodalité implique l'exercice du *sensus fidei* de l'*universitas fidelium* (tous), le ministère de direction du collège des évêques, chacun avec son presbyterium (quelques-uns), et le ministère d'unité de l'évêque et du pape (un) »⁸.

2. Un triptyque d'origine œcuménique

L'expression « tous, quelques-uns, un », de même que la distinction entre la dimension « communautaire », « collégiale » et « primatiale » (ou « personnelle »), utilisées pour la première fois par un pape dans ce contexte, ont une origine œcuménique⁹. Dès 1927, la première Conférence mondiale de la Commission Foi et Constitution réunie à Lausanne relevait que « dans la constitution de l'Église primitive, on retrouve et la charge épiscopale, et les Conseils d'Anciens, et la Communauté des fidèles ». Notant que « chacun de ces trois systèmes d'organisation ecclésiastique (épiscopalisme, presbytérianisme, congrégationalisme) a été accepté dans le passé durant des siècles », et reste « considéré par ses tenants comme essentiel au bon ordre de l'Église », la commission estimait que, « sous certaines conditions à préciser, [ces trois systèmes] devront prendre simultanément leur place respective dans l'organisation de l'Église réunie »¹⁰.

En se référant à cette conférence de 1927, la même Commission, dans son document *Baptême, eucharistie et ministère* (1982), appliquait cette triple dimension au ministère ordonné qui devrait être exercé « selon un mode personnel, collégial et communautaire » : personnel, car une personne ordonnée « manifeste le plus effective-

Hyacinthe
Destivelle

7 PAPE FRANÇOIS, *Discours au Groupe mixte de travail orthodoxe-catholique Saint-Irénée*, 7 octobre 2021.

8 CTI, *La synodalité dans la vie et la mission de l'Église*, 2018, n. 64 (désormais CTI 2018)

9 Voir à la fin de cet article.

10 Texte complet du rapport de la Commission V dans *La Conférence œcuménique de Lausanne « Foi et organisation »*, août 1927, Paris, Librairie Fischbarer, 1928, p. 66.

ment la présence du Christ au milieu de son peuple » ; collégial, car « il faut qu'un collège de ministres ordonnés partage la tâche de représenter les préoccupations de la communauté » ; et communautaire, car « l'exercice du ministère ordonné doit être enraciné dans la vie de la communauté et qu'il requiert sa participation effective dans la recherche de la volonté de Dieu et de la conduite de l'Esprit¹¹ ». Commentant cette thèse, la commission ajoutait qu'il était « nécessaire de tenir les trois aspects ensemble », car « dans diverses Églises, l'un a été exagérément développé au détriment des autres », et par conséquent « chaque Église doit se demander en quoi l'exercice du ministère ordonné en son sein a souffert au cours de l'histoire¹² ». En forçant l'analyse, on peut aisément percevoir que les différentes traditions chrétiennes ont souvent privilégié une dimension par rapport aux deux autres : les catholiques la dimension personnelle, les orthodoxes la dimension collégiale et les réformés la dimension communautaire.

Cette triple dimension a par la suite été reprise et développée par différents dialogues œcuméniques comme principe directeur d'un ministère d'unité. Ainsi, dans son document de 1985 sur *Le ministère de communion dans l'Église universelle*, le Groupe des Dombes déclare : « Le ministère de communion s'exerce selon une triple dimension personnelle, collégiale et communautaire. Les Églises, dans leur compréhension du Nouveau Testament comme dans leur propre histoire, ont souvent privilégié l'une de ces dimensions au détriment des autres. Nous pensons [...] que cette structure ternaire doit sous-tendre tout modèle d'organisation ecclésiale et devenir un élément authentique de nos conversions confessionnelles respectives¹³ ». Le même document affirme plus loin au sujet du ministère de communion de l'évêque de Rome que « la conversion de l'Église catholique consisterait à maintenir l'équilibre entre les dimensions *communautaire, collégiale et personnelle* de ce ministère, cette dernière dimension ne pouvant s'exercer en vérité que si elle est comme portée par les deux autres¹⁴ ».

Après avoir été appliquée à l'organisation ecclésiale et au ministère, cette « structure ternaire » a progressivement été identifiée – en

11 COMMISSION FOI ET CONSTITUTION DU CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES, *Baptême, eucharistie et ministère*, III, n. 26, Lima, 1982.

12 *Id.*, Commentaire.

13 GROUPE DES DOMBES, *Le ministère de communion dans l'Église universelle*, 1985, n. 9.

14 *Id.*, n. 134. Voir aussi : BILATERAL WORKING GROUP BETWEEN THE GERMAN BISHOPS' CONFERENCE AND THE CHURCH COUNCIL OF THE UNITED EVANGELICAL LUTHERAN CHURCH OF GERMANY, *Communio Sanctorum. The Church as the Communion of Saints*, 2000, n. 188.

utilisant une terminologie parfois légèrement différente – comme un aspect intrinsèque à la synodalité elle-même. Ainsi la Commission internationale anglicane-catholique déclarait en 1999 dans son document *Le don de l'autorité* : « Au cours de l'histoire, la synodalité de l'Église a été servie grâce à l'autorité conciliaire, collégiale et primatiale¹⁵ ».

La CTI, dans son document de 2018 sur la synodalité, soulignait à son tour que « sur la base de la doctrine du *sensus fidei* du Peuple de Dieu et de la collégialité sacramentelle de l'épiscopat en communion hiérarchique avec le pape, il est possible d'approfondir la théologie de la synodalité » (n. 64). En effet, « la dimension synodale de l'Église exprime le caractère de sujet actif de tous les baptisés et, en même temps, le rôle spécifique du ministère épiscopal en communion collégiale et hiérarchique avec l'évêque de Rome. Cette vision ecclésiologique invite à promouvoir le déploiement de la communion synodale entre "tous", "quelques-uns" et "un" ». Soulignant enfin qu'« à divers niveaux et sous diverses formes, sur le plan des Églises particulières, sur celui de leur regroupement au niveau régional et sur celui de l'Église universelle », la synodalité implique l'exercice du *sensus fidei* des fidèles (tous), le ministère de direction du collège des évêques (quelques-uns), et le ministère d'unité de l'évêque et du pape (un)¹⁶, elle concluait : « Dans la dynamique de la synodalité, se trouvent ainsi liés l'aspect communautaire qui inclut tout le peuple de Dieu, la dimension collégiale relative à l'exercice du ministère épiscopal et le ministère de primauté de l'évêque de Rome » (n. 64).

Hyacinthe
Destivelle

3. Une dynamique synodale incluant collégialité, dimension communautaire et primauté

Une compréhension de la synodalité articulant *sensus fidei* des baptisés, collégialité épiscopale et ministère personnel, et cela aux différents niveaux de l'Église – local, régional et universel –, permet trois clarifications particulièrement opportunes d'un point de vue œcuménique.

Une synodalité incluant collégialité et dimension communautaire

Une telle compréhension éclaire tout d'abord la distinction entre la « synodalité » et la collégialité épiscopale. Cette clarification n'a été faite qu'assez récemment, comme le souligne Myriam Wijlens qui

15 COMMISSION INTERNATIONALE ANGLICANE-CATHOLIQUE II, *Le don de l'autorité* III, 1999, n. 45.

16 Phrase citée par le pape François dans son discours au Groupe Saint-Irénée, voir *supra*.

constate que le pontificat du pape François a permis de « resituer la doctrine de la collégialité épiscopale dans une compréhension élargie de la synodalité grâce à une redécouverte de la doctrine du *sensus fidelium*¹⁷ ». Ainsi, précise-t-elle, « la réception de Vatican II est entrée dans une nouvelle phase car la juxtaposition qui existait entre les chapitres deux et trois de *Lumen gentium*, où les deux doctrines se tenaient côte à côte, a été portée à une nouvelle synthèse tant au niveau de la théologie que de l'action » (*Id.* p. 256).

Cette distinction s'est faite en partie sous l'influence du dialogue œcuménique qui a utilisé la notion de synodalité pour désigner la participation active à la vie ecclésiale de tous les fidèles sur le fondement de leur baptême. Par exemple, tout en notant que le mot synodalité (ou son synonyme d'origine latine, conciliarité) vient du terme synode (ou concile) « qui indique essentiellement une assemblée d'évêques qui exercent une responsabilité particulière », le dialogue international catholique-orthodoxe, en se référant à la notion russe de *sobornost'*, a défini la notion « dans un sens plus global, se rapportant à tous les membres de l'Église », selon lequel « en vertu du baptême, chaque membre du Corps du Christ a sa place et sa propre responsabilité dans la *koinonia* (*communio* en latin) eucharistique¹⁸ ».

Thème

Cette compréhension large de la synodalité s'appuyait précisément sur le *sensus fidelium* de tous les baptisés. En effet, affirme le même document, « toute la communauté et chaque personne en elle ont la "conscience de l'Église" (*ekklesiastikè syneidesis*), comme la définit la théologie grecque, le *sensus fidelium* dans la terminologie latine ». Par conséquent « tous les fidèles (et non seulement les évêques) sont responsables de la foi professée à leur baptême ». « Notre enseignement commun », poursuivaient les membres de la commission, « est que le peuple de Dieu, par "l'onction reçue du Saint" (1 Jean 2,20 et 27), en communion avec ses pasteurs, ne peut être dans l'erreur en matière de foi (voir Jean 16,13) » (*Id.* n. 7).

Distincte de la collégialité, la synodalité, entendue comme une dynamique entre « un », tous » et « quelques-uns », est aussi mieux distinguée de la dimension « communautaire » de l'ensemble du Peuple de Dieu. En effet, bien que souvent présentée comme la participation des laïcs à la vie de l'Église, la synodalité est plus

17 Myriam WIJLENS, *op. cit.*, (voir n. 5) ici p. 241. Traduction *ad hoc*.

18 COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE DE DIALOGUE THÉOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET

L'ÉGLISE ORTHODOXE, *Conséquences ecclésiologiques et canoniques de la nature sacramentelle de l'Église : communion ecclésiale, conciliarité et autorité*, Ravenne, 2007, n. 5.

large que l'exercice du *sensus fidei* du Peuple de Dieu, puisqu'elle exprime tout à la fois « le caractère de sujet actif de tous les baptisés et, en même temps, le rôle spécifique du ministère épiscopal en communion collégiale et hiérarchique avec l'évêque de Rome » dans une « corrélation » qui promeut la « *singularis conspiratio* entre les fidèles et les pasteurs » (CIT 2018, n. 64).

Une dynamique synodale incluant la primauté

Cette vision de la synodalité permet enfin, et c'est sans doute l'aspect le plus intéressant d'un point de vue œcuménique, d'intégrer la primauté à la dynamique synodale. Ce faisant, elle évite une vision purement dialectique des relations entre primauté et synodalité, souvent présentées comme deux principes à tenir en équilibre, la synodalité étant comprise comme un contrepoids à la primauté. Comme le souligne le pape François : « Primauté et synodalité dans l'Église ne sont pas deux principes concurrents qu'il faut maintenir en équilibre, mais deux réalités qui se constituent et se soutiennent mutuellement au service de la communion. De même que la primauté présuppose l'exercice de la synodalité, la synodalité inclut l'exercice de la primauté¹⁹ ».

Hyacinthe
Destivelle

Cette perspective apparaît particulièrement prometteuse pour la méthodologie œcuménique. Elle invite à aborder la question de la primauté du point de vue de la synodalité, comme le propose le pape lui-même : « Une approche fructueuse de la primauté dans les dialogues théologiques et œcuméniques ne peut se fonder que sur une réflexion sur la synodalité : il n'y a pas d'autre voie » – en rappelant ses propos selon lesquels « dans une Église synodale, même l'exercice de la primauté pétrinienne pourra recevoir une plus grande lumière²⁰ ».

II. L'articulation entre *sensus fidei* des fidèles et ministère collégial et primate

Après avoir identifié les trois dimensions communautaire, collégiale et personnelle comme parties intégrantes de la dynamique synodale, voyons à présent quelle sont les relations entre elles, en particulier entre le *sensus fidei* des fidèles et le ministère collégial et personnel, en nous limitant à trois aspects principaux : la consultation, le discernement et la réception.

19 Discours au Groupe Saint-Irénée.

20 Discours à l'occasion de la commémoration du 50^e anniversaire de l'institution du Synode des évêques.

1. La consultation des fidèles

La pratique de consulter les fidèles n'est pas nouvelle dans la vie de l'Église. Le pape François cite l'adage que l'Église médiévale reprit au droit romain : *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari debet*²¹. La proclamation des dogmes de l'Immaculée Conception (1854) et de l'Assomption (1950) a d'ailleurs été préparée par une vaste consultation des évêques catholiques, les interrogeant sur la foi et la dévotion du clergé et de l'ensemble du peuple de Dieu, sur la base des encycliques *Ubi primum* (1849) et *Deiparae Virginis Mariae* (1946).

Dans sa constitution apostolique *Episcopalis communio* de 2018 sur le Synode des évêques, le pape François rappelle que « l'histoire de l'Église témoigne largement de l'importance du processus consultatif, afin de connaître l'opinion des pasteurs et des fidèles en ce qui concerne le bien de l'Église²² ». *Episcopalis communio* promeut d'ailleurs une plus large participation de l'ensemble du peuple de Dieu lors de la préparation des Assemblées synodales (*Id.*, art. 5-7.) : « Les Évêques, suivant les indications du Secrétariat Général du Synode, soumettent les questions à traiter lors de l'Assemblée synodale, aux Prêtres, aux Diacres et aux fidèles laïcs de leurs Églises, tant séparément que collectivement, sans négliger l'apport précieux qui peut venir des hommes et des femmes consacrés » (*Id.*, n. 7). Ainsi, « attentifs au *sensus fidei* du Peuple de Dieu, les membres de l'Assemblée – “qui doivent savoir discerner avec attention parmi les courants souvent changeants de l'opinion publique”²³ –, offrent au Pontife romain leur avis, afin que celui-ci puisse lui être utile dans son ministère de Pasteur universel de l'Église » (*Id.*). Si les deux sessions synodales de 2014 et 2015 sur la famille ont été précédées par de vastes consultations, l'actuel processus synodal en vue de la XVI^e Assemblée générale ordinaire du Synode des évêques, intitulée « Pour une Église synodale : communion, participation et mission », prévoit une large consultation de l'ensemble du peuple de Dieu aux niveaux local, régional et universel, à une échelle sans doute inédite dans l'histoire de l'Église.

21 Notons toutefois que l'adage complet comporte aussi « et approbari » : *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet* [ce qui touche tout le monde doit être traité et approuvé par tous]. Voir Y. CONGAR, « Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet »,

Revue historique de droit français et étranger 36 (1958), p. 210-259.

22 Constitution apostolique *Episcopalis communio* sur le Synode des évêques, 2018, n. 7.

23 Discours à l'occasion de la commémoration du 50^e anniversaire de l'institution du Synode des évêques.

Consultation et délibération

La notion de consultation pose la question de la distinction entre vote délibératif et vote consultatif, ce dernier étant généralement la pratique des institutions synodales catholiques. Une telle distinction « ne doit pas conduire à sous-évaluer les avis ni les votes émis dans les diverses assemblées synodales et les divers conseils », souligne la CTI (2018, n. 64) qui rappelle que le droit canonique prévoit, dans certains cas, que les pasteurs ne puissent agir qu'après avoir sollicité et obtenu les divers avis²⁴.

En ce qui concerne le Synode des évêques, le pape François souligne, en citant l'exhortation apostolique post-synodale *Pastores gregis* de Jean-Paul II, que le fait qu'il « n'ait normalement qu'une fonction consultative n'en diminue pas moins son importance. De fait, dans l'Église, le but de tout organe collégial, qu'il soit consultatif ou délibératif, est toujours la recherche de la vérité ou du bien de l'Église. Ainsi, quand il s'agit de vérifier la même foi, le *consensus Ecclesiae* n'est pas donné par le nombre des voix, mais il est le fruit de l'action de l'Esprit, âme de l'unique Église du Christ²⁵ ». Dès lors, déclare François en citant de nouveau Jean-Paul II, le vote des Pères synodaux, « s'il est moralement unanime, assume un poids qualitatif ecclésial qui dépasse l'aspect simplement formel d'un vote consultatif²⁶ ». Notons d'ailleurs qu'*Episcopalis communio* élargit la possibilité pour le Synode des Évêques d'être un organe délibératif, auquel cas le document synodal final, qui « participe du Magistère ordinaire du Successeur de Pierre », est publié avec la signature du pape en même temps que celle des membres²⁷.

Hyacinthe
Destivelle

« Decision making » et « decision taking »

En ce qui concerne la participation des fidèles à la fonction de gouvernement, la CTI distingue le « *decision-making* » et le « *decision-taking* » (2018, n. 69). S'il n'y a pas de séparation entre la communauté et ses pasteurs, il y a cependant une « distinction des tâches dans la réciprocité de la communion ». Dans un diocèse, par exemple, « il est nécessaire de distinguer entre le processus en vue d'élaborer une décision (*decision-making*) au moyen d'un travail

24 Pour que l'acte soit valide, il faut que le supérieur demande l'avis de tous (voir CIC can. 127, § 1).

25 JEAN-PAUL II, Exhortation Apostolique Post-Synodale *Pastores gregis* sur l'évêque, serviteur de l'Évangile de Jésus Christ pour l'espérance du monde, 2003,

n. 58. Cité dans *Episcopalis communio*, n. 7.

26 JEAN-PAUL II, Discours au Conseil de la Secrétairerie du Synode des Évêques, 30 avril 1983. Cité dans *Episcopalis communio*, n. 7.

27 *Episcopalis communio*, art. 18 §2 (voir aussi CIC 343).

commun de discernement, consultation et coopération, et la prise de décision pastorale (*decision-taking*) qui relève de l'autorité de l'évêque, garant de l'apostolicité et de la catholicité». Ainsi résume le document, « l'élaboration est une tâche synodale ; la décision est une responsabilité ministérielle ». De la sorte, « un exercice adéquat de la synodalité doit contribuer à mieux articuler le ministère de l'exercice personnel et collégial de l'autorité apostolique avec l'exercice synodal du discernement de la part de la communauté » (*Id.*).

Dispositions requises pour une authentique participation au *sensus fidei*

Pour une authentique participation des fidèles au *sensus fidei*, « une appartenance formelle à l'Église ne suffit pas » (2014, n. 89). La CTI, dans ses documents sur le *sensus fidei* (*Id.* n. 88-105.) et sur la synodalité (2018, n. 108), souligne que certaines dispositions sont requises, parmi lesquelles « la participation à la vie de l'Église centrée sur l'Eucharistie et sur le sacrement de la réconciliation ; l'écoute de la Parole de Dieu pour entrer en dialogue avec elle et la mettre en pratique dans la vie ; l'adhésion au Magistère ; la conscience d'être membres les uns des autres comme Corps du Christ et d'être envoyés à nos frères, à commencer par les plus pauvres et les plus marginaux » (2018, n. 108). Ces dispositions sont résumées par la formule *sentire cum Ecclesia* qui « unit tous les membres du Peuple de Dieu dans son pèlerinage » et qui « est la clef de leur "marcher ensemble" » (2014, n. 90).

Le *sensus fidei* des autres chrétiens

Un aspect particulièrement intéressant d'un point de vue œcuménique est la reconnaissance du *sensus fidei* des autres chrétiens. Dans son document sur le *sensus fidei*, la CTI souligne qu'« une certaine forme de *sensus fidei* peut exister chez "les baptisés qui portent le beau nom de chrétiens sans professer pourtant intégralement la foi" (n. 56 et LG 15) » et que « l'Église catholique doit donc être attentive à ce que l'Esprit peut lui dire par l'intermédiaire des croyants des Églises et des communautés ecclésiales qui ne sont pas pleinement en communion avec elle » (n. 56). Posant plus loin la question : « Doit-on penser que les chrétiens séparés participent et contribuent d'une certaine manière au *sensus fidelium* ? », elle affirme qu'« il faut sans aucun doute répondre par l'affirmative », expliquant que « l'Église catholique reconnaît que des "éléments nombreux de sanctification et de vérité" (n. 86 et LG 8) se trouvent en dehors de ses limites visibles, que "certains aspects du mystère chrétien ont

parfois été mieux mis en lumière” dans d’autres communautés (*Ut unum sint*, n. 14), et que le dialogue œcuménique l’aide à approfondir et à éclaircir la compréhension qu’elle-même a de l’Évangile » (2014, n. 86).

Cette écoute du *sensus fidei* de tous les baptisés est l’une des raisons de l’invitation de représentants des autres Églises et Communautés ecclésiales aux processus synodaux de l’Église catholique. Ainsi, depuis sa création, le Synode des évêques invite des « délégués fraternels » qui ne sont pas de simples observateurs : ils peuvent s’adresser à l’assemblée synodale et participer aux discussions en groupes linguistiques. De même, la participation de partenaires œcuméniques est devenue la norme dans les synodes diocésains.

Écouter ce que l’Esprit peut dire à l’Église catholique par l’intermédiaire des chrétiens qui ne sont pas pleinement en communion avec elle est particulièrement nécessaire si l’on comprend le chemin œcuménique comme un « échange de dons ». Comme l’affirme EG : « Il ne s’agit pas seulement de recevoir des informations sur les autres afin de mieux les connaître mais de recueillir ce que l’Esprit a semé en eux comme don aussi pour nous ». L’un des dons que les catholiques peuvent recevoir des autres chrétiens est précisément leur expérience et leur compréhension de la synodalité, comme le déclare le pape en faisant référence aux 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 » (EG n. 246).

Hyacinthe
Destivelle

2. Discernement : *sensus fidei* et *opinion publique*

Si le *sensus fidei* est un « flair » de discernement du Peuple de Dieu tout entier²⁸, il appartient plus spécifiquement aux évêques d’en discerner les manifestations authentiques pour le distinguer de l’opinion publique ou majoritaire. En effet, souligne le pape dans son discours de 2015 à propos de la consultation pré-synodale, « il est certain qu’une consultation de ce genre ne pourrait, en aucune façon, suffire pour écouter le *sensus fidei* ». Dans l’extrait cité plus haut, il note que les évêques doivent « savoir discerner avec attention parmi les mouvements souvent changeants de l’opinion publique » (*Id.*). Dans *Episcopalis communio* il précise cette idée de discernement :

²⁸ Discours à l’occasion de la commémoration du 50^e anniversaire de l’institution du Synode des évêques.

« À la consultation des fidèles s'ensuit, durant la célébration de toute Assemblée synodale, le discernement de la part des pasteurs désignés à cet effet, unis dans la recherche d'un consensus qui résulte non pas d'une logique humaine, mais de la commune obéissance à l'Esprit Saint » (n. 7).

Le document préparatoire du Synode sur la synodalité souligne aussi que « la consultation du Peuple de Dieu n'entraîne pas que l'on se comporte à l'intérieur de l'Église selon des dynamiques propres à la démocratie, basées sur le principe de la majorité, car à la base de la participation à tout processus synodal se trouve la passion partagée pour la mission commune de l'évangélisation et non pas la représentation d'intérêts en conflit ». En réalité, « c'est dans le lien fécond entre le *sensus fidei* du Peuple de Dieu et la fonction de magistère des pasteurs que se réalise le consensus unanime de toute l'Église dans la même foi²⁹ ».

Dans son exhortation apostolique post-synodale *Familiaris consortio*, Jean-Paul II, examinant les rapports que le sens surnaturel de la foi peut avoir avec le consensus des fidèles et une opinion majoritaire déterminée par des enquêtes sociologiques et statistiques, notait déjà que « le sens surnaturel de la foi ne consiste pas seulement ou nécessairement dans le consensus des fidèles ». En effet, expliquait-il, « l'Église, qui suit le Christ, cherche la vérité qui ne coïncide pas toujours avec l'opinion de la majorité³⁰ ».

Le document de la CTI sur le *sensus fidei* reprend cette idée en notant que « parce que le *sensus fidelium* ne s'identifie pas purement et simplement à l'opinion de la majorité des baptisés à une époque donnée, la théologie doit fournir des principes et des critères permettant d'opérer un discernement, spécialement par le magistère » (2014 n. 83 et n. 77), soulignant qu'« un tel discernement est particulièrement requis dans des situations de tension où il est nécessaire de distinguer le *sensus fidei* authentique de simples expressions de l'opinion populaire, d'intérêts particuliers ou de l'esprit du temps » (*Id.*, n. 87).

Cette distinction entre *sensus fidei* et opinion publique ou majoritaire repose selon la CTI sur deux considérations principales. Premièrement, « le *sensus fidei* a un lien évident avec la foi, et la foi

29 SYNODE DES ÉVÊQUES, *Synode 2021-2023 Pour une Église synodale: communion, participation, mission*, Document préparatoire, n. 14.

30 JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale *Familiaris consortio*, 1981, n. 5.

est un don que chacun ne possède pas nécessairement [...] La foi, et non l'opinion, est le point de référence auquel il faut nécessairement prêter attention ». En second lieu, « dans l'histoire du peuple de Dieu, ce fut souvent non pas la majorité, mais bien plutôt une minorité qui a vraiment vécu la foi et qui lui a rendu témoignage ». La CTI donne divers exemples illustrant l'importance « de discerner et d'écouter les voix des "petits qui croient" » (Marc 9,42) : du « reste saint » de l'Ancien Testament aux débuts du christianisme, des mouvements évangéliques médiévaux aux pressions subies aujourd'hui dans de nombreux pays par les chrétiens (redevenus) minoritaires (*Id.*, n. 118).

3. La réception

Sollicité au début du processus synodal, le *sensus fidei* l'est aussi à son terme³¹. En effet, souligne le pape François dans *Episcopalis communio*, « à la célébration de l'Assemblée du Synode, doit suivre la phase de sa réalisation, avec le but de mettre en œuvre, dans toutes les Églises particulières, la réception des conclusions synodales, accueillies par le Pontife romain, selon la modalité qu'il aura retenu la plus adéquate ». De la sorte, « le processus synodal a non seulement un point de départ mais également un point d'arrivée dans le Peuple de Dieu » (n. 7).

Hyacinthe
Destivelle

Un processus impliquant le *sensus fidei* du Peuple de Dieu

La CTI définit la réception comme « un processus par lequel, sous la conduite de l'Esprit, le peuple de Dieu reconnaît des intuitions ou des idées et les intègre dans la configuration et les structures de sa vie et de son culte, en acceptant un nouveau témoignage rendu à la vérité et les formes d'expression qui lui correspondent, parce qu'il comprend qu'ils sont en accord avec la Tradition apostolique » (2014, n. 78). Autrement dit, « les fidèles, au moyen du *sensus fidei* qu'ils possèdent, reconnaissent la vérité de ce qui est enseigné et y adhèrent » (*Id.*, n. 79).

Si des difficultés surviennent dans la réception, des « efforts mutuels » sont nécessaires. D'un côté « les fidèles doivent réfléchir sur l'enseignement qui a été donné, s'efforçant de leur mieux de le comprendre et de l'accepter », car « résister par principe à l'enseignement du magistère est incompatible avec un authentique *sensus fidei* ». D'un autre côté, « le magistère doit pareillement réfléchir sur l'ensei-

31 Sur la notion de réception : Yves CONGAR, « La "réception" comme réalité ecclésiologique », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 56 (1972), p. 369-403.

gnement qui a été donné et examiner s'il n'y a pas lieu de le clarifier ou de le reformuler afin de communiquer de façon plus efficace son message essentiel » (*Id.*, n. 80).

À cet égard, la CTI rappelle que l'enseignement de Vatican I, selon lequel les définitions doctrinales *ex cathedra* du pape en matière de foi et de mœurs sont irréfornables « par elles-mêmes et non du fait de l'assentiment de l'Église [*ex sese non autem ex consensu Ecclesiæ*] »³², ne signifie pas que le *consensus Ecclesiæ* soit superflu ou que l'enseignement du pape soit indépendant de la foi de l'Église. En réalité, dans une formulation voulue pour réfuter le gallicanisme, *Pastor Æternus* excluait la théorie selon laquelle ces définitions réclameraient ce consentement, antécédent ou conséquent, comme condition pour faire autorité³³.

L'apport des dialogues œcuméniques

Les dialogues œcuméniques ont eux aussi contribué à renouveler la réflexion sur la relation entre l'autorité d'enseignement et la réception par l'ensemble de l'Église³⁴. Ainsi la Commission internationale anglicane-catholique déclarait en 1981 que « quoiqu'une définition ne tire pas d'abord son autorité de sa réception par le peuple de Dieu, l'assentiment des fidèles est l'indication définitive que la décision portée par l'autorité de l'Église en matière de foi a vraiment été préservée d'erreur par l'Esprit saint »³⁵.

Le dialogue international orthodoxe-catholique a également mentionné la question de la réception comme une exigence de la synodalité. Il déclarait dans son document de Ravenne à propos des conciles œcuméniques que « le caractère œcuménique des décisions d'un Concile est reconnu à travers un processus de réception qui peut être de longue ou courte durée, selon lequel le peuple de Dieu dans son ensemble – à travers la réflexion, le discernement, la discussion et la prière – reconnaît dans ces décisions l'unique foi apostolique des Églises locales, qui a toujours été la même et dont les évêques sont les enseignants (*didaskaloi*) et les gardiens ». Par conséquent, « la conci-

32 CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN I, *Pastor Æternus*, ch. 4 (DH 3074).

33 Un des « Quatre Articles » gallicans affirmait que le jugement du pape « n'est pas irréfornable tant qu'il ne reçoit pas le consentement de l'Église ». Voir CTI 2014, nn. 40 et 79.

34 Sur la réception en général et celle des dialogues œcuméniques en particulier :

Groupe mixte de travail entre l'Église catholique et le Conseil œcuménique des Églises, *La réception, enjeu fondamental des avancées œcuméniques*, IX Rapport, 2012.

35 COMMISSION INTERNATIONALE ANGLICANE-CATHOLIQUE I, *L'autorité dans l'Église* II, 1981, n. 25.

liarité ou synodalité implique beaucoup plus que des évêques réunis en assemblée. Elle implique également leurs Églises. Les premiers sont les gardiens de la foi de ces dernières dont ils font entendre la voix³⁶ ». La même commission précisera dans son document de Chieti que « la réception par l'Église dans son ensemble a toujours été le critère ultime de l'œcuménicité d'un concile³⁷ ». Dans le même esprit, la Commission mixte internationale de dialogue entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes orientales notait en 2015 que « la promulgation et l'acceptation d'une décision doctrinale ou canonique par l'autorité ecclésiale ne sont qu'une partie de la réception. Le processus de réception n'est pas seulement un processus de légitimation mais aussi un processus d'appropriation et d'incorporation des décisions synodales dans la vie des Églises et des fidèles³⁸ ».

Conclusion

Le *sensus fidei*, s'il est le point de départ et d'arrivée de tout processus synodal, n'est qu'un aspect de la dynamique synodale qui doit articuler la dimension « communautaire », « collégiale » et « personnelle » à tous les niveaux de l'Église, local, régional et universel.

Au niveau universel, le Concile Vatican I a promu la dimension personnelle en définissant la doctrine du primat et de l'infaillibilité du pape, doctrine que le Concile Vatican II a complétée en valorisant la dimension collégiale épiscopale sur le fondement de la nature sacramentelle de l'épiscopat. Dans un nouveau développement, le pontificat actuel approfondit la dimension communautaire de l'Église fondée sur le *sensus fidei* de tous les fidèles en vertu de leur baptême, dimension articulée avec les deux autres dimensions dans une vision dynamique de la synodalité.

Hyacinthe
Destivelle

Dans ces approfondissements catholiques de la doctrine de la synodalité, le rôle du dialogue œcuménique a été déterminant. Il a permis une meilleure compréhension du *sensus fidei*, de la distinction entre synodalité et collégialité, de l'importance de la réception et surtout de la triple dimension de la synodalité, « communautaire », « collégiale »

36 Conséquences ecclésiologiques et canoniques de la nature sacramentelle de l'Église : communion ecclésiale, conciliarité et autorité, Ravenne, 2007, n. 37-38.

37 COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE DE DIALOGUE THÉOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET L'ÉGLISE ORTHODOXE, *Synodalité et primauté au premier millénaire : vers une*

compréhension commune au service de l'unité de l'Église, Chieti, 2016, n. 18.

38 COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE DE DIALOGUE THÉOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET LES ÉGLISES ORTHODOXES ORIENTALES, *L'exercice de la communion dans la vie de l'Église primitive et ses répercussions sur notre quête de la communion aujourd'hui*, 2015, n. 20.

et « personnelle ». Il a aussi permis de mieux comprendre que le paradigme d'une telle vision de la synodalité, fondée sur les sacrements du baptême et de l'ordre, n'est autre que la synaxe eucharistique, source et sommet de la *communio*³⁹.

Hyacinthe Destivelle o.p. est Directeur de l'Institut d'études œcuméniques de l'Université pontificale Saint-Thomas-d'Aquin (Angelicum), Rome.

Pour aller plus loin :

n. 1 (suite) : Pour un commentaire de l'expression : Dario VITALI, « *Universitas fidelium in credendo falli nequit* (LG 12). Il *sensus fidelium* al concilio Vaticano II », *Gregorianum* 86 (2005), p. 607-628

n. 5 (suite) : Parmi la littérature récente sur le sujet, on verra notamment le dossier « Sens de la foi, sens des fidèles » dans *Recherches de Science Religieuse* 2016/2 (104), en particulier Joseph FAMERÉE, « *Sensus fidei, sensus fidelium*. Histoire d'une notion théologique discutée », p. 179-184 ; Jean-François CHIRON, « *Sensus fidei* et vision de l'Église chez le pape François », p. 187-205 ; Christoph Theobald, « *Sensus fidei fidelium*. Enjeux d'avenir d'une notion classique », p. 207-236. En lien avec la synodalité : Myriam WIJLENS, "Primacy-Collegiality-Synodality. Reconfiguring the Church because of the *sensus fidei*", in CZABÓ, Péter (ed.), *Primacy and Synodality. Deepening Insights, Proceedings of the 23rd Congress of the Society for the Law of the Eastern Churches, Debrecen, September 3–8, 2017*, *Kanon : Yearbook of the Society for the Law of the Eastern Churches* 25, Metropolitan Church sui iuris of Hungary, St Athanasius Theological Institute, Nyíregyháza, 2019, p. 237-260.

n. 9 On pourrait certes, par analogie, rapprocher les dimensions « communautaire », « collégiale », « primatiale » des trois formes de gouvernement identifiées par Aristote (*Politique*) : régime « démocratique », « aristocratique », « monarchique » (qui doivent être animés par un principe moral, comme le montrera Montesquieu dans *De l'esprit des lois*). Toutefois, bien plus qu'un mode de gouvernement, la synodalité est un « *modus vivendi et operandi* » (voir *La synodalité dans la vie et la mission de l'Église*, 2018 n. 70) ; elle est une dynamique articulant les trois dimensions ecclésiales et ne peut être assimilée à aucune d'elles.

39 Voir COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE DE DIALOGUE THÉOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET L'ÉGLISE ORTHODOXE, *Conséquences*

ecclésiologiques et canoniques de la nature sacramentelle de l'Église : *communion ecclésiale, conciliarité et autorité*, Ravenne, 2007, n. 5.

Précédents disciplinaires et doctrinaux de la « synodalité »



*L'esprit du presbyterium*¹

I. Remarques préliminaires

La synodalité est un terme relativement nouveau dans la terminologie de l'Église. Sa signification varie également d'un document théologique oriental² et occidental à l'autre, et même d'un auteur à l'autre³. Elle ne doit pas être confondue avec la collégialité qui n'est pas un principe sociologique dans l'Église, ni un simple héritage du droit romain, mais se réfère au corps des évêques qui, avec son chef, le pape, constitue l'autorité suprême de l'Église selon les documents du concile Vatican II⁴ et le droit canonique en vigueur⁵. Plus récemment, l'accent a été mis sur le fait que la synodalité n'est pas synonyme de « démocratie », mais qu'elle a une signification théologique spécifique dans l'Église. Encouragée par le pape François⁶, la Commission théologique internationale a publié un document⁷ sur les implications historiques et théologiques de ce nouveau concept, qui exprime une réalité structurelle de l'Église présente dès les origines⁸. Dans cet article, nous cherchons à identifier certains aspects spécifiques de la conscience théologique et de la vie institu-

1 Prononcé à la Pontificia Università Urbaniana le 20 novembre 2019, lors de la cérémonie d'inauguration de la chaire Velasio De Paolis : « Lo spirito del presbiterio. Precedenti disciplinari e dottrinali di una idea di sinodalità », *Bulletin of Medieval Canon Law* 36 (2019) 1-16.

2 Voir par ex., *Einheit in Synodalität. Die offiziellen Dokumente der Orthodoxen Synode auf Kreta 18. bis 26. Juni 2016*, éd. Barbara Hallensleben, Munster 2016 ; *Primauté et synodalité. Approfondissement des connaissances, Actes du 23^e Congrès de la Société pour le droit des Églises orientales, Debrecen, 3-8 septembre 2017*, éd. P. Szabó (= Canon XXV), Nyíregyháza 2019.

3 Voir en fin d'article.

4 Surtout VATICAN II, Const. Dogm. *Lumen gentium* 22 (=LG) ; suite en fin d'article.

5 Code de droit canon (=CIC), cc. 330-341 ; Code de droit oriental, cc. 42-54.

6 Pape FRANÇOIS, *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, n. 119 : *Acta Apostolicae Sedis* =AAS 105 (2013), 1069-1070 ; Voir *Idem*, Discours commémorant le cinquantième anniversaire de l'institution du synode des évêques 17 octobre 2015 : AAS 107 (2015) 1138-1144, notamment 1141-1144.

7 COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE (= CTI), *La synodalité dans la vie et la mission de l'Église*, 2018.

8 Voir par exemple l'interview de KARL-HEINZ MENKE du 26 mai 2018 (Domradio/Vatican News). L'auteur souligne que la justice ne peut être décidée par un simple vote à la majorité. La vérité, c'est le Christ lui-même qui a donné une mission particulière à ses apôtres lesquels l'ont transmise à leurs successeurs.

tionnelle de l'Église des premiers siècles, qui peuvent être aujourd'hui considérés comme des signes de synodalité. Notre attention se porte principalement sur le presbyterium des Églises locales particulières et sur son fonctionnement.

II. La synodalité dans la vision et la vie de toute l'Église

1. La participation de tous les croyants à la triple mission du Christ

Outre le collège des Apôtres et l'aspect collégial de la mission des évêques, on accorde généralement une grande attention au fait que toute l'Église, en tant que peuple de la nouvelle alliance conclue avec Dieu en Jésus-Christ, est chargée de poursuivre la mission du Christ dans l'histoire. Cette mission – conforme aux attentes messianiques du peuple d'Israël qui attendait le Prophète (voire le Maître de la Vérité), le Grand Prêtre et le Roi issu de la lignée de David – est présentée dans le Nouveau Testament et dans la tradition comme une triple réalité : elle nous est présentée comme une mission d'enseignement, de sanctification et de pastorale (ou de gouvernement). L'Église tout entière – chaque fidèle selon sa propre condition – participe à cette triple mission⁹. L'Église est le pilier et le fondement de la vérité (1^{re} Timothée 3, 15 ; LG 8b). Elle doit proclamer la croix, la mort et la résurrection du Seigneur, dans l'attente de sa venue (1^{er} Corinthiens 11, 26). Le Christ est le seul Grand Prêtre (Hébreux 5, 1-5) qui a fait du peuple nouveau un royaume sacerdotal (sacerdoce royal de prêtres) (Apocalypse 1,6 ; 5, 9-10 ; voir LG 10a). Tout comme les juifs étaient un peuple de prêtres parmi les nations, les chrétiens sont prêtres de Dieu (1^{re} Pierre 2, 9). Les disciples du Christ exercent leur fonction sacerdotale en présentant un « sacrifice spirituel » (1^{re} Pierre 2, 4-10). Ils s'offrent eux-mêmes en sacrifice à Dieu dans la prière (Romains 12:1 ; voir Actes 2, 42-47 ; Hébreux 13, 15 ; LG 10a).

Toute l'Église participe aussi à la mission prophétique (ou d'enseignement) du Christ. En effet les fidèles ont reçu l'Esprit Saint (1^{er} Jean 2, 20-27), le Verbe de Dieu qui agit en eux (1^{re} Thessaloniens 2, 13), et ils doivent lutter pour la foi que les saints ont reçue une fois pour toutes (Jude, 3 ; voir LG 12a).

Toute l'Église participe aussi à la mission pastorale ou « royale ». Au « concile apostolique » de Jérusalem, la décision a été prise par les Apôtres et les anciens « avec toute l'Église » (Actes 15, 22), bien que tous n'aient pas participé de la même manière (Actes 15, 23).

9 LG 32 ; voir CIC vol. 204, § 1. La compréhension par le synode des trois fonctions (*tria munera*) a eu une influence

décisive sur la révision du CIC ; voir suite en fin d'article.

Même dans le peuple d'Israël qui était l'allié du Seigneur et un peuple sacerdotal, il existait une distinction claire entre les prêtres, les lévites et le reste du peuple, ainsi qu'entre les rois, les prophètes et le reste de la population. Ceux qui représentaient le peuple dans ces fonctions n'agissaient pas de manière isolée. D'un côté, ils devaient rester dans une relation vivante avec le peuple et, de l'autre, dans les moments et les actes les plus importants de leur service, ils agissaient comme des *personnalités corporatives* : ils ne représentaient pas simplement le peuple, ils étaient le peuple lui-même¹⁰.

Pour ces trois fonctions est valable l'observation selon laquelle le Christ et toute l'Église agissent en elles, mais les membres individuels y prennent part de manière très différente. Mais cette différence peut être rapportée à la différence fondée sacramentellement entre leurs conditions¹¹. Il est également manifeste que les textes chrétiens des premiers siècles s'intéressent beaucoup plus à la mission des apôtres, puis des évêques, en tant que représentants du Christ et, en un sens, en tant que ses envoyés, qu'à la tâche commune des fidèles¹². Dès les premiers temps, un certain équilibre a été trouvé entre charisme et institution. Les charismes sans l'Église se sont avérés aussi absurdes et dangereux que les fonctions officielles sans l'Esprit¹³. Il n'y avait donc pas de tension irréductible entre charisme et institution. En effet la fonction de gouverner une institution est un ministère, et est ainsi elle-même un charisme. Les prophètes devaient donc être jugés par les communautés et leurs responsables (1 Corinthiens 14, 29-30).

Péter
Erdő

2. Le fonctionnement du Corps presbytéral au cours des trois premiers siècles

Bien que le rôle de l'évêque, des prêtres et des diacres ait varié considérablement d'une Église locale à l'autre, un processus d'unification s'est mis en place dans la première moitié du III^e siècle¹⁴. Quoi qu'il en soit, le presbytérium dans son ensemble se présente souvent comme un corps dès les débuts du christianisme, dans les communautés locales, lesquelles suivaient à cet égard des modèles institu-

10 Voir FÜGLISTER, N., *Structures of Old Testament Ecclesiology*, in *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, ed. J. Feiner – M. Löhrer, IV/1, Einsiedeln-Zürich-Cologne 1972, 87-90.

11 Voir LG 10b (*"Sacerdotium autem commune fidelium et sacerdotium ministeriale seu hierarchicum, licet essentia et non gradu tantum differant, ad invicem tamen ordinantur"*).

12 Voir en fin d'article.

13 Voir BURTCHAEILL, J. T., *From Synagogue to Church: Public Services and Offices in the Earliest Christian Communities*, Cambridge 1992, 344.

14 Voir par exemple FAIVRE, A., *Ordonner la fraternité. Pouvoir d'invoquer et retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, Paris, 1992, 220-222 ; SZÜROMI Sz. A., *Az kirki intézményrendszer története* (Szent István Kézikönyvek 15), Budapest, 2017, 24.

tionnels également présents dans les synagogues¹⁵. Ce qui semble certain, c'est que le corps des prêtres faisait partie de la structure typique des communautés judéo-chrétiennes¹⁶.

III. L'esprit commun du presbyterium

1. Le charisme, le don spirituel ou l'Esprit du corps presbytéral

Le presbytérium, par exemple dans la *Traditio Apostolica*, apparaît comme un corps dont les membres reçoivent un Esprit commun, l'Esprit du presbytérium, par leur ordination. La prière pour l'ordination des prêtres rapportée dans ce document pseudo-apostolique demande que le Père et Dieu de Jésus-Christ accorde au candidat l'Esprit de grâce en tant que conseil du presbyterium, afin que le nouveau prêtre puisse aider et gouverner le peuple avec un cœur pur¹⁷. Le même texte fait explicitement référence au récit biblique¹⁸ dans lequel Moïse, sur l'ordre du Seigneur, choisit des anciens qui reçoivent alors l'Esprit de Dieu dont il avait reçu une part¹⁹. Qu'est-ce que cela implique de recevoir cet Esprit comme un don ? Si nous relisons le texte de la *Traditio Apostolica*, nous trouvons certaines fonctions dont l'auteur souligne qu'elles sont réservées aux prêtres et ne peuvent être exercées par les diacres. Dans la partie centrale de la célébration eucharistique, les prêtres, avec l'évêque qui est le célébrant principal, doivent tendre les mains vers les dons et dire ainsi les paroles de la prière eucharistique (*Traditio Apostolica* 4, 2). Une

15 BURTCHAELL *From Synagogue to Church*, op.cit., 201-227.

16 DANIELOU, J., *Théologie du Judéo-Christianisme* (Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée I), Paris, 1957, 411-412. Seconde édition, (texte établi sur l'édition italienne de 1974 par M.-O. Boulnois, revu et corrigé par J. Paramelle et M.-J. Rondeau) Desclée/Cerf, 1991, p. 444-445.

17 *Traditio Apostolica* 7,2, Voir BOTTE, B., *La Tradition Apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, Munster, 1963 (1972), 21 ; autre reconstitution du texte avec commentaires par P. F. Bradshaw, M. E. Johnson, L. Ed. Phillips, *The Apostolic Tradition: A Commentary*, ed. Harold W. Attridge (Hermeneia series ; Minneapolis, MN 2002) 56-57 ; STEWART-SYKES, A., *Hippolyte: sur la tradition apostolique* (Popular Patristics Series 54),² Yonkers, NY 2015, 96, 102. 18 Nombres 11, 16-17 : « Alors le Seigneur dit à Moïse : Amène-moi

soixante-dix hommes parmi les anciens d'Israël, des hommes que tu connais comme étant les anciens et les chefs du peuple. Amène-les avec toi devant le tabernacle de la congrégation et laisse-les se tenir à côté de toi. Alors je descendrai et je te parlerai ; je prendrai l'esprit qui est en toi et je le mettrai sur eux. Ils porteront alors le fardeau du peuple avec toi, et tu n'auras plus à le porter seul. » 19 *Traditio Apostolica* 7, 3 (tr. fr. de B. Botte) : « Dieu et Père de Notre Seigneur Jésus Christ, regarde ton serviteur que voici et accorde-lui l'Esprit de grâce et de conseil du presbyterium, afin qu'il aide et gouverne ton peuple avec un cœur pur, de même que tu as regardé ton peuple choisi et que tu as ordonné à Moïse de choisir des Anciens que tu as remplis de l'Esprit que tu as donné à ton serviteur ». Nous reviendrons sur la traduction de la référence à l'Esprit.

autre fonction importante est de participer au conseil du presbytérium. Cela n'est pas possible pour les diacres car « ils n'ont pas reçu l'esprit commun du presbyterium que seuls les prêtres reçoivent²⁰ ».

Le même texte dit que lorsqu'on ordonne un nouveau prêtre, les autres prêtres doivent lui imposer les mains, parce que l'esprit de leur fonction est commun. « Sur le prêtre, que les prêtres également imposent les mains, à cause de l'Esprit commun et semblable de (leur) charge. Le prêtre en effet n'a que le pouvoir de (le) recevoir, mais il n'a pas le pouvoir de (le) donner. Aussi n'institue-t-il pas les clercs. Cependant, pour l'ordination du prêtre, il fait le geste, tandis que l'évêque ordonne²¹ ». L'imposition des mains par les prêtres, en tant que geste transmettant une grâce spécifique, est déjà connue dans le Nouveau Testament. Dans la *Première Lettre à Timothée*, on peut en effet lire : « Ne néglige pas le don de la grâce en toi, qui t'a été donné au moyen d'une parole prophétique, quand le collègue des Anciens a imposé les mains sur toi » (1*Timothée* 4, 14). Ce don spirituel est désigné ailleurs comme « le don de Dieu²² » avec une référence spécifique au Saint-Esprit²³.

Grâce sacramentelle, don spécial de la grâce, Esprit Saint : la terminologie et l'appareil conceptuel ne semblent pas encore complètement établis dans les deux ou trois premiers siècles du christianisme en ce qui concerne les effets de l'ordination sacerdotale. Mais tout cela semble s'appliquer dans d'autres contextes où il est question d'une protection divine spécifique, d'un ange, de l'Esprit, voire de l'Esprit Saint comme personne divine qui soutient une communauté appelée à un rôle spécifique dans l'œuvre du salut. Sans entrer ici dans les détails de la relation entre la doctrine de la Trinité et l'angélologie²⁴, il suffira de se référer à la figure angélique du « Gardien du Temple ». Selon la tradition juive, l'ange gardien du Temple de Jérusalem a

Péter
Erdö

20 *Ibid.* 8, 3-5. « (Le diacre) ne fait pas partie du conseil du clergé, mais il administre et il signale à l'évêque ce qui est nécessaire. Il ne reçoit pas l'esprit commun du presbyterium auquel participent les prêtres, mais celui qui lui est confié sous le pouvoir de l'évêque. C'est pourquoi, que l'évêque seul ordonne le diacre ».

21 *Traditio Apostolica* 8,6-8. Dans certains endroits, cette coutume prenait la forme que pendant l'imposition des mains de l'évêque lors de l'ordination du prêtre, les prêtres imposaient également leurs mains sur le candidat ou étendaient leurs mains sur lui ; voir *Statuta Ecclesiae Antiqua* c. 91 ; SZUROMI 40.

22 2 *Timothée* 1, 6 : « C'est pourquoi je vous avertis, aiguisez en vous la grâce de Dieu (*kharisma*) qui est en vous par l'imposition de mes mains. »

23 2 *Timothée* 1, 7 : « Car Dieu ne nous a pas donné un esprit de découragement, mais de puissance, d'amour et de sobriété. » *Actes* 8,17-18 : « Ils leur imposèrent donc les mains, et ils reçurent l'Esprit Saint. Lorsque Simon vit que les apôtres transmettaient l'Esprit par l'imposition des mains, il leur offrit de l'argent. »

24 Voir, par exemple, déjà DANIELLOU 167-196. Seconde édition, p. 203-232.

quitté le Temple lorsque celui-ci a été détruit par les troupes de Titus²⁵. Les chrétiens ont adopté cette tradition et l'ont associée à la mort du Christ. Au moment de la mort du Seigneur en effet, selon les évangiles synoptiques, « le voile du Temple se déchira en deux, du haut en bas » (*Matthieu* 27, 51 ; *Marc* 15, 38 ; *Luc* 23, 45). C'est à ce moment-là que les anges auraient quitté le Temple²⁶. Dans un passage du *Testament des Douze Patriarches*, considéré comme le résultat d'une interpolation chrétienne²⁷, il est prophétisé que le voile du Temple se déchirerait et que l'Esprit Saint descendrait sur les nations comme un feu dévorant. Dans la *Didascalie des Apôtres*, en revanche, on parle déjà de cet événement comme d'un fait accompli : Dieu a déchiré le voile du Temple, a quitté le sanctuaire, en a retiré l'Esprit Saint et l'a envoyé à ceux des païens qui sont devenus croyants. Ainsi s'est accomplie la prophétie du prophète Joël, (3,1) selon laquelle Dieu répandrait son Esprit sur tout homme. Il convient toutefois de noter que la *Didascalie des Apôtres* ne saisit pas la pleine signification du passage biblique qu'elle cite, mais en transforme le sens. Elle évoque l'abandon du peuple élu et la descente de l'Esprit Saint sur l'Église tandis que le *Livre de Joël* offre une vision grandiose de l'accomplissement de la vocation du peuple d'Israël et déclare que l'Esprit sera étendu aux autres nations (*Didascalie* VI,5,7 ; Joël 3, 2-5). C'est dans ce sens original que saint Pierre cite la prophétie, dans son discours prononcé le jour de la Pentecôte et rapporté dans les *Actes des Apôtres* (2, 16-21 ; voir Joël 3, 1-5). Il déclare clairement : « Cette promesse est pour toi, pour tes fils et pour tous ceux qui sont au loin, en aussi grand nombre que le Seigneur notre Dieu les appellera » (*Actes* 2, 39 et Joël 3, 5).

Ce sens original de l'effusion du Saint-Esprit acquiert une actualité particulière dans le discours théologique contemporain. Pour dépasser toute tentation de gnosticisme ou de mythologisation du christianisme, il devient de nouveau nécessaire d'insister sur le rapport très étroit qui lie la foi chrétienne et l'Église d'aujourd'hui, d'une part et, d'autre part, la personne de Jésus de Nazareth dont l'action et l'enseignement peuvent être connus avec la plus grande certitude par les livres du Nouveau Testament et par la tradition vivante de la communauté ecclésiale. Une relation vitale, cependant, avec la personne historique de Jésus Christ comporte la nécessité d'approfondir la valeur théologique du judaïsme et le rapport entre l'Église et le peuple d'Israël. C'est ce que souligne avec justesse la

25 FLAVIUS JOSÈPHE, *La guerre des Juifs* VI, 5, 3 ; TACITE, *Hist.* V, 3 ; voir DANIELOU 196, 2^e édition, p. 232.

26 DANIELOU 196, 2^e édition, p. 232.

27 *Testament de Benjamin* 9, 3-5 (*La Bible. Écrits intertestamentaires*, Pléiade, Gallimard, 1987, p. 942 ; voir aussi *Testament de Levi* 10, 3, p. 847).

Commission pour les relations avec le judaïsme, lorsqu'elle observe que le Nouveau Testament ne se substitue pas à l'Ancien, mais le porte à son accomplissement²⁸.

2. La prière de consécration de la *Traditio Apostolica* et l'Esprit du presbyterium

Pour en revenir à la *Traditio Apostolica* dont l'histoire éditoriale n'est pas très claire²⁹, on retiendra que la prière d'ordination sacerdotale qui y est rapportée pose des problèmes significatifs. L'introduction de la prière dit en effet : « Quand on ordonne un prêtre, (il faut) que l'évêque lui impose la main sur la tête, tandis que les prêtres le touchent également, et qu'il s'exprime ainsi qu'il a été dit plus haut sur l'ordination des évêques » (*Traditio Apostolica* 7, 1). En réalité, le document donne au contraire un autre texte pour l'ordination d'un prêtre (*Ibid.* 7, 2-5), un texte complètement différent de la prière indiquée pour l'ordination d'un évêque (*Ibid.* 3, 1-5). Dans cette discordance certains voient le signe que dans les temps anciens, c'est-à-dire avant la rédaction de la *Traditio Apostolica*, il existait une formule unique pour l'ordination des évêques et des prêtres qui a été remplacée par un texte distinct pour l'ordination des prêtres³⁰.

Péter
Erdő

Il est également curieux que la deuxième partie de la prière demande l'Esprit non seulement pour l'ordinant, mais s'exprime à la première personne du pluriel en disant : « Maintenant encore, Seigneur, accorde, en le gardant indéfectible en nous, l'Esprit de ta grâce, et rends-nous dignes, (une fois) remplis (de cet Esprit), de te servir dans la simplicité du cœur, en te louant par ton Enfant Jésus Christ, par qui à toi gloire et puissance, [Père et Fils] avec l'Esprit Saint dans la sainte Église, maintenant et dans les siècles des siècles. Amen » (*Traditio Apostolica* 7,4-5). Certains auteurs ont vu dans cette formule un signe de la conviction que l'Esprit répandu sur l'évêque et sur l'ensemble du presbytérium est commun et de nature communautaire³¹. D'autres ont pensé que ce changement au milieu de la prière est le fait d'une révision effectuée sur un texte très ancien au plus tard dans les premières décennies du troisième siècle³². Cette dernière remarque n'exclut cependant pas que l'emploi de la première

28 Voir COMMISSION POUR LES RELATIONS AVEC LE JUDAÏSME, *Pourquoi « les dons et l'appel de Dieu sont irrévocables »* (Romains 11, 29) – Réflexions sur les questions théologiques se rapportant aux relations juifs-catholiques à l'occasion du 50^e anniversaire de Nostra Aetate (n. 4), 10 décembre 2015 (Cité du Vatican, 2015), n. 30-32.

29 Voir en fin d'article.

30 Voir BRADSHAW – JOHNSON – PHILLIPS, *op.cit.*, 55.

31 Voir en fin d'article.

32 SEGELBERG, E., « The Ordination Prayers in Hippolytus », *Studia Patristica* 13 (1975) 403-404 ; BRADSHAW – JOHNSON – PHILLIPS 58.

personne du pluriel exprime l'idée d'un caractère communautaire de ce don spirituel ou de cet Esprit qui est conféré par l'ordination sacerdotale.

De nombreux spécialistes considèrent en outre que cette prière est clairement d'origine juive et que la référence vétérotestamentaire aux soixante-dix anciens est le signe d'un substrat rabbinique³³. D'autres, comme Gregory Dix, sont allés plus loin et ont suggéré, avec une certaine audace, que la formule est due au fait que les premières communautés judéo-chrétiennes étaient gouvernées par un collège d'« anciens », ou que la prière elle-même remonte à une pratique juive, celle de l'ordination des anciens de la synagogue³⁴. Bien que cette dernière hypothèse n'ait pas encore été prouvée, faute de sources textuelles, il ne fait aucun doute que la prière est très ancienne et qu'elle a des liens avec l'Ancien Testament dans la mesure où Dieu lui-même donne l'Esprit à la communauté des prêtres. Quoi qu'il en soit, cette idée était déjà présente au moment de la naissance de l'Église, comme le montre le récit du « concile apostolique » de Jérusalem mentionné plus haut. On lit en effet, dans les *Actes des Apôtres* : « Il a plu à l'Esprit Saint et à nous de ne pas vous imposer plus de fardeaux qu'il n'est nécessaire » (15, 28 ; voir *Didascalie* VI, 12, 15). Les auteurs de la lettre sont les apôtres et les *anciens* (*presbyteroi*) de Jérusalem. La conviction que le collège des anciens agissait en coopérant avec le Saint-Esprit était donc vive. Cette conception d'origine a ensuite évolué avec le développement institutionnel. D'une part, avec la diffusion de l'épiscopat monarchique, au plus tard dans la seconde moitié du deuxième siècle³⁵, naît l'institution du synode. D'autre part, le presbytérat se généralise dans les Églises locales, tandis que se répand la conviction que le Saint-Esprit assiste ce collège, surtout lorsqu'il a une fonction de jugement.

IV. L'action communautaire du corps presbytéral dans l'exercice de la juridiction et dans la délibération

En vertu de leur charisme collectif, les prêtres exercent leur fonction de jugement en tant que collège, avec l'évêque, comme on peut le lire dans la *Didascalie* (*Didascalie* II, 46,6 ; II, 47, 1-2). Un autre document

33 GY, P.-M., « Ancient Ordination Prayers », *Studia Liturgica* 13 (1979) 82 ; cité par BRADSHAW – JOHNSON – PHILLIPS 58.

34 Voir DIX, G., « The Ministry in the Early Church », *The Apostolic Ministry*, ed. K. E. Kirk, Londres 1946, 218 ; BRADSHAW – JOHNSON – PHILLIPS 58-59.

35 EUSÈBE, *Hist. Eccl.* V, 19. Voir FISCHER, J. A., *Die antimontanistischen Synoden des 2./3. Jahrhunderts*, in *Annuaire Historiae Conciliorum* 6 (1974) 241-273 ; Id., *Angebliche Synoden des 2. Jahrhunderts*, *ibid.* 9 (1977) 241-252 ; ERDŐ, *Az ókori egyházfegyelem emlékei* 26.

disciplinaire pseudo-apostolique – les *Canons ecclésiastiques des Saints Apôtres* (*Constitutio ecclesiastica Apostolorum*), rédigés autour de 300, voire au début du III^e siècle, et qui conservent la trace de coutumes encore plus anciennes³⁶ – fait également référence à cette activité judiciaire ou disciplinaire collective des prêtres³⁷. Là aussi on peut voir un signe de continuité, ou du moins de lien, avec les institutions juives. En effet, chez les juifs de l'époque de Jésus, les anciens des communautés locales, ou plus précisément un groupe restreint d'au moins trois personnes choisies parmi ces derniers, étaient autorisés à juger les affaires entre les membres de la communauté³⁸.

Dans la *Didascalie* également les prêtres jouent un rôle consultatif ou apparaissent comme assesseurs de l'évêque (*Didascalie* II, 34, 3). Ils semblent également avoir assumé, de manière collective et non individuellement, des fonctions administratives³⁹. Les veuves, par exemple, selon les *Canons de l'Église des Saints-Apôtres*, devaient prendre soin des femmes malades et signaler aux prêtres les situations d'urgence auxquelles elles étaient confrontées⁴⁰.

Les prêtres, en tant que communauté, devaient également avoir, au deuxième ou au début du troisième siècle, une charge d'enseignement auprès des fidèles, qu'ils exerçaient dans les assemblées quotidiennes – c'est du moins ce que semble indiquer un passage de la *Traditio Apostolica* (39,1-2).

Péter
Erdö

La signification théologique et institutionnelle de l'action commune du presbyterium date sans doute d'une époque où la distinction entre l'épiscopat et le presbytérat n'était pas encore universellement claire. Une indication de cet état d'esprit ancien peut être trouvée dans un texte de la *Didascalie* qui, dans une traduction syriaque⁴¹ datant d'entre 300 et 330 selon Arthur Vööbus, affirme que l'évêque est le chef du presbyterium, tandis que la traduction ancienne en latin (*Didascalie* II, 1, 1) parle d'un pasteur qui supervise le presbyterium (*Ibid.*)⁴². Plus énigmatique, mais peut-être lié au rôle du presbyterium, un passage des *Canons de l'Église des Saints Apôtres* conserve,

36 Voir en fin d'article.

37 *Constitutio ecclesiastica Apostolorum* 18,4; voir STEWART-SYKES, *The Apostolic Church Order* 110-111.

38 Voir *Luc* 7, 3; SCHÜRER, E., *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo* (175 aC-135 dC), ed. diretta e riveduta da G. Vermes – V. Millar – M. Goodman, edizione italiana a cura di C. Gianotto, Brescia 1997, II, 33-37.

39 Voir par exemple *Statuta Ecclesiae Antiqua* cc. 2, 10, 14 (rôle collectif en matière de justice et autres mesures); SZUROMI 42-43.

40 *Constitutio ecclesiastica Apostolorum* 21, 2. 41 VÖÖBUS, A., *The Didascalia Apostolorum in Syriac*, I-II (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 401-402. 407-408), Louvain 1979, I, 27*-28*.

42 Voir en fin d'article

selon Stewart-Sykes, des traces datant de bien avant le milieu du troisième siècle⁴³. Ce passage stipule que l'évêque soit choisi « parmi douze hommes » et que, si le nombre de membres de l'Église locale était insuffisant, trois hommes des églises voisines soient invités⁴⁴. Cependant, on ne sait pas encore avec certitude si le nombre douze fait référence aux électeurs ou aux candidats⁴⁵. Selon Franz Xaver Funk, les douze hommes requis qui sont supposés être présents dans l'Église locale, sont les électeurs⁴⁶. Si l'on considère que les *Canons de l'Église des Saints Apôtres* eux-mêmes, dans un autre passage, se réfèrent à deux fois douze (vingt-quatre en tout) prêtres ou anciens⁴⁷, tandis que la *Didascalie* souligne l'analogie entre le collège des prêtres et le collège des apôtres⁴⁸, il ne semble pas impossible que dans ce texte le presbytérat joue un rôle de corps électoral [pour le choix de l'évêque].

V. Conclusion

En résumé, on peut dire que la synodalité, en tant que propriété qui caractérise diverses formes institutionnelles de la coopération des prêtres et des autres fidèles dans l'exercice du ministère de l'évêque, se retrouve dans différents documents des premiers siècles du christianisme. La conviction que l'Esprit de Dieu avait été répandu sur tous les croyants était vive, réalisant ainsi la prophétie du prophète Joël qui promettait l'Esprit à tous. Selon le récit des *Actes des Apôtres*, saint Pierre l'avait déjà affirmé dans son discours de la Pentecôte⁴⁹. Certains témoignages attestent de la vision théologique et de la discipline des premiers siècles, comme la *Didascalie*, et expriment la conviction que l'Esprit, d'abord lié au Temple de Jérusalem, est descendu sur l'Église, ainsi que sur ses membres issus des nations païennes. Ce fait constitue le fondement théologique de la possibilité pour toute la communauté de participer à l'exercice des diverses missions de l'Église. Cependant, les formes institutionnelles de cette participation ne sont pas claires. En ce qui concerne celui qu'on appelle le « concile apostolique » de Jérusalem, nous lisons qu'il y a eu une certaine participation de l'ensemble de l'Église

43 STEWART-SYKES, *The Apostolic Church Order* 108-109.

44 *Constitutio ecclesiastica Apostolorum* 16,1.

45 Selon STEWART-SYKES (*The Apostolic Church Order* 108-109), le nombre douze et le nombre trois s'appliquent tous deux aux candidats.

46 *Doctrina duodecim Apostolorum, Canones Apostolorum ecclesiastici ac reliquae*

doctrinae de duabus viis expositiones veteres, ed. F. X. Funk, Tübingen 1887, 60.

47 *Constitutio ecclesiastica Apostolorum* 17,2 (ou 18,1 – selon l'édition de Funk); voir *Apocalypse* 4, 4.10.

48 *Didascalie* II, 26, 7. Voir IGNACE D'ANTIOCHE, aux *Magnésiens* 6, 1.

49 *Actes* 2, 17; voir *Actes* 11, 15-18 (le Saint-Esprit est descendu sur les païens qui sont devenus croyants en Christ).

locale aux délibérations, et peut-être aussi à la décision sur les conditions auxquelles les païens pouvaient être admis dans l'Église (Actes 15, 22). Cependant les formes de cette participation n'ont pas été mises en lumière.

La fonction du presbytérat est quant à elle beaucoup plus spécifique. Par leur ordination, les prêtres reçoivent le don collectif de l'Esprit Saint, l'« Esprit du presbyterium ». Dans la puissance de cet Esprit, ils peuvent concélébrer l'Eucharistie avec l'évêque, d'abord en groupe. Collectivement, ils peuvent participer à l'activité judiciaire de l'évêque et administrer les biens de l'Église. Il semble qu'ils aient eu, au moins dans certaines Églises locales, la fonction d'expliquer aux fidèles les Saintes Écritures lors des assemblées quotidiennes. En vertu de cette participation à l'Esprit du presbyterium, reçu lors de leur ordination, ils pouvaient imposer les mains au nouveau prêtre ordonné par l'évêque mais, selon la conception typique du III^e siècle, ils ne « concélébraient » pas l'ordination elle-même. Sur la foi de certains textes qui ne sont pas tout à fait clairs, on peut supposer que les prêtres jouaient un rôle en tant que collège dans l'élection du nouvel évêque. Ce rôle a probablement été consolidé lorsque les apôtres ne nommaient plus les chefs des communautés locales, mais avant que se diffuse le modèle de l'élection par les évêques voisins ou de la même province⁵⁰. Lorsque les sources mentionnent que l'évêque est élu par « le peuple tout entier », elles font souvent référence au corps presbytéral (Voir *Traditio Apostolica* 2,1-3).

Péter
Erdő

Une autre fonction commune ou collégiale du presbyterium semble avoir été de gérer les biens matériels ou de participer à cette gestion⁵¹, notamment en ce qui concerne les œuvres de charité. Si le rôle de l'évêque et des diacres semble prédominant dans ce domaine, il existe des références au devoir des veuves et même des diacres⁵² d'informer les prêtres de leurs activités à cet égard.

50 Voir Concile de NICÉE (325) c. 4. Ce canon fait référence selon P. P. JOANNOU, (*Discipline générale antique*, IV^e-IX^e s. I/1. *Les canons des Conciles Oecuméniques* [Pontificia Commissione per la redazione del Codice di diritto canonico orientale, Fonti, Fasc. IX], Grottaferrata 1962, 26) aussi bien à l'élection qu'à la consécration d'un nouvel évêque. Voir également Concile de NICÉE (325) c. 6.

51 Voir *Canones Apostolici* 4 (5). Au IV^e siècle, les presbytres avaient déjà un

rôle particulier dans la préservation des biens de l'Église pendant la vacance de l'épiscopat, mais aussi pendant l'absence de l'évêque en place (*sede plena*), voir Concile d'ANTIOCHE (vers 330), cc. 24-25.

52 Voir Concile d'ARLES. (314) c. 18 ; Jean GAUDEMET (*Conciles Gaulois du IV^e siècle* [SChr 241], Paris 1977, 55, nt. 7) rapporte ce canon aux questions de préséance. Voir déjà IGNACE D'ANTIOCHE, *Ep. ad Magn.* 2,1.

Certaines de ses fonctions, et même la forme institutionnelle du corps presbytéral lui-même, remontent à l'organisation des communautés synagogaes. La valeur théologique du presbytérat découle du don particulier de l'Esprit qui est à l'œuvre dans le corps, qui est une manifestation très spéciale de la présence de l'Esprit Saint dans l'Église du Christ.

(Traduit de l'italien par Servane Rayne. Titre: « Alcuni precedenti disciplinari e dottrinali dell'idea di „sinodalità” ». *Lo Spirito del presbiterio.*)

Péter Erdő, né en 1952, est archevêque d'Esztergom-Budapest et primat de Hongrie depuis 2003. Il a enseigné la théologie à la faculté d'Esztergom, à l'Université Grégorienne, à l'Université catholique d'Argentine, ainsi qu'à celle du Latran. Il a présidé le Conseil des conférences épiscopales européennes (CCEE) de 2006 à 2016. Membre de plusieurs congrégations romaines, il a été nommé en août 2020 au Conseil pour l'économie du Vatican. Il est président de l'édition hongroise de *Communio*. On peut lire en français : *Le sacré dans la logique interne d'un système juridique : les fondements théologiques du droit canonique*, L'Harmattan, 2009.

Thème

Pour aller plus loin

Note 3. Voir WITSCH, N., *Synodalität auf der Ebene der Diözese. Die Bestimmungen des universalkirchlichen Rechts der Lateinischen Kirche*, Paderborn 2004, 20-23 distingue trois significations principales de la synodalité. Le premier coïncide avec la collégialité épiscopale, le deuxième se réfère à des formes institutionnelles de collaboration entre prêtres et fidèles dans l'exercice du ministère pastoral de l'évêque, et le troisième est un principe d'organisation qui s'oppose au principe hiérarchique. Dans l'Église, l'auteur exclut l'application de la synodalité dans ce dernier sens. Sur les différents sens du mot, voir également ID, *Synodalität*, in *Lexikon für Kirchen und Staatskirchenrecht* (=, LKStKR) III, 642-644 ; GEROSA, L., *Rechtstheologische Grundlagen der Synodalität in der Kirche. Einleitende Erwägungen*, in *Iuri Canonico Promovendo. Festschrift pour Heribert Schmitz à l'occasion de son 65^e anniversaire*, éd. W. Aymans – K.-Th. Geringer, Regensburg 1994, 35-55 ; *La synodalité. La participation au gouvernement dans l'Église. Actes du VII^e congrès international de Droit canonique*, Paris, Unesco, 21-28 septembre 1990 (*L'Année Canonique*. Hors série, I-II), Paris 1992 ; SANTOS, M. A., *Sinodalidad*, dans *Diccionario General de Derecho Canónico* (=DGDC), VII, 341-345.

Note 4. voir BETTI, U., *La dottrina sull'episcopato del Concilio Vaticano II. Il capitolo III della Costituzione Dogmatica Lumen gentium* (*Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani* 25), Rome 1984, 388-389 ; PHILIPS, G., *La*

Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento alla Costituzione Lumen gentium, Milano 1975 (1989), 197-269. *L'Église et son mystère au II^e Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la constitution Lumen gentium*. Desclée et Cie, 1967.

Note 9. voir *Communicaciones* 1 (1969) 102-104 ; SCHMITZ, H., *Reform des kirchlichen Gesetzbuches Codex Iuris Canonici 1963-1978* (Canonistica 1), Trier 1979, 37 ; SCHICK, L., *Das dreifache Amt Christi und der Kirche. Zur Entstehung und Entwicklung der Trilogien*, Frankfurt 1982 ; FERNÁNDEZ, A., *Munera Christi et Munera Ecclesiae. Historia de una teoría*, Pamplona 1982 ; ID, *Munera Christi*, in DGDC, V, 508-516.

Note 24. Voir déjà CLEMENT. *Ep. ad Corinth.* 44, 3 ; IGNACE D'ANTIOCHE, *Ep. ad Magn.* 3, 1-2 ; *Ep. ad Trall.* 3, 1 ; *Ep. ad Ephes.* 5, 3. Voir par exemple FORESTELL, J. T., *As Ministers of Christ : the Christological Dimension of Ministry in the New Testament : an Exegetical and Theological Study*, Mahwah, NJ, 1991 ; ERDŐ, P., *Le sacré dans la logique interne d'un système juridique. Les fondements théologiques du droit canonique*, Paris, 2009, 81-84, n. 79.

Note 49. Voir par exemple BRADSHAW – JOHNSON – PHILLIPS XI ; BRADSHAW, P. F., *Who Wrote the Apostolic Tradition ? A Response to Alistair Stewart-Sykes*, in *St. Vladimir's Theological Quarterly* 48 (2004) 195-206 ; STEWART-SYKES, A., *Apostolic Tradition*, in *Encyclopedia of Ancient Christianity*, ed. A. Di Berardino et alii, I-III, Downers Grove, IL 2014, I, 199-200 ; ID, *Hippolytus : On the Apostolic Tradition* 28-47.

Note 55. Ainsi, par exemple, BÉRAUDY, R., « Le sacrement de l'Ordre d'après la Tradition apostolique d'Hippolyte », *Bulletin du Comité des Études* 38-39 (1962) 350 ; LÉCUYER, J., « Episcopat et presbytérat dans les écrits d'Hippolyte de Rome », *Recherches de science religieuse* 41 (1953) 44 ; cité dans BRADSHAW – JOHNSON – PHILLIPS 58.

Note 62. Voir STEIMER, B., *Vertex traditionis. Die Gattung der altenchristlichen Kirchenordnungen* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 63), Berlin-New York 1992, 60-71 ; MÜHLSTEIGER, J., *Kirchenordnungen. Anfänge kirchlicher Rechtsbildung* (Kanonistische Studien und Texte 50), Berlin 2006, 109-117 ; STEWART-SYKES, A., *The Apostolic Church Order : The Greek Text with Introduction, Translation and Annotation* (Early Christian Studies 10), Strathfield, NSW (Australie) 2006, 75-78 (datant l'ouvrage entre 200 et 235) ; BRADSHAW, P., *The Apostolic Church Order : The Greek Text with Introduction, Translation and Annotation by Alistair Stewart-Sykes*, in *The Journal of Theological Studies* 60/1 (2009) 272-274 ; KAUFHOLD, H., *Sources of Canon Law in the Eastern Churches*, in *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, ed. W. Hartmann – K. Pennington, Washington, D.C. 2012, 241-242.

Note 71. voir TIDNER, E., *Didascaliae apostolorum, Canonum ecclesiasticorum, Traditionis apostolicae versiones latinae* (Texte und Untersuchungen 75), Berlin 1963, 15 : “constituitor in uisitatione presbyterii”. Voir aussi STEWART-SYKES, A., *The Didascalia apostolorum : An English version with introduction and annotation*, Turnhout 2009, 117-118.

Péter
Erdő



La synodalité au premier millénaire chrétien

*Orthodoxes et catholiques
en dialogue*

Dans son discours à l'occasion du 50^e anniversaire du Synode des évêques, le pape François a fait référence au premier millénaire : « Selon un principe cher à l'Église du premier millénaire : *"Quod omnes tangit ab omnibus tractari debet"*¹ ». Il a ainsi mis en avant la synodalité et le premier millénaire.

1. Le premier millénaire – idéal ou mythe ?

Les rêves millénaires enflamment facilement même l'imagination des théologiens². Pour se faire une idée de l'importance du premier millénaire pour les chrétiens, il suffit de se rappeler le vaste écho qu'a eu la déclaration du cardinal Joseph Ratzinger (Benoît XVI) selon laquelle, pour rétablir la communion, il suffisait à l'Église catholique de demander aux orthodoxes d'accepter ce qu'ils avaient en commun avec elle au cours du premier millénaire³. Comme l'idée prenait de l'ampleur, le cardinal a ajouté :

1 Cérémonie commémorant le cinquantième anniversaire de l'institution du Synode des évêques 17 octobre 2015, https://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html, « Ce qui concerne tout le monde est l'affaire de tous » ; voir *Lumen gentium* 13. Sur cette maxime (du droit romain), voir Yves-Marie CONGAR, « *Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet* », *Revue historique de droit français et étranger*, 81, 1958, p. 210-259.

2 Voir R. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, New York 1997, 800-802 ; voir S. BULGAKOV, *The Apocalypse of John : An Essay in Dogmatic Interpretation*, B. Hallensleben et al. (eds), Münster 2019, 166-195.

3 Joseph RATZINGER a formulé son axiome de la façon suivante : « Rome ne doit pas exiger de l'Orient, au sujet de la doctrine de la Primauté, plus que ce qui a été formulé et vécu durant le premier millénaire ». Lorsque le patriarche Athénagoras, lors de la visite du pape au Phanar, le 25 juillet 1967, désignait ce pape comme le successeur de Pierre, le premier en honneur d'entre nous, celui qui préside à la charité, on retrouvait, dans la bouche de ce grand chef d'Église, le contenu essentiel des énoncés du premier millénaire au sujet de la primauté, et Rome ne doit pas exiger davantage », *Les principes de la théologie catholique. Esquisse et matériaux*, Paris, Téqui, 1982, p. 222.

cela n'exclut pas les développements doctrinaux du deuxième millénaire⁴.

(a) Beaucoup ont imaginé, avec le canoniste luthérien allemand R. Sohm († 1917), que seul le premier siècle chrétien n'offrait aucune trace de *Frühkatholizismus*, un catholicisme primitif qui, au II^e siècle, aurait fait dévier l'Église de l'Évangile vers une loi purement humaine. L'image idyllique d'une communauté « d'un seul cœur et d'une seule âme » (Actes 4,32) est démentie par le châtimement d'Ananias et de Saphira (Actes 5,1-11), et surtout par les tensions entre chrétiens grecs et judéo-chrétiens concernant le service de la table (Actes 6,1-6) et la circoncision (Actes 15,1-21). L'unanimité d'esprit et de cœur n'est, en tant que telle, un idéal que pour une communauté réconciliée. Vers la fin du I^{er} siècle, l'*Évangile de Jean* est dominé par le fossé des générations entre les anciens qui connaissaient personnellement le Christ et ceux qui ne le connaissaient pas : « Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru » (Jean 20,29). Dans les lettres de saint Paul, la tension entre les judéo-chrétiens et les chrétiens hellènes menace de miner le christianisme (par exemple, Galates 2,11.16.21 ; Romains 9-10). La tentation est récurrente de glorifier une Église du premier siècle avec sa structure juridique minimale – elle était particulièrement forte dans le concile de Moscou de 1917⁵.

Edward
G. Farrugia

Cependant, comme le souligne l'exégète catholique R. Brown († 1998), seule une société encore peu développée peut se passer d'un code élaboré, mais une fois qu'elle s'étend, elle ressent le besoin d'assurer l'ordre en codifiant le droit⁶.

(b) La période précédant le concile de Nicée I (325) a été présentée comme l'âge d'or de l'Église, la synodalité à son meilleur. En raison de la suite, le cardinal Suhard s'est demandé si Néron n'avait pas été meilleur que Constantin⁷, car si la persécution a fortifié le moral de l'Église, l'accommodement avec l'État l'a affaibli⁸. Et pourtant, comme l'affirme Hugo Rahner, une Église spirituelle sans organisa-

4 Joseph RATZINGER, « Letters [Church, Popes and Gospels] », in *The Tablet* (26 octobre 1991, 1310 : « En tant que théologien catholique, je suis convaincu que la doctrine et la pratique de la primauté contiennent toute la doctrine de la primauté qui a été développée au cours du deuxième millénaire et proclamée solennellement en 1870. [...] Celui qui adhère réellement à l'héritage de la foi du premier millénaire accepte, au moins implicitement, l'ensemble du dogme catholique ».

5 H. DESTIVELLE, *Conduis-la vers l'unité parfaite*, Paris 2018, 303-306. Suite de cette note en fin d'article.

6 R.E. BROWN, *The Churches the Apostles Left Behind*, New York 1984, 36-37.

7 É. SUHARD, Lettre pastorale « Essor ou déclin de l'Église » (1947).

8 E. G. FARRUGIA, « Better Nero than Constantine ? », *Ephrem's Theological Journal* 5 (2001/2) 115-136.

tion fait du corps du Christ un simple cadavre⁹. Quant au présent, Y. Congar indique la vision prophétique de Jean XXIII comme un objectif de Vatican II : « Secouer la poussière qui s'est accumulée sur le trône de saint Pierre depuis l'époque de Constantin¹⁰ ». À long terme, l'époque constantinienne a étouffé la synodalité entre l'Église et l'État car l'État, de partenaire, est devenu maître, et l'Église des martyrs a disparu au profit d'une alliance Église-État souvent alignée sur les riches et les puissants.

c) À l'extérieur de Byzance, l'Église d'Orient (appelée aussi Église assyrienne)¹¹ n'a affirmé son indépendance vis-à-vis de l'Église qui se trouve à l'ouest d'Antioche que par instinct de survie¹². Si par synodalité on entend une compréhension entre chrétiens de type *sobornost*¹³, celle-ci était certainement moins compliquée avant Nicée I (325) ; mais si par ce terme on entend une plus grande liberté parce qu'on avance ensemble (*syn-odos*), alors ce n'est pas le cas. Le cadre juridique ne crée pas la synodalité, il la conditionne. Ce conditionnement se poursuit pratiquement tout au long du premier millénaire. Alors que l'Église assyrienne s'est déclarée, pour des raisons politiques, indépendante des « Pères occidentaux¹⁴ », les chrétiens de Thomas¹⁵ qui, en 1492, dépendaient de l'Église chaldéenne, ont pu recevoir les Portugais comme des frères dans la foi en raison des canons pseudo-nicéens¹⁶. Mais cette Église était elle-même en proie à de nombreuses divisions, c'est pourquoi il fallut convoquer Nicée I¹⁷.

Thème

9 H. RAHNER, « Konstantinische Wende ? Eine Reflexion über Kirchengeschichte und Kirchenrecht », *Stimmen der Zeit* 167 (1960-1961) 412-418.

10 Y. CONGAR, *Pour une Église servante et pauvre*, Cerf, 1963 [rééd. 2014].

11 Aujourd'hui appelée Église assyrienne de l'Orient, son homologue catholique est l'Église chaldéenne ; (suite de cette note en fin d'article).

12 Il s'agissait, dans le cadre de la guerre entre la Perse (où se trouvait cette Église) et Byzance, de montrer que les chrétiens n'étaient pas inféodés à l'Église byzantine, donc à l'empire byzantin, pour éviter une persécution de la part des Perses (NDE).

13 *Sobornost*, mot russe désignant l'universalité de l'Église, mais en insistant dans le sens d'une communion. *Sobor* signifie en slavon *assemblée* ou *concile* (NDE).

14 Pour l'Église d'Orient (appelée aussi Église assyrienne), l'Occident commence à l'ouest d'Antioche.

15 L'apôtre Thomas est considéré comme l'évangélisateur de l'Inde ; l'expression « les chrétiens de Thomas » désigne les Églises du sud de l'Inde (NDE).

16 D. CECARELLI MOROLLI, « Nicaea I : *Ps-Nicene Canons* », E.G. FARRUGIA, *Encyclopedic Dictionary of the Christian East*, Rome 2015, 1341-1342. Aux 22 canons authentiques du Concile, il faut ajouter 94 canons syriaques et 80 canons arabes qui circulèrent en Orient (NDE).

17 Le concile de Nicée avait accepté le maintien des privilèges de l'Église d'Antioche sur l'Orient, tout comme ceux de Rome sur l'Occident et d'Alexandrie sur l'Afrique (NDE).

d) De même, la Pentarchie¹⁸ semble à première vue être la synodalité par excellence, organisée par l'Église. En apparence, les cinq patriarches vivaient en harmonie les uns avec les autres et pouvaient ainsi résoudre les problèmes sur la base d'un consentement mutuel. Dans la réalité, cependant, la pentarchie s'inscrit dans le prolongement de l'ère constantinienne, et ceux qui s'y opposent sont généralement les membres du groupe d'origine, comme les Arméniens qui seraient, si le schéma est pris au pied de la lettre, exclus du groupe des cinq patriarchats. Comme il s'agissait d'une idée byzantine, elle pouvait régner en maître tant qu'il y avait des troupes byzantines pour l'imposer, avec Ravenne comme centre en Occident. La pentarchie est citée pour la première fois en 534 par Justinien I^{er} dans ses *Novelles* (nouvelles lois ou corrections) qui évoquent les cinq « patriarchats » et présupposent au sein de l'empire byzantin une convivialité entre l'Église et l'État appelée *symphonie*. En tant que telle, c'était une forme éminente de collégialité, et donc de synodalité, mais elle passa par diverses phases qui la modifièrent complètement. Cependant, même les déformations, comme les maladies, peuvent nous aider à mieux saisir la nature de l'affaire. Les cinq membres de la pentarchie sont apparus de fait au concile de Chalcédoine (451). Gilbert Dagron appelle la première période (VI^e-VII^e siècles) qui est celle de la *pentarchie réelle*, une praxis sans théorie ; et la deuxième période, qui commence avec la deuxième phase de l'iconoclasme (815-843) et qui est la période de la *pentarchie virtuelle*, une théorie sans praxis. E. Morini appelle la troisième période, après 1054, qui est celle de la *pentarchie déformée*, un rêve du passé¹⁹. L'accusation de césaropapisme portée contre les empereurs byzantins pour avoir empiété sur les droits des patriarches trahit généralement un préjugé occidental qui ignore que les empereurs devaient jurer, lors de leur entrée en fonction, de maintenir l'orthodoxie ; même dans ce cas, il faut distinguer entre l'usage et l'abus.

Edward
G. Farrugia

Ainsi le premier millénaire n'est ni un mythe (il a des contours trop concrets), ni un idéal (à moins d'être accepté sans critique). Pourtant il est « fidèle à la légende », au sens du gérondif du latin *legere* (lire), c'est-à-dire qu'il *faut lire*. Cette période, en effet, est si riche en liens avec l'idée de synodalité que, sans elle, on ne pourrait accéder à une image équilibrée du concept. Une relecture est donc indispensable.

18 Règle des cinq patriarches : Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem (NDE).

19 E. G. FARRUGIA, « Pentarchy », E. G. FARRUGIA (ED.), *Encyclopedic Dictionary of the Christian East*, Rome 2015, 1469-1474.

2. Dans quelle mesure les conciles étaient-ils synodaux ?

Le mot pour concile est *synodos* en grec, *sobor* en russe²⁰. On peut dire que la synodalité est née en Orient, et pas seulement à cause du « Concile des Apôtres de Jérusalem » (Actes 15). Les sept premiers conciles œcuméniques – Nicée I (325), Constantinople I (381), Éphèse (431), Chalcédoine (451), Constantinople II (553), Constantinople III (680-681), Nicée II (787) – reconnus par les orthodoxes orientaux et les catholiques se sont tous tenus en Orient. L'Orient n'était pas seulement le lieu où l'on délibérait de l'avenir, mais aussi le moyen d'envoyer une communication rapide entre l'ancienne et la nouvelle Rome. Plus près de nous, l'idée du synode des évêques a été suggérée pour la première fois, lors de Vatican II (1962-1965), par le patriarche melkite Maxime IV Saigh²¹. Il reste à voir quel esprit animait ces rassemblements.

2.1 La synodalité et les conciles

Pour aborder la question, un coup d'œil à l'histoire de la synodalité s'impose, qui permet de dégager deux réponses. Beaucoup considèrent les conciles simplement comme la plus haute instance pour formuler la doctrine et promulguer la loi. La beauté de l'ordre, qui est à préserver, est cependant bien plus importante que la préservation de l'ordre. De même, les dogmes ne font que tracer les limites à l'intérieur desquelles on peut conserver son identité de chrétien ou, du moins, de membre d'une Église particulière. Du point de vue de la synodalité, les conciles ont lieu lorsque toute l'Église se réunit, de manière symbolique et représentative, pour témoigner de son orientation par l'Esprit et, par conséquent, de la sublimité concrète de la vie chrétienne et de la beauté de la foi.

Cela correspond à la différence ultime entre l'Orient chrétien et l'Occident chrétien, à savoir l'accentuation plus forte que l'Orient met sur l'Esprit²².

Comme le dit Alexander Schmemmann († 1982), plus que leur statut juridique de magistère suprême de l'Église orthodoxe ou les lois qu'ils produisent, les sept conciles se distinguent par le témoignage que

20 K. ONASCH, « Synode », 353-355.

21 John O'MALLEY, *Le Concile de Trente. Ce qui s'est vraiment passé*, Lessius, 2013.

22 I. HAUSHERR, « Pour comprendre l'Orient chrétien : La primauté de l'Esprit », *Orientalia christiana periodica*, 33 (1967) 351-369, 365-368.

l'Église est guidée par l'Esprit²³. Schmemmann arrive à des conclusions remarquables :

[L]'idée du synode comme « organe suprême constitutif et directeur du pouvoir de l'Église » ne correspond ni à la doctrine slavophile de la *sobornost* [Khomiakov], ni à la fonction originelle du synode dans l'Église. Le synode n'est pas un « pouvoir » au sens juridique de ce mot, car il ne peut y avoir de pouvoir sur l'Église Corps du Christ. Le synode est plutôt un témoin de l'identité de toutes les Églises en tant qu'Église de Dieu dans la foi, la vie et l'*agapè*. Si, dans sa propre église, l'évêque est prêtre, enseignant et pasteur, le témoin et le gardien divinement désigné de la foi catholique, c'est par l'accord de tous les évêques – tel que révélé par le synode – que toutes les Églises manifestent et maintiennent l'unité ontologique de la Tradition. En effet, « les langues diffèrent dans le monde mais la force de la Tradition est la même » (saint Irénée). Le synode des évêques n'est pas un organe de pouvoir sur l'Église, il n'est pas non plus « plus grand » ou « plus complet » que la plénitude d'une Église locale mais, en lui et par lui, toutes les Églises reconnaissent et réalisent leur unité ontologique en tant qu'Église une, sainte, catholique et apostolique.

Edward
G. Farrugia

Schmemmann demande ensuite quel est le rapport entre cette synodalité et la primauté du pape. Quant à la forme la plus élevée et la plus ultime de la primauté,

[Un] préjugé séculaire anti-romain a conduit certains canonistes orthodoxes à nier purement et simplement l'existence d'une telle primauté dans le passé ou sa nécessité dans le présent. Mais une étude objective de la tradition canonique ne peut manquer d'établir hors de tout doute qu'à côté des « centres d'accord » ou des primautés locales, l'Église a aussi connu une primauté universelle. L'erreur ecclésiologique de Rome ne réside pas dans l'affirmation de sa primauté universelle. L'erreur réside plutôt dans l'identification de cette primauté avec le « pouvoir suprême », qui transforme Rome en *principium radix et origo* de l'unité de l'Église et de l'Église elle-même. Cette déformation ecclésiologique ne nous oblige cependant pas à un simple rejet de la primauté universelle. Au contraire, elle doit encourager son interprétation authentiquement orthodoxe.

23 A. SCHMEMMANN, « La notion de primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe », in N. Afanassieff, J. Meyendorff et alii (ed.), *The Primacy of Peter*, Crestwood

NY 1992, 163. *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1960, p. 117-150.

Quelle que soit la critique que l'on puisse avoir à formuler, on ne peut nier que cette citation offre une riche matière à réflexion pour sortir de l'impasse.

L'icône canonique des conciles est la Pentecôte²⁴, et il n'est pas rare qu'ils aient même été programmés pour commencer le jour de la Pentecôte²⁵. *Synodos*, le terme grec pour concile, et *Sobor* en russe signifient rassemblement, réunion (pour consultation). K. Onasch l'exprime ainsi : l'icône canonique du concile est essentiellement déterminée par la Pentecôte, signe qu'il est sous la direction de l'Esprit²⁶. À l'opposé, les conciles peuvent être considérés comme un atterrissage d'urgence qui laisse les voyageurs en état de choc pendant longtemps, comme ce fut le cas après Trente, mais qui pose aussi la question de son opportunité. Un concile peut adopter d'excellentes mesures législatives et pourtant le *timing* peut en être désastreux. Le but de l'icône est d'inculquer l'écoute mutuelle dans l'Esprit.

2.2 Esprit et esprits dans un synode

Dans la longue liste des conciles ou synodes, on peut reconnaître non seulement l'Esprit à l'œuvre dans la construction de la communauté, mais aussi des esprits qui déchirent l'unité de l'Église. Les synodes, appelés à trouver des solutions, compliquent souvent les choses. Nicée I, qui aurait pu ne pas être convoqué, a laissé l'Église déchirée en factions pendant les quelque soixante années qui ont suivi. Quant à Constantinople I (381), la première preuve documentaire de son credo ne vient qu'avec Chalcédoine (451), et ce credo ne fut même pas reconnu avant 519, lorsque la paix fut conclue entre Rome et Constantinople après le schisme acacien (484-519)²⁷. Éphèse (431) a condamné la bonne hérésie, le nestorianisme, mais le mauvais homme, Nestorius qui ne l'a certainement jamais tenue²⁸. Chalcédoine a été considéré comme le plus grand concile de l'Antiquité, mais les discussions actuelles ont montré que le monophysisme était en grande partie un malentendu qui, ultérieurement, a été disculpé comme n'étant pas en fait une hérésie. Constantinople II (553) créa le schisme des Trois-Chapitres en Italie du Nord, à Aquilée, Grado et Milan, qui dura un siècle et demi. Constantinople III fut à la fois un plus grand succès et

24 Voir K. ONASCH, « Pfingsten », 311-314.

25 Éphèse I, prévu pour le dimanche de Pentecôte 7 juin 431, a été retardé en raison des circonstances. Le synode de Crète a été centré sur le dimanche de Pentecôte, le 19 juin 2016.

26 K. ONASCH, « Synode », *Lexikon Liturgie und Kunst der Ostkirche*, Berlin 1993, 353-335, 333.

27 Le schisme acacien est une division née à la suite d'un édit du patriarche Acace de Constantinople sur la nature du Christ.

28 A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la Tradition chrétienne*, Paris, Cerf, 2003.

le signe d'une tempête qui se préparait, si l'on prend le Quinisexte (691-692) – appendice des V^e-VI^e conciles – avec ses canons sur les icônes. Nicée II a approuvé la vénération des icônes, mais cela le rend inacceptable pour les protestants en général. Mais voilà le problème : la question de savoir quels conciles sont considérés comme œcuméniques fait l'objet d'un vif débat. L'Église (assyrienne) de l'Orient accepte les deux premiers, Nicée I et Constantinople I ; les Églises orthodoxes orientales, par exemple, Arméniens, Syriens orthodoxes, Coptes, Éthiopiens reconnaissent les trois premiers (plus Éphèse) ; et les orthodoxes byzantins (Constantinople, Moscou) acceptent les sept, en ajoutant Chalcédoine, Constantinople II (553), Constantinople III et Nicée II ; les catholiques en ajoutent un huitième, Constantinople IV (869-870). Alors que les catholiques et les orthodoxes acceptent les sept premiers conciles œcuméniques, il y a un débat, surtout parmi les œcuménistes, pour savoir lequel des deux conciles de Constantinople doit être considéré comme le huitième : celui de 869-870 qui a condamné Photius, ou celui de 879-880 qui l'a disculpé ? Traditionnellement, les catholiques considèrent le premier comme œcuménique, mais certains se sont élevés, par exemple F. Dvorni²⁹ et D. Stiernon³⁰, pour préférer le second. Alors que les catholiques et les orthodoxes byzantins reconnaissent les sept, l'iconoclasme de la Réforme n'est pas allé plus loin que les arguments condamnés par Nicée II³¹. Les sept premiers conciles ont ainsi montré que le succès d'une réponse soulève de nouvelles questions, presque comme dans un roman policier dans lequel, lorsqu'on se sent proche de la solution, on découvre une nouvelle tournure inattendue des événements qui prolonge le suspense.

Edward
G. Farrugia

2.3 Périodisation et synodalité

La question même de la périodisation³² semble effacer les contours du premier millénaire, qui a semblé perdre le *terminus ad quem* lorsque Paul VI et Athénagoras I^{er} (1965) ont fait tomber dans l'oubli les anathèmes de 1054. Où se situerait maintenant la ligne de démarcation ? Michel Van Parys a suggéré que la grande division du premier millénaire n'était pas la crise relativement mineure de 1054, par la suite exagérée, mais Chalcédoine dont la blessure n'est pas

29 F. DVORNIK, *Le schisme de Photius : Histoire et légende*, Paris, Cerf, 1950.

30 D. STIERNON, « Constantinople IV », *Encyclopedic Dictionary of the Christian East*, Rome 2015, 498-500.

31 Signe de la pertinence du premier millénaire : comme le souligne David FREEDBERG, « The Structure of Byzan-

tine and European Iconoclasm », A. Bryer et J. Herrin (eds.), *Iconoclasm*, Birmingham 1977, 165-179, 165.

32 Avec le sociologue russe Pitrim Sorokin (1889-1916), nous avons l'habitude de remettre en question la périodisation traditionnelle.

encore complètement guérie³³. Mais même pour la prétendue unité entre catholiques et orthodoxes byzantins, le premier millénaire est un point de référence douteux. Y.-M. Congar s'appuie sur M. Jugie qui a compté, entre 337 et 843, 217 années de schisme³⁴. « On ne peut pas considérer 217 ans de séparation sur 506 ans d'histoire sans se rendre compte que cela ne signifie pas une union normale simplement interrompue par des accidents³⁵ ». Tout cela brouille la période bien définie d'un premier millénaire d'unité chrétienne et, en effet, beaucoup de luthériens parlent de la *concordia quinque saecularis*, la concorde des cinq premiers siècles, qui s'arrêterait à environ 500, ou jusqu'à Grégoire le Grand († 604) pour Luther et Melanchthon ; cette expression est utilisée pour la première fois par Johann Georg Dorsche, rival de Georg Calixt (1586-1656), qui est cependant connu pour avoir affirmé que l'Église des cinq premiers siècles a conservé l'Évangile intact, tenant cette *concordia antiquitatis* pour le deuxième principe épistémologique après l'Écriture³⁶. Calixt, qui n'acceptait que les cinq premiers conciles œcuméniques (jusqu'à Constantinople II en 553), s'est attiré les foudres des catholiques et des luthériens orthodoxes³⁷. L'idée sous-jacente de parvenir à la paix sur la base des Pères et de l'Église ancienne, avant que l'Église catholique ne se corrompe, était particulièrement répandue chez les anglicans qui acceptaient généralement les six premiers conciles œcuméniques (325-682), et non, par conséquent, Nicée II (787) qui approuvait la vénération des icônes. Il n'empêche : avec la chute du bastion de 1054, le premier millénaire n'a pas perdu toute forme, mais c'est plutôt une ville ouverte – plus pluraliste que jamais³⁸.

Les sept premiers conciles sont des étapes obligatoires dans l'articulation de la foi de l'Église. S'ils ont atteint, à juste titre, un statut universel, nous avons tendance à oublier qu'ils étaient initialement des conciles impériaux. L'inafaillibilité de l'Église porte sur la doctrine, et non sur la question de savoir si la personne condamnée avait cette doctrine ou non, comme le montrent les débats approuvés par l'Église catholique. Les personnes condamnées étaient souvent victimes d'intrigues politiques, relevant du système impérial. Heureusement,

33 E. G. FARRUGIA, « Conclusions », E. G. Farrugia, G. Rigotti (eds.), *A Common Mission: The Oriental Congregation and the Oriental Institute*, Rome, 2020, 511-542, 536-537.

34 *After Nine Hundred Years*, p. 93, fn. 23. [Neuf cents ans après ; notes sur le « Schisme oriental » (1954) in 1054-1954, *L'Église et les Églises*, Chévetogne, coll. Irenikon.]

35 *Ibid.*, New York 1959, 3.

36 J. WALLMANN, « Calixt, Georg », *Theologische Real Enzyklopädie*, 7, 554.

37 Y. CONGAR, *Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique*, Paris, Cerf, 1982.

38 P. SZABÓ, « Segni di "pluralità teologica" nel CCEO : progressi e limiti », in *Il Codice delle Chiese Orientali : problematiche attuali e sviluppi legislativi*, Giornata di Studio, Pont. Cons. per i testi legisl., Città del Vaticano, 1963, p. 1-42.

Dieu écrit droit sur des lignes courbes. Encore une fois, les papes prétendent souvent n'être que les gardiens de l'Écriture et de la tradition, leurs lettres sont soumises en premier lieu au jugement du concile, c'est le sens des acclamations papales (le pape Léon à Chalcédoine ; le pape Agathon³⁹ à Constantinople III) ; mais au deuxième millénaire, les papes répètent la même chose, mais ne citent que leurs propres lettres⁴⁰. Selon le théologien orthodoxe bulgare S. Zankov († 1965), seule la réception fait la distinction entre œcuménique et non œcuménique. Ainsi, si les sept conciles du premier millénaire sont indispensables à tout traitement approfondi de la synodalité, ils ne sont peut-être pas le meilleur point de départ.

3 – La synodalité en pratique

Nous devons donc regarder ailleurs – vers la pratique – si nous voulons obtenir une idée plus concrète de la synodalité qui en théorie est pratique, mais en pratique est théorique. Les vecteurs qui ont contribué à promouvoir l'unité ne sont pas seulement les réunions et les liturgies officielles, mais aussi les réunions officieuses. En effet, l'efficacité de cette forme de synodalité est la façon dont elle surprend notre curiosité sans demander la permission à personne. Certaines formes sont plus ou moins officielles au sens où elles ont été plus ou moins reconnues. C'est le cas du monachisme, forme particulière de communication ; ainsi que d'autres moyens, comme les lettres et les visites iréniques.

Edward
G. Farrugia

3.1 Les moines, en tant que personnes sans statut,
en dialogue avec tous et chacun

Le vrai statut des moines, du moins avant qu'ils ne l'aient perdu, est d'être des idiots utiles. Le moine est libre de tout afin d'être libre pour tous⁴¹.

Les religieux – les moines – incarnent et symbolisent l'appel universel à la sainteté. C'est ce que leur état représente pour les autres, ce qu'ils font pour les autres simplement en étant eux-mêmes. Tous les sacrifices liés à leur profession, des vœux à la règle, sont destinés à donner de la solidité à ce témoignage⁴².

39 À Constantinople III, une lettre du pape Honorius a été condamnée, il n'était pas hérétique ; voir J. PELIKAN, *The Spirit of Eastern Christendom*, Chicago 1974, 150-153, 151 « "Monothélite", en fait et non en intention ».

40 Y. CONGAR, *Mon Journal*, I, Paris, Cerf, 1963, 181-182.

41 E. G. FARRUGIA, « Monasticism was born in the Mediterranean – but is it bound to die there ? », *Monasticism in the Mediterranean : Now and Tomorrow*, Fondation de Malte, 101-131, Telos, VIII, 2015, 155-28.

42 *Ibid.*, Telos 119-120.

Un tel langage silencieux cache la plus grande éloquence⁴³. Pourtant, le fait d'être une « réserve eschatologique⁴⁴ » fait-il du moins une épave terrestre, un fainéant, comme l'a si bien dit Paul dans *2 Thessaloniens*, 7-10 ? Voici, de la part d'un grand historien et d'un homme du monde, un témoignage surprenant sur ce que peut faire un amour « indifférent » du monde :

L'une des caractéristiques les plus importantes de la règle de Benoît est la prescription du travail manuel, ce qui signifiait, avant tout, le travail agricole dans les champs. Le mouvement bénédictin fut, sur le plan économique, une renaissance agricole : la première renaissance réussie de l'agriculture en Italie depuis la destruction de l'économie paysanne italienne lors de la guerre d'Hannibal. La Règle bénédictine réussit ce que les lois agraires gréco-romaines de l'alimentation impériale n'avaient jamais réussi à faire, parce qu'elle agissait, non pas, comme le font les actions de l'État, du haut vers le bas, mais du bas vers le haut, en suscitant l'initiative de l'individu par la mobilisation de son enthousiasme religieux⁴⁵.

Pourtant, le langage le plus éloquent est le silence. Comme le dit Thomas Merton, les plus aptes à dialoguer sont les moines : ils ont quelque chose à dire, parce qu'ils n'ont pas à dire quelque chose⁴⁶. En cela, ils ont quelque chose en commun avec les Pères, ce sont d'ailleurs les Pères qui ont inventé le monachisme !

3.2 La théologie communautaire des Pères

Un endroit inattendu où nous rencontrons la pratique de la synodalité est le langage que les Pères font leur. Il ne s'agit en aucun cas d'une particularité stylistique, mais d'une façon particulière de promouvoir la communauté. Le patrologue italien Antonio Quacquarelli († 2015) l'a appelé « langage communautaire ». Il n'entend pas par là une sorte de théologie populaire qui diminue les normes de la théologie elle-même, mais plutôt le fait qu'une telle théologie s'adresse à la communauté, mais pas avant d'avoir reçu de celle-ci ses attentes. À ce niveau, les Pères pouvaient même se livrer à la

43 E. G. FARRUGIA, « Dialogue in Silence », *Tradition in Transition*, Rome 1996, 135-143.

44 Grigorios PAPATHOMAS, « Monachisme et évangélisation », E. G. Farrugia, M. Congiu (eds), *On the Wavelength of St Paul: Mobility and Stability*, Malta 2010, 23-33, 30 : « [L]'Église existe et perdure en tant qu'icône, [...] une réalité iconique qui

introduit le Royaume au milieu de l'humanité, et les *eschata* dans l'histoire, le futur eschatologique dans la présence historique ».

45 A. TOYNBEE, *A Study of History*, Abridgement of volumes I-VI, Oxford 1956, 215-216.

46 E. G. FARRUGIA, « Dialogue in Silence », *op.cit.*, 135-143.

philosophie, mais dans un langage compréhensible par tous. Il est rafraîchissant de voir comment saint Cyrille de Jérusalem († 386) explique au cours d'une homélie catéchétique la signification d'un symbole réel ou ontologique – plutôt qu'un symbole conventionnel, tel qu'un concept philosophico-théologique – bien qu'exprimé sous une forme catéchétique. Quand nous disons que dans le baptême nous mourons avec le Christ, celui qui meurt réellement est le Christ, pas nous, mais l'effet rédempteur sur nous est réel : nous mourons symboliquement, mais cela revient à mourir réellement.

Quelle situation étrange et étonnante ! Nous ne sommes pas vraiment morts, nous n'avons pas vraiment été enterrés, nous n'avons pas vraiment été pendus à une croix et ressuscités. Notre imitation était symbolique, mais notre salut une réalité. Le Christ a vraiment été pendu à une croix, il a vraiment été enterré et il est vraiment ressuscité. Il a fait tout cela gratuitement pour nous, afin que nous puissions partager ses souffrances en les imitant, et obtenir le salut dans la réalité. Quelle bonté transcendante ! Le Christ a enduré des clous dans ses mains et ses pieds innocents, il a souffert la douleur ; et en me laissant participer à cette douleur sans angoisse ni sueur, il m'accorde gratuitement le salut⁴⁷.

Edward
G. Farrugia

Un tel langage communautaire peut être appelé synodal parce qu'il vit de l'assemblée, ou *synaxe*, des fidèles réunis en Église⁴⁸. Là où il y a deux ou trois personnes réunies au nom du Christ, il est là au milieu d'elles (*Matthieu* 18,20) – et cet acte de rassemblement a déjà une portée ecclésiale, un processus de construction de l'Église⁴⁹. L'assemblée, cependant, n'est pas seulement faite de personnes ; on peut aussi assembler les pensées d'une homélie, ou d'une théologie, pour créer une synthèse.

Pour Quacquarelli la théologie communautaire n'est pas une théologie populaire, affublée d'oripeaux extérieurs, mais plutôt une sorte de pacte linguistique entre l'orateur et l'auditoire pour servir la cause d'un processus de construction communautaire. Sa principale caractéristique concrète est qu'elle procède du principe patristique du sens intégral, et donc anti-gnostique, comme unité du dogme et de la spiritualité. Une théologie sans spiritualité est une idéologie ; une

47 Edward YARNOLD, *op.cit.*, 78, no. 5.

48 John Hadjinicolaou (ed.), *Synaxis : An Anthology of the most significant Orthodox Theology in Greece appearing in the journal from 1982 to 2002*, I-III, Montréal 2006. Fondé en 1982 par Panayiotis Nellas († 1986), le groupe a cherché à faire

connaître les Pères de l'Église dans l'Église et la pensée. I : Anthropologie, environnement, création ; II : Icône et personne ; III : Ecclésiologie et pastorale.

49 IGNACE D'ANTIOCHE, *Aux Smyrniens* 8.2.

spiritualité sans théologie est un piétisme. Le fait qu'il ait été approuvé par K. Rahner⁵⁰ et H. U. von Balthasar⁵¹, ainsi que par des experts de l'Orient comme I. Hausherr et des Orientaux en général, montre à quel point ce langage peut être courant et synodal⁵².

3.3 La synodalité par la communication : lettres et visites iréniques

Tout au long du premier millénaire, la pratique de la communication par des visites personnelles ou des lettres était répandue. Elle renvoyait à la pratique des apôtres. Évidemment, étant donné les difficultés liées aux déplacements sur de longues distances, la préférence était donnée aux lettres. Les lettres dites expressément « synodiques », *synodica*, communiquaient les décisions d'un synode d'une Église autocéphale à une autre Église. Lors de l'élection d'un nouveau pape ou d'un nouveau patriarche, la lettre synodique était accompagnée d'une description des débats et du credo du nouvel élu, qui révélait ainsi sa position sur les problèmes et controverses en cours. Refusant d'imposer la circoncision aux païens convertis au christianisme et se contentant de décréter des règles alimentaires, les Apôtres choisirent une délégation pour escorter Paul et Barnabé afin d'annoncer la nouvelle aux chrétiens d'Antioche, en leur fournissant une lettre d'information (*Actes* 15, 17-29). Le recours à l'expédient épistolaire est très fréquent dans le Nouveau Testament, que ce soit à travers les lettres de Paul, Jean et Jacques, mais aussi dans les lettres aux sept Églises des trois premiers chapitres de l'*Apocalypse*⁵³, Paul allant jusqu'à dire à ses destinataires de transmettre ses lettres aux chrétiens de Laodicée (*Colossiens* 4, 16). La crise pascale qui porte le nom de *Quartodécimane* est particulièrement intéressante⁵⁴. Tout d'abord, à côté de l'épistolaire irénique, nous remarquons un nouvel élément : la visite en personne, afin de ne pas discuter par l'intermédiaire de délégués. Dans une deuxième phase de la controverse pascale, Polycarpe de Smyrne se rend à Rome pour négocier directement avec le pape saint Anicet : ils se quittent en reconnaissant leur désaccord, mais leur amitié est telle qu'Anicet demande à Polycarpe

50 K. RAHNER, *Foundation of Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*, Freiburg i.Br. 1976, 14-17.

51 H.U. von BALTHASAR, « Die Einheit von Theologie und Spiritualität », *Einfaltungen: Auf Wegen christlicher Einigung*, München 1969, 42 [*Retour au centre*, tr. fr., Paris, DDB, 1971].

52 E. G. FARRUGIA, « Is an East-West Theological Synthesis Possible ? », *Sobornost* 41 (2019) 18-38.

53 R. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, New York 1997, 780-785 [*Que sait-on du Nouveau testament ?* Paris, Bayard, 2000].

54 Crise survenue au II^e siècle pour fixer la date de la Pâque, soit un dimanche, soit le 14 du mois de Nizan. Les protagonistes vers 190 furent Polycrate d'Éphèse et le pape Victor (NdT).

de présider la divine liturgie (selon Eusèbe, *Histoire de l'Église* 24.16-17). Plus intense fut l'activité en faveur de la paix au plus fort de la controverse Quartodécimane. Polycrate d'Éphèse écrivit à Victor, évêque de Rome, et Irénée non seulement écrivit à cet évêque, mais se rendit lui-même à Rome. Dans ce contexte sont restées célèbres les paroles de saint Irénée à Victor : le désaccord sur le jeûne ne sert qu'à faire ressortir l'accord dans la foi (Eusèbe, *EH*, 24.13-5). Nous avons aussi un commentaire de la sentence encore plus célèbre de saint Irénée : « Notre enseignement est conforme à l'eucharistie, et l'eucharistie confirme notre enseignement⁵⁵ ». Notre rite aussi, bien qu'il diffère des autres rites, est conforme à l'eucharistie qui, de son côté, le confirme. À la fin du premier millénaire, il existe une correspondance régulière entre Amalfi et Constantinople, l'évêque Pierre d'Amalfi exhortant le pape et le patriarche de Constantinople à ne pas rompre sur la crise de 1054.

Conclusion

Le premier millénaire montre à quel point le pape François et Jean Chrysostome ont raison : « L'Église et la synodalité sont identiques⁵⁶ ». Pour la plupart des gens, le premier millénaire est une condition préalable nécessaire pour comprendre le christianisme, comme l'affirme Georges Florovsky († 1979) avec sa synthèse néopatristique, ou Antonio Quacquarelli avec sa théologie communautaire pas encore pleinement exploitée. Entre-temps, les visites et les lettres iréniques ne sont pas simplement des bonnes manières œcuméniques mais se sont épanouies à notre époque en un dialogue d'amour et de vérité. Si le premier millénaire a fait du désert une ville comme soupape de sécurité spirituelle et culturelle, l'Orient et l'Occident doivent apprendre à faire de la ville un « désert », un point de rencontre où les Églises dépourvues de leurs préjugés peuvent retrouver dans le dialogue leur premier amour les unes pour les autres et, à travers lui, aller jusqu'à une communion restaurée.

Edward
G. Farrugia

(Traduit de l'anglais par Irène Fernandez. Titre original : Synodality in the First Christian Millennium : Orthodox and Catholics in dialogue)

55 Voir le Groupe mixte de travail orthodoxe-catholique Saint-Irénée, « Au service de la communion » publié dans *Istina*, 2019, 4.

56 JEAN CHRYSOSTOME, « Explicatio in Ps. 149 », PG 55, 493 ; cité par François

lors du cinquantième anniversaire de l'institution synodale : https://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html .

Né à Malte, E.G. Farrugia est entré chez les Jésuites en 1963, il a été ordonné prêtre en 1976. Après avoir terminé son doctorat à Tübingen, il a été missionné à l'Institut Pontifical Oriental en 1981 où il est devenu professeur ordinaire pour le dogme et la patristique orientale en 1991. Il a enseigné la philosophie aux États-Unis, la théologie à l'Université Grégorienne (Rome), à Malte, à Innsbruck, et à l'Institut d'Histoire, de Philosophie et de Théologie de Moscou. Doyen de la Faculté des sciences ecclésiastiques orientales de l'Institut pontifical oriental (2004-2011) et pro-doyen de cette même Faculté (2015-2016), il est l'éditeur de la série de monographies *Orientalia Christiana Analecta*.

Pour aller plus loin

n. 5 (suite) : Karl Ch. FELMY, « Rudolph Sohm (1841-1917). "Protestantisierung" oder Erneuerung der Kirche? », *Diskos: Glaube, Erfahrung und Kirche in der neueren orthodoxen Theologie*, Erlangen 2003, 60-73. Felmy distingue : si l'on prend la manière dont Sohm commence et termine son ouvrage *Kirchenrecht*, I, Leipzig 1892, – « Par sa nature, le droit canonique contredit la nature de l'Église... » – on pourrait ignorer Sohm ; *ibid.*, 62 ; mais si, comme Peter PLANK, *Die Eucharistieversammlung als Kirche*, Würzburg 1980, on reconnaît l'influence de Sohm sur les théologiens russes, en particulier sur la tentative d'Afanassiev de débarrasser le droit canonique de son lest et de le rendre fécond pour l'ecclésiologie, alors on obtiendra une image différente de l'Église de Sohm – une Église plus synodale, pouvons-nous ajouter, *Diskos*, 68.

n. 11 Voir M. de GANTHUZ CUBBE, « Church of the East », *EDCE*, 422-428. Voir S.P. BROCK et J. F. COAKLEY, « Church of the East », in S.P. Brock et al. (eds.), *Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway NJ 2011, 99-102 : « Le fait que l'Église se soit développée en dehors de l'Empire romain et son processus conciliaire expliquent en partie sa tradition doctrinale particulière. Elle représente une troisième position dans la triple scission du christianisme oriental qui a résulté des controverses des ^{ve}-^{vi}^e siècles ». Pour le processus conciliaire particulier, voir les deux Orients de M. Guidi dans H. KAUFHOLD, « M. Guidi und seine Vorstellung vom 'Christlichen Orient' », EGF, G. Rigotti (eds.), *A Common Mission*, Rome 2020, 83-85. L'Orient originel est celui qui a résisté à la mondialisation hellénistique de l'époque et qui a donc conservé des traits chrétiens primordiaux, comme les Coptes, les Éthiopiens, les Arméniens et les Syriens – contrairement aux Byzantins et aux Slaves qui ont reçu une chrétienté déjà influencée par l'hellénisation. Libérée de l'influence grecque et latine, l'Église d'Orient appartient au premier groupe, celui des origines. Si son Anaphore d'Addai et de Mari ne contient pas les mots explicites de la consécration, c'est dû à une Église qui, contrairement à d'autres, a conservé sa préface ainsi ; voir E. YARNOLD, *The Awe-Inspiring Rites of Initiation*, Edimbourg 1994, 46.

R. TAFT, dans « The 2001 Vatican Addai and Mari Decision in Retrospect », C. Giraudo (ed.), *The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative*, Rome 2013, 317-334, 328 : « Aujourd'hui, de nombreux spécialistes soutiennent que les prières eucharistiques les plus primitives et originales étaient de courtes bénédictions autonomes sans institution narrative ni épiclèse... ». Et bien que l'Église catholique reconnaisse vingt-et-un conciles généraux, dont les sept premiers, et l'Église d'Orient seulement les deux premiers, on prétend parfois que cette Église est la plus proche de l'Église catholique – comme si les autres conciles ne faisaient aucune différence ! Ils comptent, bien sûr, mais leur importance, et non leur vérité, est relativisée, ce qui nourrit l'espoir qu'un jour nous pourrions nous entendre sur tous les points.

Communio est aussi un site internet :
www.communio.fr

Vous y trouvez en accès libre tous les numéros
de la revue, de 1975 à 2019 :
une encyclopédie théologique !

Vous pouvez également vous abonner
gratuitement à la Lettre de Communio
qui présente cinq fois par an chaque numéro
et contient de nombreuses informations.
Enfin n'hésitez pas à faire part de vos remarques,
critiques ou encouragements en écrivant
à la revue : revue@communio.fr
5 passage Saint-Paul 75004 Paris.



Aujourd'hui, les grands conciles de l'ère médiévale sont souvent considérés comme des institutions ecclésiastiques où le corps épiscopal a été, sinon seul, du moins seul à participer aux délibérations et aux prises de décision. Cette image résulte des assemblées qui accompagnèrent la Réforme grégorienne et, plus encore, les grands conciles de Constance et de Bâle tenus à la fin du Moyen Âge. Entre la fin de l'Antiquité et l'An Mil s'exprimèrent pourtant des traditions originales qui firent une certaine place aux laïcs dans l'organisation et dans le déroulement des réunions. Tel fut le cas des conciles francs et burgondes, mais surtout des conciles wisigoths. Ces modèles possibles pour la synodalité contemporaine ont leur part d'ambiguïté. Mais leur portée s'avère considérable dans la conception de la dramatique conciliaire.

Les Wisigoths constituent l'un des peuples les plus mal aimés du haut Moyen Âge : il leur est reproché pêle-mêle d'avoir défait l'Empire romain à Andrinople en 378, d'avoir pris la Ville Éternelle en 410 ou de ne pas avoir réussi à maintenir de dynastie royale stable. Dès le VII^e siècle, les chroniqueurs francs ironisent sur la « maladie gothique¹ », un syndrome qui les pousserait régulièrement à assassiner leur roi. Plus que tout, les Wisigoths semblent parmi les derniers barbares d'Occident à se convertir à la foi catholique. Sans doute cette image noire gomme-t-elle l'essentiel : entre 418 et 711, les Wisigoths ont réussi à tenir un vaste espace territorial dont l'administration était certainement l'une des plus sophistiquées pour l'Europe du haut Moyen Âge². En outre, ils ont inauguré une tradition conciliaire d'une grande originalité³.

1 Le terme apparaît au VII^e siècle dans la *Chronique de Frédégaire*, IV, 82, mais Grégoire de Tours parlait déjà de « *detestabilem consuetudinem* » (*Dix livres d'Histoires*, III, 30).

2 Sur le contexte général : Edward A. THOMPSON, *The Goths in Spain*, Oxford 1969, Herwig Wolfram, *Histoire des Goths*, Paris, 1990, Cécile MARTIN,

La géographie du pouvoir dans l'Espagne visigothique, Lille 2003 et Roger COLLINS, *Visigothic Spain 409-711*, Oxford, Oxford U.P., 2004.

3 On trouvera la quasi-totalité des canons conciliaires dans José Vives (éd.), *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelone-Madrid, 1963.

Jusqu'en 589, les élites wisigothiques adhéraient aux conceptions homéennes : leur évangelisateur Ulfila avait en 360 participé au concile de Constantinople où, sous l'influence de l'empereur Constance II, il avait été défini qu'au sein de la Trinité, le Fils était semblable (*homoios*) au Père, quoique légèrement subordonné à lui. Cette conception fut par la suite qualifiée d'« arianisme » par les tenants de l'orthodoxie nicéenne. Le nouvel empereur Théodose I^{er} la considéra comme hérétique en 380 et le concile œcuménique de 381 valida le retour de l'Empire romain à la foi nicéenne.

Des assemblées catholiques pour un royaume qui ne l'est pas (506-586)

Les Wisigoths restèrent pour leur part fidèles aux thèses d'Ulfila. Toutefois, lorsqu'ils reçurent de Rome le droit de s'établir en Aquitaine, ils ne firent montre d'aucune hostilité envers les évêques nicéens. En 506, leur roi Alaric II autorisa même la réunion d'un grand concile à Agde ; Césaire d'Arles en reçut la présidence⁴. Le roi des Wisigoths n'assista pas à la réunion, mais les évêques assemblés prièrent pour sa longévité, ce qui témoigne d'une coexistence assez pacifique entre les confessions. Au sein du royaume wisigoth de Toulouse, les clercs nicéens (disons désormais « catholiques ») étaient appréciés pour leurs compétences juridiques. Leurs travaux étaient marqués par un esprit de système que l'on retrouve aussi bien dans les collections canoniques des environs de l'an 500 que dans les compilations civiles, telle la *Loi romaine des Wisigoths* pour laquelle le Palais demanda le concours des évêques.

Bruno
Dumézil

Le royaume de Toulouse s'effondra en 507, lorsqu'Alaric II fut tué par Clovis à la bataille de Vouillé. L'Aquitaine revint aux Francs, la Provence aux Ostrogoths. Repliés en Narbonnaise et en Espagne, les Wisigoths connurent une série de crises politiques et militaires. Sans abandonner l'homéisme, ils laissèrent les catholiques se réunir, même si très peu d'actes conciliaires nous sont conservés pendant plus d'un demi-siècle. Au même moment, les rois des Francs réunissaient de grands conciles interprovinciaux à Orléans. En 572, le roi des Suèves de Galice profita aussi de sa récente conversion au catholicisme pour organiser une réunion épiscopale majeure à Braga. On a parfois parlé de « conciles nationaux » : les pouvoirs romano-barbares d'Occident se montraient capables de tenir de vastes assemblées correspondant aux territoires politiques et non plus aux provinces ecclésiastiques.

4 Sur la carrière épiscopale de Césaire et son usage de l'institution conciliaire,

William E. KLINGSHIRN, *Caesarius of Arles*, Cambridge, 1994, p. 88-272.

En Provence, Césaire d'Arles reçut également des Ostrogoths le droit de réunir des conciles ; y assistèrent parfois des officiers laïcs, tel le préfet du prétoire Liberius qui intervint plus tard en faveur du quatrième Concile Œcuménique (553).

De leur côté, les Wisigoths devaient affronter une situation critique. Leur homéisme en faisait une cible pour les pouvoirs nicéens, notamment pour l'empire byzantin qui avait débarqué ses troupes sur leurs côtes orientales. La ville de Carthagène, capitale de la province ecclésiastique de Carthaginoise, se trouvait aux mains de Byzance ; son évêque était désormais choisi par l'empereur. Quant à Narbonne, la métropole du nord, elle était à portée des armées franques ; si l'on en croit un diplôme récemment retrouvé, la royauté wisigothique comblait l'évêque de Narbonne de faveurs pour éviter qu'il ne passe à l'ennemi. Au centre, de multiples tentatives d'usurpation minaient le pouvoir royal. La plus douloureuse fut celle du prince Herménégild qui tenta de se soulever contre son propre père le roi Léovigild (572-586) avec le soutien de l'évêque Léandre de Séville⁵.

Autour de 580, Léovigild redressa la situation en opérant des choix qui allaient s'avérer fondateurs. D'abord, il installa progressivement le siège du royaume wisigothique au cœur de la Meseta, loin des zones les plus menacées. Tolède devint la capitale politique du royaume ; la ville fut aussi érigée au rang de nouvelle métropole de Carthaginoise. Pendant plus d'un siècle, Tolède abriterait les grandes assemblées, aussi bien civiles que religieuses. Dans un même mouvement, Léovigild rompit la fiction qui faisait des Wisigoths un peuple soumis à Rome. Ce faisant, il put se comporter comme Constantin en réunissant un concile sur la question trinitaire. Lors d'une assemblée réunie à Tolède en 580, Léovigild proposa un compromis théologique : les évêques homéens furent invités à admettre que le Fils était totalement égal au Père, les catholiques à reconnaître une certaine infériorité du Saint Esprit par rapport aux autres Personnes. C'était là reprendre des idées jadis lancées à Constantinople pour résoudre la querelle arienne. Cette proposition échoua à rallier les catholiques, mais la réunion constitua une expérience fondatrice⁶.

5 Biagio SAITTA, « Un momento di disgregazione nel regno visigodo di Spagna: La rivolta di Ermengildo », *Quaderni Catanesi di Studi Classici e Medievali*, 1 (1979), p. 81-134.

6 Roger COLLINS, « King Leovigild and the Conversion of the Visigoths », *Concilio III de Toledo. XIV Centenario* (1989), Tolède, 1991, p. 1-12.

Le concile comme acte souverain : Tolède III (589)

Lorsque Léovigild mourut en 586, son fils Reccared hérita d'un trône très peu assuré ; il dut affronter plusieurs rébellions majeures, notamment à Narbonne et Mérida. Dès les débuts de son règne, Reccared choisit de se convertir au catholicisme. Reprenant la stratégie de son père, il convoqua une importante assemblée d'évêques et de Grands à Tolède pour le 8 mai 589⁷. Ce qui devint connu comme le « concile de Tolède III » constitua une scène extrêmement complexe, à la fois politique et religieuse. Le roi commença par lire une déclaration publique, le *Tomus*, qui contenait sa profession de foi nicéenne. Il exposa ensuite que les « choses célestes », c'est-à-dire la conversion et le Salut de ses sujets, relevaient de son domaine de responsabilité. Les anciens prélats homéens furent invités à jeter l'anathème sur leurs thèses et à brûler leurs livres polémiques ou liturgiques ; en échange, ils furent autorisés à conserver leurs postes, ce qui amena plusieurs cités à disposer de deux évêques catholiques pendant quelques années. Le concile proprement dit débuta après cette liquidation de l'Église homéenne. Les évêques (dont les récents convertis) purent débattre de nombreux points de discipline ; sous la direction de Léandre de Séville, ils produisirent une série de canons d'une grande influence. L'une des mesures les plus novatrices concernait le statut des juifs : à la demande explicite du roi, la communauté hébraïque fut frappée d'une série de limitations juridiques. De fait, le véritable ordonnateur du concile de Tolède III avait été Reccared qui souscrivit en premier les actes, suivi de son épouse Baddo. L'aristocratie avait également été invitée à participer à la réunion. En somme, le corps épiscopal n'avait été qu'un des acteurs du concile. Tous les évêques n'étaient probablement pas ravis de la situation : a été conservée une homélie de Léandre de Séville qui remercie Dieu pour la conversion des Wisigoths mais ne témoigne d'aucune chaleur envers la personne de Reccared.

Bruno
Dumézil

Tous les diocèses du royaume wisigoth n'avaient pas été représentés au concile de Tolède III. Le 1^{er} novembre 589, il fallut réunir les évêques les plus septentrionaux à Narbonne pour qu'ils valident les nouvelles décisions. Par la suite, il continua d'exister des conciles provinciaux, même si l'on perd peu à peu leur trace. Le concile de Tolède semble devenir pour un siècle une institution majeure, à la fois pour le fonctionnement de l'Église et pour le gouvernement du royaume : les actes de presque une vingtaine de réunions nous sont

7 Biagio SAITTA, « La conversione di Recaredo: necessita politica o convinzione personale », in *Concilio III de*

Toledo. XIV Centenario (1989), Tolède, 1991, p. 375-384.

conservés. Dans une certaine mesure, la centralité tolédane constitue pourtant une illusion documentaire. Le frère et successeur de Léandre, Isidore de Séville, initia une grande collection canonique, l'*Hispana*, qui fut poursuivie jusqu'à la fin du VII^e siècle et circula par la suite dans le reste de l'Occident⁸. Or cette *Hispana*, qui nous transmet les canons des conciles de Tolède, eut une importance majeure dans la constitution du droit canon postérieur. Les petites réunions provinciales espagnoles, peut-être tout aussi importantes en leur temps, n'ont pas eu la chance de voir leurs actes aussi bien conservés.

À vrai dire, seul un hasard historique amena à renouveler puis à institutionnaliser les grandes réunions conciliaires à Tolède. La conversion de Reccared avait accéléré la fusion entre les Hispano-Romains et les Wisigoths, de sorte qu'au début du VII^e siècle tout homme libre était réputé « Goth », mais elle n'avait pas effacé les problèmes récurrents du royaume espagnol. En outre, Reccared ne parvint pas à établir une dynastie : entre 601 et 612, le pouvoir changea trois fois de mains. Lorsque le roi Sisebut se saisit du trône en 612, il pensa pouvoir renforcer l'unité de son royaume en reprenant la politique anti-judaïque de Reccared : dans une Espagne où la différence confessionnelle avait disparu, les juifs représentaient désormais la seule minorité religieuse. En 615, Sisebut décida même d'ordonner la conversion forcée de l'ensemble des juifs de son royaume. Aucun concile n'avait été réuni sur le sujet et beaucoup d'évêques se déclarèrent hostiles à cette persécution. Il en résulta des dissimulations d'enfants, des apostasies, des rebaptêmes et autres aberrations canoniques⁹. Sans condamner l'initiative royale, Isidore de Séville réunit vers 620 un petit concile pour gérer les conséquences désastreuses de cette situation¹⁰.

À la recherche d'un instrument de cohésion nationale : de Tolède IV (633) à Tolède VII (646)

Lorsque Sisebut mourut en 621, il laissa un fils pour lui succéder, Reccared II. Mais un aristocrate nommé Suinthila usurpa le trône, avant d'être remplacé à son tour en 631 par un certain Sisenand (631-636). Comme ce dernier manquait de légitimité, il se présenta comme

8 Gonzal Martínez Díez et Félix Rodríguez (éd.), *La colección canónica hispana*, 6 vol., 1966-2002.

9 Elsa MARMURSZEJN, *Le baptême forcé des enfants juifs. Questions scolastiques, enjeu politique, échos contemporains*, Paris, 2016 (not. chap. 4 « De quoi Sisebut est-

il le nom ? La cristallisation wisigothique de la norme canonique sur les baptêmes forcés »).

10 Bruno DUMÉZIL, *Les racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares, V^e-VIII^e siècle*, Paris 2005, p. 283-289.

le vrai successeur de Reccared et de Sisebut. À ce titre, il réunit un grand concile, Tolède IV (633) qui, sous la présidence d'Isidore de Séville, fut amené à réfléchir à de multiples sujets touchant à l'unification liturgique et disciplinaire de l'Église wisigothique. Sur le plan de la dramatique conciliaire, Tolède IV proposa le premier *ordo* précis pour la tenue des futures assemblées. Une heure avant le lever du jour, le concile devait débiter par l'entrée des évêques, selon un ordre de préséance fixé par la date de leur ordination. Suivaient les prêtres et les diacres dont le positionnement précis des sièges était détaillé. Entraient enfin les laïcs autorisés et les secrétaires de séance. Une fois les portes closes, les clercs devaient respecter le silence puis se prosterner au sol en prière. Un diacre lisait l'*ordo*. Les participants étaient ensuite invités à évoquer les affaires qu'ils voulaient voir traitées ; des clercs et laïcs venus de l'extérieur pouvaient être introduits à la discrétion de l'archidiacre, s'ils avaient des demandes à formuler. À l'issue du concile, tous les évêques participants devaient en souscrire les actes¹¹.

Les Pères de Tolède IV eurent à se prononcer sur des sujets extrêmement sensibles sur le plan politique. Ainsi comment gérer la mémoire de feu le roi Sisebut dont la persécution anti-judaïque avait été réprouvée par beaucoup d'évêques, mais dont la figure servait d'assise au roi présent ? Dix canons furent consacrés à la question. À l'issue de ce qui semble avoir été un compromis, les évêques wisigoths réaffirmèrent que la pratique du baptême forcé était à la fois illégale et inefficace¹² ; on sait que c'était là le point de vue personnel d'Isidore de Séville qui présidait la réunion. Mais ils ne condamnèrent pas la mémoire de Sisebut, présenté comme « roi très religieux ». En outre, il fut stipulé que tous les juifs baptisés par Sisebut étaient bel et bien devenus chrétiens et qu'à ce titre, ils devaient être sanctionnés comme apostats s'ils revenaient à leurs pratiques antérieures. Comme beaucoup de convertis faisaient preuve d'« infidélité », on les priva du droit d'ester en justice ; les enfants de couples apostats devaient en outre être retirés à leurs parents pour être confiés à des monastères ou à des couples fidèles. En somme, pour résoudre une anomalie canonique, le concile de Tolède IV créa une autre anomalie : le quotidien des juifs baptisés d'Espagne devint beaucoup plus dur que celui des juifs qui avaient réussi à échapper à la persécution.

Bruno
Dumézil

Le canon 75 constitue le texte le plus long et le plus complexe produit par le concile de Tolède IV. Il visait à définir le mode

11 Concile de Tolède IV, c. 4.

12 Concile de Tolède IV, c. 57.

d'accession au trône, après des décennies de successions heurtées. Le concile décréta que la monarchie wisigothique était élective : à la mort d'un souverain, Grands laïcs et ecclésiastiques devraient choisir de concert leur nouveau roi. Il deviendrait dès lors l'« oint du Seigneur », ce qui le rendrait intouchable comme un roi de l'Ancien Testament ; il est probable que le concile de Tolède IV envisageait une onction matérielle, autant dire un sacre royal, même si l'on ne possède d'attestation de cette cérémonie qu'à partir des années 670. Le roi présent, Sisenand, se voyait confirmé comme légitime ; ses sujets n'avaient plus le droit de lui être infidèles. En retour, le roi wisigoth devait s'engager à protéger l'Église et à être fidèle à sa propre parole. Sur cette base, le concile confirmait la déchéance du précédent roi, Suintila (621-631), accusé de perfidie et condamné à l'excommunication. Entre le monarque et ses sujets, la vertu centrale devrait désormais être la *fides*, un terme ambigu qui désignait aussi bien la foi que la bonne foi : la communauté confessionnelle et la loyauté politique se rapprochaient. Toute rupture de *fides* se voyait sanctionnée d'un anathème, sanction désormais commune aux usurpateurs, aux hérétiques et aux apostats¹³.

Thème

Sous le règne du successeur de Sisenand, Chintila (636-640), un nouveau concile de Tolède fut réuni ; cette assemblée de 636 traita presque essentiellement de la fidélité due au roi. Pour l'essentiel, les évêques se contentèrent d'y réitérer la plupart des dispositions antérieures. Ils insistèrent notamment pour que le canon 75 du concile de Tolède IV soit désormais lu à chaque nouveau synode¹⁴ : il s'agissait de faire entrer dans les mœurs l'idée qu'un parjure fait au souverain était une faute envers Dieu. Mais le concile de Tolède V précisa aussi une idée non formulée : un souverain ne pouvait pas aller à l'encontre des promesses faites par un de ses prédécesseurs. Ainsi les bienfaits concédés aux fidèles du roi ne pouvaient pas être retirés tant qu'ils observaient leur devoir de service¹⁵. Un pas était fait vers une monarchie contractuelle, fondée sur un engagement réciproque du souverain et de ses sujets.

Tenu en 638, le concile de Tolède VI entendit à son tour travailler à l'unité dogmatique, liturgique et disciplinaire de l'Église wisigothique. Pour ce faire, il fallait légiférer contre toutes les trahisons : celle des religieux et religieuses qui violaient leurs vœux de chasteté, celle des

13 Antonio GARCÍA Y GARCÍA, « El juramento de fidelidad en los concilios visigóticos », dans *Innovación y continuidad en la España visigótica*, éd. Ramón González Ruíz, Tolède 1981, p. 105-123.

14 Concile de Tolède IV, c. 7.

15 Concile de Tolède IV, c. 6.

pénitents essayant d'échapper à leurs obligations, celle des soldats passant à l'ennemi... La « perfidie » des juifs baptisés continuait d'être considérée comme la principale menace contre l'unité mystique de l'Espagne dont le souverain chrétien était le garant. Pour cette raison, les Pères de Tolède VI précisèrent de nouvelles attentes à l'égard du souverain : « Nous ordonnons que, lorsque, dans le futur, quelqu'un recevra le pouvoir royal, il ne puisse pas monter sur le trône avant d'avoir juré, parmi les différents serments attachés à son statut, de ne pas leur [les juifs convertis] permettre de violer la foi catholique¹⁶ ». Ces promesses du souverain le jour de son intronisation n'étaient pas des paroles en l'air. Le roi qui les mépriserait se voyait frappé de l'anathème *maranatha*, ce qui, au-delà de la damnation éternelle, le disqualifiait certainement pour conserver le trône. Inversement, le concile détaillait une série de dispositions qui visaient à protéger la vie du bon souverain et de ses enfants. Le canon 17, très original, donnait en outre une liste précise des conditions qui permettaient d'aspirer à la couronne royale : avoir de bonnes mœurs, ne pas être de naissance servile ou d'origine étrangère, ne pas vivre sous l'habit religieux, ne pas avoir subi la décalvation (l'ablation punitive des cheveux qui frappait les parjures).

Un nouveau concile fut convoqué en 646 sous le règne de Chindaswinth (642-653), dans une situation assez confuse car le nouveau roi avait obtenu le trône après une rébellion contre son prédécesseur Tulga. Le contexte politique orienta à nouveau les débats vers la situation des « perfides ». Comme tous les Espagnols, les membres du clergé avaient juré fidélité au roi, mais certains étaient tenus pour coupables de haute trahison. À l'issue de l'interminable canon 1 qui révélait les hésitations des participants, le concile décida de priver ces coupables de leurs fonctions et de les excommunier, considérant qu'un clerc qui manquait à ses serments politiques commettait un sacrilège. Le concile invita en outre les évêques vivant près de Tolède à venir résider plusieurs mois par an dans la capitale¹⁷. Ce faisant, le souverain pourrait espérer disposer d'un organe de consultation, un peu comme l'était le « concile permanent » byzantin qui réunissait tous les prélats de passage à Constantinople.

Bruno
Dumézil

Le concile comme élément de dialogue entre le roi et l'épiscopat (653-688)

Les actes du huitième concile de Tolède (653) nous sont particulièrement bien conservés. Il avait été tenu au début du règne de Recceswinth (653-672), fils de Chindaswinth, en présence de

16 Concile de Tolède VI, c. 3.

17 Concile de Tolède VII, c. 7.

nombreux représentants de la noblesse palatine. Le nouveau souverain plaça son *Tomus* introductif sous le signe de la mansuétude des princes, puis soumit au concile un problème original : un roi avait-il le droit d'atténuer quelque peu la sévérité des peines prononcées à l'encontre des parjures par les lois civiles et par les conciles de Tolède ? En somme, Recceswinth avait-il le droit de se montrer plus clément que son père Chindaswinth, sans pour autant trahir les promesses de son couronnement ? Pour répondre à cette question, les Pères de Tolède VIII relurent toutes les Écritures saintes, puis les œuvres d'Ambroise, d'Augustin et de Grégoire le Grand, à la recherche d'arguments. Avec la matière qu'ils rassemblèrent, ils mirent en forme un canon extrêmement étoffé quoique prudent. Celui-ci concluait qu'il n'y avait pas de plus grand sacrilège que le parjure, mais qu'il était aussi vrai que le Dieu des chrétiens était un Dieu de miséricorde¹⁸. Le roi pouvait donc oublier dans une certaine mesure les fautes passées, même s'il n'y aurait plus aucune dérogation à l'avenir. La porte de sortie offerte par le concile de Tolède VIII suffit certainement à Recceswinth qui put pardonner aux autres concurrents de la guerre civile au cours de laquelle il avait saisi le trône. L'ensemble des actes conservés montre un jeu de va-et-vient entre le roi et les évêques : le pouvoir royal interroge, les évêques débattent, la solution trouvée résulte d'un compromis. À côté des évêques, la noblesse palatine avait également participé en masse au concile et elle laissa la trace de sa présence dans les souscriptions.

Thème

Restait le problème, difficilement soluble, des milliers d'apostats que comptait le royaume. La douzième et dernière question posée par Recceswinth aux Pères conciliaires porta justement sur le régime à appliquer aux juifs mal convertis. Les Pères du concile de Tolède VIII répondirent qu'il fallait maintenir les dispositions que leurs prédécesseurs avaient définies lors du concile de Tolède VI, mais sans aller au-delà¹⁹. En conséquence, le 1^{er} mars 654, Recceswinth exigea des juifs de Tolède une déclaration publique où ils avouèrent avoir violé leurs promesses baptismales. Ce faisant, les autorités wisigothiques leur pardonnèrent leurs fautes passées, à condition qu'ils devinssent à l'avenir de bons chrétiens.

En 665, le concile de Tolède IX n'attira qu'une quinzaine d'évêques et se concentra sur des questions de pure discipline ecclésiastique. La question des biens d'Église fut notamment au centre des débats : il s'agissait de les protéger des usurpations des Grands, de la famille des donateurs mais aussi des clercs eux-mêmes. Le statut des esclaves

affranchis par des ecclésiastiques fit l'objet de multiples précisions ; l'Église espagnole, de même que l'Église gauloise à la même époque, semble avoir proposé la liberté à beaucoup de ses dépendants, pour peu qu'ils fussent chrétiens. Le concile de Tolède X de 656 resta lui aussi d'une ampleur modérée, mais ses actes témoignent du dynamisme des débats autour de sujets variés, allant du calendrier liturgique au statut des veuves consacrées. Dominent toutefois les deux thèmes principaux qui animèrent la réflexion de tous les conciles de Tolède : la fidélité due au roi et le statut juridique devant être appliqué aux juifs, dont on rappela pour l'occasion qu'ils n'avaient pas le droit à une épouse, des serviteurs ou des esclaves chrétiens.

Le règne du roi Wamba (672-680) débuta fort mal. Alors qu'il avait été élu et sacré selon le rite défini par Tolède IV, une tentative d'usurpation germa en Narbonnaise où une partie de la noblesse et de l'épiscopat lui préféra un certain Paul. Après avoir maté ce soulèvement, Wamba réunit un nouveau concile à Tolède en 675. Seule une vingtaine de siège épiscopaux y furent représentés, signe sans doute d'un manque d'unanimité. Le premier canon, très surprenant, frappe d'ailleurs d'une excommunication de trois jours ceux qui perturberaient le concile ou riraient de ses décisions. Deux canons évoquent des discordes au sein du corps épiscopal ; un autre stipule que lorsque le roi émet l'ordre de se réunir en concile, il est interdit de désobéir, sous peine d'un an d'excommunication²⁰. Dans l'ensemble, l'assemblée se prononça en faveur d'une réforme sévère des mœurs cléricales. Les prélats du nord des Pyrénées étaient sans doute particulièrement visés.

Bruno
Dumézil

Les activités conciliaires de la décennie 680 se trouvent particulièrement bien documentées grâce au travail de compilation du métropolitain Julien de Tolède (680-690)²¹ qui compléta la collection *Hispana* d'Isidore de Séville par la publication des actes de nouvelles réunions. L'impression d'ensemble est celle d'un effort pour accroître encore le centralisme tolédan. Au concile de Tolède XII de 681, il fut par exemple stipulé qu'à la mort de tout évêque d'Espagne ou de Narbonnaise, le roi avait le droit de nommer son successeur (ce qui était sans doute le cas depuis le VI^e siècle) et que le métropolitain de Tolède pourrait désormais assurer la consécration du nouveau prélat²². Les conciles tenus dans la capitale semblent désormais être les seuls à prendre position sur les sujets importants, en matière de liturgie, de discipline cléricale, mais parfois aussi sur des thèmes

20 Concile de Tolède XI, c. 2, 4 et 15.
21 Luis García MORENO, *Prosopografía del reino visigodo de Toledo*, Salamanque, 1974, n° 251, p. 119-121.

22 Concile de Tolède XII, c. 6.

matrimoniaux ; ils tentent par exemple d'interdire le divorce, jusqu'à le légal dans le droit civil. Le concile de Tolède servit aussi à préciser les positions dogmatiques de l'Église wisigothique : le 14 novembre 684, une assemblée fut convoquée pour discuter de la réception en Espagne du sixième Concile Œcuménique, réception qui était souhaitée par le pape ; des conditions climatiques empêchèrent toutefois de réunir un *quorum* satisfaisant²³, et il fallut attendre 688 pour que l'épiscopat espagnol se prononce sur le sujet.

La réunion des évêques constituait, plus encore que par le passé, un instrument politique. Le roi Erwig (680-687) profita par exemple de l'institution conciliaire pour valider sa propre accession au trône qui avait été des plus douteuses. À la demande du Palais, le premier canon de Tolède XII (681) reconnut que le roi Wamba avait été légalement déposé puisqu'il avait reçu le statut de pénitent et qu'il avait été tonsuré ; qu'un individu ait été inconscient au moment où la pénitence et la tonsure lui étaient administrées ne modifiait en rien la situation, voilà ce que précisa le second canon. En 683, Erwig obtint également que les sanctions que les différents conciles de Tolède avaient formulées contre les traîtres à la couronne soient levées : les familles nobles frappées d'infamie depuis l'époque du roi Chintila (636-640) étaient ainsi pardonnées, dont sans doute celles de ses alliés. Deux canons vinrent également protéger les enfants du roi et garantir son épouse de tout remariage forcé en cas de veuvage.

En mai 688, le roi wisigoth Égica (687-702) s'adressa aussi au concile de Tolède pour exposer son propre cas de conscience. Alors qu'il n'était qu'un simple particulier, il avait juré à son prédécesseur, Erwig, de protéger ses enfants et de ne jamais leur nuire. Mais, depuis, il était devenu roi et s'était engagé à faire appliquer la justice dans son royaume. Dès lors, s'il découvrait que les enfants de feu le roi Erwig détenaient des biens injustement acquis, Égica devait-il les gracier en raison de son premier serment ? Ou au contraire les punir en raison du second ?²⁴ Le concile de Tolède XV (588) autorisa le roi à faire une lecture assez libre de son serment initial, de façon à ne pas brider le ministère royal dans son action de justice.

Foi et fidélité : le concile face à ses contradictions (692-711)

Les conciles des années 690 se concentrèrent une fois encore sur la *fides* qui devait unir le roi et ses sujets. Le contexte était à nouveau

dramatique : en 692, le métropolitain de Tolède, Sisebert, avait lancé une rébellion contre le roi Égica avec le soutien de nombreux aristocrates. Après avoir écrasé les rebelles, Égica réunit le concile de Tolède XVI (693) pour châtier tous ceux qui furent jugés responsables des malheurs frappant le royaume, à savoir les juifs (canon 1), les idolâtres (c. 2), les sodomites (c. 3), les suicidaires (c. 4), l'évêque Sisebert et ses alliés (c. 9) et les hommes ne respectant pas leur serment envers le roi (c. 10). Apostats, grands pécheurs et usurpateurs se voyaient désormais totalement confondus au sein d'une même catégorie théologique, celle des *infidèles*, monstres civils et religieux appelés à une élimination rapide.

La réunion de Tolède XVII, dernier des conciles wisigothiques dont les actes ont été conservés, fut convoquée le 9 novembre 694. Elle constitue l'aboutissement tragique d'un processus de crispation des élites wisigothiques autour d'une *fides* à l'extension sans cesse étendue. Dans son discours inaugural, le roi Égica présenta aux évêques une série d'accusations contre la communauté hébraïque : en Espagne, les juifs convertis avaient failli en masse à leur serment baptismal en revenant aux pratiques judaïques ; à l'étranger, ils s'étaient soulevés contre leurs dirigeants chrétiens ; pire encore, les juifs d'ici avaient comploté avec des juifs d'outre-mer contre les intérêts du royaume. Égica affirmait avoir des preuves de tous ces crimes ; il remettait le jugement au libre choix du concile²⁵. Après avoir délibéré d'affaires secondaires, les évêques de Tolède XVIII demandèrent des prières pour le roi et la patrie, puis prononcèrent leur sentence. Elle fut terrible. Tous les juifs espagnols, sans distinction entre convertis ou non, furent condamnés à être réduits en esclavage perpétuel. Ils devaient être remis à des maîtres chrétiens qui leur interdiraient scrupuleusement toute pratique liée au judaïsme ; dispersés à travers l'Espagne, ils n'auraient plus la possibilité de maintenir de lien communautaire. À l'avenir, les enfants des juifs devaient être enlevés à leurs parents dès l'âge de sept ans pour être remis à des chrétiens éprouvés pour être rééduqués ; plus tard, ils devraient se marier chrétiennement, et avec des chrétiens. Quant aux biens des juifs, ils devaient être remis au Trésor royal qui en distribuerait une partie aux anciens esclaves des juifs, libérés pour l'occasion et sommés de s'acquitter des redevances de la communauté disparue²⁶.

Bruno
Dumézil

Conclusion

L'Espagne wisigothique ne fut sans doute pas la seule à connaître une relation forte entre la monarchie et le corps épiscopal. À Byzance et dans le monde franc, le souverain convoquait aussi les conciles majeurs ; bien souvent, le prince en définissait l'ordre du jour et tentait d'influer sur les décisions. Rares furent pourtant les États du haut Moyen Âge où le mouvement conciliaire noua un lien aussi fort avec la monarchie : le concile de Tolède légitimait et nommait le roi qui en retour désignait les principaux acteurs du concile et validait les canons.

Sans doute la documentation espagnole, très lacunaire après les années 630, nous dissimule-t-elle une partie du réel : tous les évêques n'adhéraient pas forcément aux décisions conciliaires ; et, probablement, tous ne les appliquaient pas dans leur pleine sévérité, ce que les assemblées tolédanes remarquèrent et réprouvèrent à l'occasion. On sait que certains évêques wisigoths s'opposèrent courageusement à la persécution des juifs, au nom d'un droit canon antique qui ne tolérât pas de telles pratiques. Il n'en reste pas moins que le concile, qui constituait un *forum* intellectuel voire un contre-pouvoir chez les autres peuples d'Occident²⁷, alimenta chez les Wisigoths un emballement juridique autour d'une unité introuvable : devenu institution, le concile national crut pouvoir unifier totalement l'Église catholique, la monarchie tolédane et l'Espagne pensée comme *patria*²⁸, au prix d'une élimination des déviants, lesquels étaient d'autant plus nombreux qu'ils étaient justement créés par cette volonté d'unification totale.

Le résultat ne fut pas à la mesure des espérances. Miné par les divisions, déstabilisé par une ultime guerre civile, le royaume de Tolède s'effondra en quelques mois lors de l'invasion arabo-musulmane de 711. Les Espagnols qui parvinrent à s'enfuir s'installèrent dans le monde franc ; certains d'entre eux, tels Benoît d'Aniane et Théodulf d'Orléans, comptèrent parmi les meilleurs juristes du règne de Charlemagne.

Bruno Dumézil, né en 1976, historien spécialiste du haut Moyen Âge, est professeur d'histoire médiévale à Sorbonne Université. Dernière publication, Le baptême de Clovis : 24 décembre 505 ?, Paris, Gallimard, coll. « Les journées qui ont fait la France », 2019, 320 p.

27 Voir notamment G. I. HALFOND, *Archaeology of Frankish Church Councils, AD 511-768*, Leiden, Brill. 2010.

28 S. TEILLET, *Des Goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du V^e au VII^e siècle*, Paris, 1984.

La tradition conciliaire aux États-Unis

De Rome à Baltimore, et retour



Florian
Michel

Comment construire l'Église dans des terres de missions situées loin au-delà de l'océan atlantique, dans un État neuf, surgi de la décomposition de trois empires coloniaux et dont le corps social est pour l'essentiel hostile au catholicisme ? Les termes du problème indiquent la complexité de l'entreprise.

On estime que dans les années 1755-1760, pour les colonies qui deviendront les États-Unis, une quinzaine de prêtres desservent une quinzaine de milliers de fidèles, d'origine anglaise pour la plupart, répartis entre les missions du Maryland, de la Pennsylvanie et de New York. En 1773, la Compagnie de Jésus, qui offrait dans les colonies nord-américaines la première structuration ecclésiastique, est supprimée. En 1783, la reconnaissance de l'indépendance des États-Unis par l'Angleterre suspend le fragile lien hiérarchique qui existait entre le vicaire apostolique de Londres et les catholiques dispersés dans les colonies devenues États. Pendant la courte décennie que dure le processus révolutionnaire (1773-1783), il n'y a plus en conséquence ni évêque, ni ordinaire, ni ordre religieux dans la jeune nation.

Après la reconnaissance de l'Indépendance des États-Unis, on observe timidement les signes de la réimplantation de l'Église. En 1784, Pie VII désigne comme « préfet apostolique » le P. John Carroll, jésuite, originaire du Maryland, qui, en 1789, avec le consentement de Rome, est élu premier évêque des États-Unis. Son siège épiscopal est Baltimore. À l'échelle fédérale, la constitution de 1787, sans être favorable au catholicisme, le rend possible. Le désétablissement des Églises et la liberté religieuse sont adoptés dans le *Bill of Rights* de 1791, et notamment dans le 1^{er} amendement : « Le Congrès ne fera aucune loi qui touche l'établissement ou interdise le libre exercice d'une religion. » C'est dans ce moment de renaissance que « Baltimore » va devenir le lieu symbolique de la structuration du catholicisme aux États-Unis. Le « Synode de Baltimore » s'y réunit en 1791. Sept « conciles provinciaux » (1829-1849) puis trois « conciles pléniers » (1852-1884) se tiennent dans la cité du Maryland et sont,

au sens littéral et métaphorique, le creuset qui tout au long du XIX^e siècle permet l'émergence du catholicisme états-unien.

L'importance de ces synodes est cruciale « pour l'Église aux États-Unis dans la mesure où ces premiers conciles légiférèrent pour pratiquement tout le territoire de la République et fournirent en outre une norme pour les conciles provinciaux ultérieurs dans le pays.¹ » L'Église catholique des États-Unis est parfois désignée sous le nom de « l'Église des sept synodes². » De cette histoire méconnue et originale, par comparaison avec les pays de chrétienté apostolique, nous ne voudrions ici que retracer les grandes lignes, en comprendre les circonstances et interroger la position romaine quant à cette tradition conciliaire³. Que nous apprend la naissance du catholicisme américain quant à la synodalité ? L'on verra que les synodes de Baltimore sont un exemple éminent où la responsabilisation de l'Église locale ne s'est pas jouée au détriment du primat pétrinien, mais au contraire dans une heureuse et volontaire concorde de vues.

Baltimore colonial

Thème

Le point de départ de « Baltimore » est antérieur à la geste révolutionnaire. Entre la Pennsylvanie au nord et la Virginie au sud, se trouve le Maryland dont la principale ville est Baltimore. Avant de devenir l'un des treize États fondateurs de l'Union, le Maryland fut une « colonie de propriétaire », fondée en 1632 par une charte royale accordant territoire, autorité et pouvoir à la famille de Sir George Calvert (1580-1632), premier baron de Baltimore, du nom de l'une des propriétés familiales situées en Irlande. Ministre d'État, membre du Conseil privé, converti au catholicisme en 1625, George Calvert obtient de Charles I^{er}, en 1632, l'octroi d'une charte pour fonder une colonie située au nord de la Virginie, le long de la baie de la Chesapeake.

Cette colonie est baptisée Maryland officiellement en l'honneur de la reine Henriette-Marie, l'épouse de Charles I^{er}, et plus discrètement, en l'honneur de la Vierge Marie. La capitale de la colonie porte alors le toponyme de St Mary's. La colonie ne se développe au

1 William H. W. FANNING, « Provincial Councils of Baltimore », *Catholic Encyclopedia*, New York, 1907, 1913, vol. 2.

2 Régis LADOUS, « Les États-Unis », *Histoire du christianisme*, sous la direction de J.-M. Mayeur, Ch. et L. Pietri,

A. Vauchez, M. Venard, Desclée, volume 11, 1995, p. 880.

3 Lire pour un traitement précis de la question, Peter GUILDAY, *A History of the Councils of Baltimore (1791-1884)*, New York, The Macmillan Company, 1932.

XVII^e siècle qu'avec une extrême lenteur. Une paroisse, la plus ancienne des treize colonies, y est bâtie en 1640 par les Jésuites qui, au seuil du XVIII^e siècle, fondent également une mission au Nord-Est de la colonie.

Au moment de sa fondation, le Maryland est dans le paysage colonial anglais extrêmement singulier par son modèle politique et sa nature religieuse. C'est la première colonie dite « de propriété » en Amérique du Nord. Le Maryland *appartient* à la famille Calvert. Le chef de famille, « Lord Baltimore », nomme les gouverneurs parmi ses frères ou ses cousins, et retire de la colonie des richesses considérables jusqu'en 1776. George Calvert décède en fait l'année même de l'octroi de la charte royale. Il revient à son fils Cecilius (1605-1675), deuxième « Lord Baltimore », de l'organiser. Vassaux du roi d'Angleterre, les « Baltimore » doivent lui remettre symboliquement deux flèches par an, avec l'octroi, en contrepartie de cet hommage, de tous les droits de propriétaires.

La deuxième singularité de la colonie tient au catholicisme de ses propriétaires. Le P. Andrew White (1579-1656), jésuite anglais connu sous le nom d'« apôtre du Maryland », arrivé dans l'un des premiers navires, observe très tôt l'inquiétude suscitée par la présence de catholiques anglais, pourtant fidèles à la Couronne, dans le voisinage des anglicans de Virginie. Sur fond de guerre civile en Angleterre, questions religieuses et ambitions coloniales se conjuguent en 1644-1645 pour donner lieu à une guerre entre les deux colonies. Alors qu'en métropole les Puritains prennent le contrôle du Parlement, la Virginie reste fidèle au roi et chasse de son territoire les Puritains qui s'installent dans le Maryland voisin. En 1645, la capitale St Mary's est prise ; la province est pillée ; les Puritains renvoient le P. Andrew White enchaîné à Londres et emprisonnent certains notables de la communauté catholique. Ce temps de trouble conduit à la tentative d'adoption en 1649 de l'un des premiers édits de tolérance des colonies anglaises, l'*Act concerning religion*. La famille Calvert, renonçant alors à son projet de colonie catholique, envisage d'abriter au Maryland toutes les minorités religieuses, y compris les catholiques, victimes de la double intransigeance, anglicane en Virginie, et puritaine plus au nord et à Londres. Cette loi de tolérance ne permet pas cependant d'éviter ce qui prend bientôt l'allure d'une nouvelle guerre civile : les comtés du Nord, aux mains des Puritains, se battent contre ceux du Sud demeurés fidèles aux Calvert qui, en 1655, perdent la bataille sur le terrain mais qui sont soutenus depuis Londres. L'équilibre colonial est très précaire.

Florian
Michel

À la fin du XVII^e siècle, une succession de coups politiques permet de réduire l'influence du catholicisme au Maryland. Les catholiques migrent, pour nombre d'entre eux, vers le New Jersey et la Pennsylvanie voisine où les Quakers sont plus tolérants. En 1702, sur le modèle des colonies du Sud, l'Église d'Angleterre est officiellement « établie » au Maryland. En 1704, l'assemblée du Maryland adopte une loi pour « prévenir la croissance du papisme ». En 1708, les 3 000 catholiques du Maryland, à St Mary's pour l'essentiel et à la frontière de la Pennsylvanie, représentent moins de 10 % de la population de la colonie. En 1712, le quatrième Lord Baltimore se convertit à l'anglicanisme. Le Maryland devient dès lors une colonie anglicane comme les autres, où les « papistes » sont tenus culturellement et politiquement pour des marginaux.

La greffe du catholicisme anglais dans les colonies n'a pas pris mais a contribué à poser la question de la liberté religieuse. Il demeure alors au fond ce qu'il n'avait jamais tout à fait cessé d'être : la religion de la minorité, et celle de l'ennemi français et espagnol.

Malgré cet échec, le fait le plus notable est que « Baltimore » reste historiquement ou, plus exactement, redevient, à la fin du XVIII^e le cœur du catholicisme états-unien.

Le Synode de Baltimore (1791)

Né dans le Maryland, fils d'un riche marchand irlandais, uni à l'une des familles les plus distinguées de la colonie, Mgr John Carroll (1736-1815) est en tant que premier évêque américain la figure fondatrice du catholicisme états-unien. Formé à l'école jésuite de Bohemia Manor, dans le nord du Maryland, il est envoyé en 1748 en France, au collège des Jésuites anglais de Saint-Omer, où la *gentry* catholique de la colonie avait coutume d'éduquer ses enfants. Il entre ensuite au noviciat jésuite, étudie en Belgique où il est ordonné prêtre en 1761. Il découvre l'Europe. Il prononce ses vœux définitifs au sein de la Compagnie de Jésus en 1771. En 1773, au seuil du processus révolutionnaire américain, alors que la Compagnie est supprimée par Clément XIV, John Carroll retourne dans son Maryland natal où il fonde une paroisse sur les terres familiales et devient le pasteur d'un modeste troupeau de fidèles.

Son cousin, Charles Carroll of Carrollton, riche planteur, élu à l'Assemblée coloniale puis au jeune Congrès des États-Unis, appartient au milieu « patriote ». Il est le seul signataire catholique, parmi

cinquante-six, de la Déclaration d'Indépendance du 4 juillet 1776. Par l'entremise de son cousin, passé dans l'histoire pour être le « premier citoyen » du Maryland, John Carroll rencontre Benjamin Franklin et accompagne l'Armée continentale dans sa vaine tentative d'invasion du Québec.

En 1782, John Carroll propose l'institution d'un « chapitre général du clergé » qui sans évêque se réunit à trois reprises pour examiner les droits liés aux propriétés anciennement jésuites. La « juridiction de Londres » sur les colonies devenues États prend fin en 1783⁴. En novembre 1784, Carroll est alors nommé « préfet apostolique » par la Propagande, et après bien des hésitations de la part de prêtres qui ne souhaitaient pas le développement d'une juridiction ordinaire, Carroll sollicite de Rome, en 1786, l'érection de Baltimore en diocèse et l'élection d'un futur évêque.

Au moment de la reconnaissance internationale des États-Unis, en 1783, le sort de l'Église catholique y est très incertain. Les États-Unis, du point de vue ecclésiastique, seront-ils exclusivement une terre de mission dirigée par la congrégation romaine *De Propaganda Fide* ? Un clergé catholique patriote parviendra-t-il à subsister dans la nouvelle République ? Charles Henry Wharton, un ancien jésuite passé à l'Église épiscopale, explique alors que l'Église catholique est l'ennemie des libertés si chèrement acquises par le peuple américain. John Carroll, alors tout juste nommé par Rome « supérieur des missions » aux États-Unis, répond, en sens contraire, dans sa fameuse *Address to the Roman Catholics of the United States of America* (1784), que les États-Unis doivent devenir le lieu d'une tolérance effective entre les diverses dénominations religieuses et que le catholicisme a toute sa place dans la jeune nation. Il plaide alors pour une liturgie en langue vernaculaire ; ne reconnaît à la papauté que des pouvoirs spirituels, et non temporels ; s'oppose – dans la lignée d'un Thomas Jefferson – au maintien de « l'établissement » de l'anglicanisme au Maryland, au nom d'une égalité des droits pour les catholiques et les autres dénominations. John Carroll doit en outre intervenir à New York et à Philadelphie où, en lien avec la croissance des flux migratoires, des tensions très vives apparaissent dans les paroisses nouvellement créées. Mgr Carroll ne ménage pas ses efforts pour l'instruction de ses fidèles : sa statue trône sur le campus du collège jésuite de Georgetown, fondé en 1784, alors situé dans le Maryland et désormais dans le District of Columbia.

Florian
Michel

4 Peter GUILDAY, *op. cit.*, p. 37-49.

En 1789, avec l'accord de Rome, la ville de Baltimore est désignée pour être le siège épiscopal d'un évêque « élu ». Le choix presque unanime du clergé se porte alors sur John Carroll, ordonné évêque en Angleterre le 15 août 1790. En 1791, on observe l'arrivée des premiers sulpiciens français qui, à l'invitation de Mgr Carroll et dans le contexte anticlérical de la Révolution française, fondent le premier séminaire des États-Unis, à Baltimore, sous le patronage de Sainte Marie. L'historiographie souligne volontiers le rôle de Mgr Carroll dans la fondation de l'Église. « Pendant presque 20 ans (1790-1810), Mgr Carroll dut diriger pratiquement seul toute l'Église aux États-Unis⁵ ». Pendant presque 40 ans (1791-1829), « l'Église aux États-Unis fut guidée par la législation conciliaire du Synode de Mgr Carroll⁶ ».

En novembre 1791, Mgr Carroll organise en effet le « Synode de Baltimore », le premier synode national, qui devient la « pierre d'angle » et la « *magna charta* de toute la législation ecclésiastique » aux États-Unis pendant plus d'un siècle⁷. Il s'agit concrètement d'un synode diocésain qui dure trois jours, rassemblant 22 prêtres venus du Maryland, de Pennsylvanie et de Boston, et dont la tâche est immense. On note alors 7 prêtres absents, notamment les missionnaires du Kentucky. Des statuts, au nombre de 24, sont adoptés et sont – pour l'essentiel – approuvés par la Congrégation de la Propagande en 1794. Ils seront ensuite repris dans les décrets du premier concile provincial de Baltimore (1829). Ces statuts concernent tout à la fois l'administration des sacrements, la validité des baptêmes conférés, la tenue des registres paroissiaux, la continuité épiscopale à Baltimore, la discipline ecclésiastique, la liturgie, la langue liturgique, les mariages mixtes, les prières pour les autorités civiles, le catéchisme, la formation d'un clergé local, l'indifférence religieuse après la Révolution américaine, etc. En 1792, une première « lettre pastorale » adressée à l'Église américaine est rédigée par Mgr Carroll. Les formules protocolaires initiales en sont extrêmement significatives : « Jean, par la permission divine et avec l'approbation du Saint-Siège, évêque de Baltimore : à mes frères bien aimés, les membres de l'Église catholique dans le diocèse, salut et bénédiction, grâce et paix pour vous de Dieu notre Père et de notre Seigneur Jésus Christ⁸ ».

5 *Id.*, p. 60-61.

6 *Id.*, p. 72.

7 *Id.*, p. 62.

8 Mgr John CARROLL, « Lettre pastorale », en date du 28 mai 1792, voir

The National Pastorals of the American Hierarchy, edited by Rev. Peter Guilday, and published by the National Catholic Welfare Council, 1923.

En 1790-1791, l'évêché de Baltimore recouvre alors l'intégralité du territoire des jeunes États-Unis. Fort des décisions du synode, les premières tâches de Mgr Carroll sont naturellement pastorales, pour la bonne administration des sacrements dans la nouvelle République. Mgr Carroll lance en 1806 la construction de la première cathédrale des États-Unis, achevée en 1821. Dans les paroisses, Mgr Carroll met par ailleurs en place le système dit des « *trustees* », sorte de patronat laïc, qui permet aux laïcs de jouer un rôle dans la gouvernance et l'économie de l'Église. Il défend les principes de la liberté religieuse, de la séparation des Églises et de l'État, d'une relative autonomie de l'Église catholique aux États-Unis, non par rapport au pape, mais par rapport aux congrégations romaines. En cela, il est fidèle à la « tradition du Maryland » où le catholicisme a tenu dans la durée grâce à l'engagement des grandes familles ; il contribue, plus que quiconque dans la période, à l'acceptation du catholicisme sur la scène publique, et encourage les fidèles à ne pas être mus « par les peurs chimériques de l'innovation ».

En avril 1808, le siège de Baltimore, la « métropole du catholicisme américain », est élevé au rang d'archevêché par Pie VII, avec quatre nouveaux diocèses suffragants : New York, Boston, Philadelphie et Bardstown, dans le Kentucky. La province de Baltimore continue de recouvrir l'intégralité du territoire des États-Unis. Trois des nouveaux évêques sont consacrés à Baltimore entre octobre et novembre 1810 – le quatrième, celui de New York, est ordonné à Rome, mourant cependant avant de rejoindre sa cité.

Florian
Michel

L'archevêque de Baltimore, soutenu par son coadjuteur, Leonard Neale, et trois de ses suffragants se réunissent fin 1810 pendant deux semaines pour ce qui est entré dans l'histoire sous le simple nom de « rencontre des évêques américains de 1810 ». Au sens strict, ce n'est pas un concile provincial. Mais les résolutions prises par l'archevêque, les trois évêques et le coadjuteur de la province sont cependant majeures et ont force de loi. Il est prévu de rassembler formellement un premier concile provincial en 1812. Le Saint-Siège est averti que les synodes diocésains annuels – tels que les prévoit le concile de Trente – sont impossibles à organiser sur le plan pratique aux États-Unis. Les évêques suggèrent « humblement et respectueusement » au Saint-Siège que les futures nominations épiscopales pour les États-Unis soient décidées par la hiérarchie américaine⁹. Il est également rappelé que les sacrements – baptême, pénitence, consécration – doivent être célébrés en latin et que le texte de la Bible de Douai

9 Peter GUILDAY, *op. cit.*, p. 75.

doit être employé pour les lectures. Cette rencontre de 1810 ne débouche ni sur une « lettre pastorale », ni sur des statuts formellement adoptés et reconnus par Rome.

Pendant les vingt-cinq ans de l'épiscopat, puis de l'archiépiscopat de Mgr Carroll (1790-1815), le synode de novembre 1791 est donc la seule rencontre *formelle* du clergé assemblé. Avec ce synode, l'historiographie souligne combien John Carroll a posé « avec sagesse » les « fondations de la maison de Dieu » aux États-Unis¹⁰.

Les sept conciles provinciaux de Baltimore (1829-1849)

Une série d'événements – la guerre de 1812 entre les États-Unis et la Grande Bretagne, la mort de Mgr John Carroll en 1815, celle de son successeur, Mgr Leonard Neale, en 1817, l'élection de Mgr Ambroise Maréchal, le troisième archevêque de Baltimore (1817-1828), guère enclin à laisser aux évêques d'origine irlandaise la moindre fenêtre d'expression – explique qu'il faille attendre le mois d'octobre 1829, pendant deux semaines, pour que le premier concile provincial soit enfin officiellement convoqué.

Thème

Ce premier concile se réunit sous la conduite de l'archevêque de Baltimore, Mgr James Whitfield, et rassemble Benedict-Joseph Flaget, évêque de Bardstown ; John England, évêque de Charleston ; Edward Fenwick, évêque de Cincinnati ; Joseph Rosati, évêque de Saint-Louis et administrateur de La Nouvelle Orléans ; Benedict-Joseph Fenwick, évêque de Boston ; le R.P. William Matthews, administrateur de Philadelphie, en remplacement de Mgr Henry Conwell. Dans l'introduction de la lettre pastorale, publiée après le concile, il est annoncé que le fruit des délibérations a été transmis à Rome pour examen et approbation « *in order that we might not in any way swerve from that unity which has been established by the Great Pastor of our souls, who collected his faithful children into one flock, under one shepherd*¹¹ ».

Désormais, la fréquence des conciles provinciaux de Baltimore respecte les décrets du concile de Trente : tous les trois ans, tous les évêques de la province sont rassemblés en concile, sous la présidence de l'archevêque de Baltimore. Sept conciles dits « provinciaux » se déroulent jusqu'en 1849.

10 *Id.*, p. 71.

11 « afin que nous ne nous écartions en aucune façon de l'unité établie par le

Grand Pasteur de nos âmes, qui a rassemblé ses enfants fidèles en un seul troupeau, sous un seul berger ».

La province ecclésiastique de Baltimore couvre encore l'étendue du territoire des États-Unis, jusqu'en 1846-1847, date de la création des provinces archiépiscopales d'Oregon-City dans l'Oregon, et de Saint-Louis dans le Missouri. Dès lors, les conciles, qui sont dits provinciaux, sont dans les faits nationaux et pléniers jusqu'à la création de ces deux archidiocèses. Outre l'archevêque, le concile provincial rassemble en 1829 une poignée d'évêques et l'administrateur apostolique de Philadelphie. Au deuxième concile provincial de 1833, ils sont dix, archevêque inclus. Au cinquième concile provincial de 1843, ils sont 17, en incluant le vicaire apostolique de la République du Texas non encore officiellement annexée... Le septième et dernier « concile provincial » de 1849 revêt un format étrange : outre l'archevêque de Baltimore, celui de Saint-Louis est présent, auxquels s'ajoutent 23 évêques. Sans être « provincial » *stricto sensu*, il n'est pas non plus plénier, puisque ni l'archevêque d'Oregon-City, ni ses suffragants ne sont présents. En 1849, les Pères conciliaires demandent en conséquence au pape l'autorisation de convoquer dans un futur proche un concile plénier à Baltimore. Après 1849, la tradition des conciles provinciaux de Baltimore se poursuit, mais désormais leurs enjeux sont de moindre portée, puisque le lieu principal de régulation du catholicisme états-unien devient le concile plénier. En 1855, après une série de recomposition de la géographie ecclésiastique, au huitième concile provincial de Baltimore, il n'y a plus ainsi désormais que l'archevêque et ses sept évêques suffragants.

Florian
Michel

Il n'est guère possible d'entrer dans le détail de chacun de ces sept conciles fondateurs de l'Église des États-Unis. Outre la régularité des conciles et la croissance régulière du nombre d'évêques présents pour répondre aux besoins pastoraux et au déplacement de la population vers l'ouest, les décisions adoptées par les Pères conciliaires et validées par la Propagande sont frappantes. Elles concernent l'intégralité de la vie ecclésiale : la prédication, les traductions de la Bible, les sacrements, la liturgie, le Rituel, le droit canon, la juridiction des évêques, les limites des diocèses, les vocations sacerdotales, le jeûne, l'abstinence, l'immigration, l'esclavage, l'éducation primaire, secondaire et supérieure, les missions amérindiennes, les sociétés secrètes, les propriétés de l'Église, etc. Les décrets conciliaires sont toujours adressés au pape, puis examinés par la Congrégation de la Propagande et *in fine* promulgués par le Concile. Les historiens des conciles notent ainsi volontiers que le résultat des conciles fut « un renforcement des liens avec Rome et une plus grande uniformité de pratiques entre les divers diocèses américains. »

Les trois conciles pléniers de Baltimore

Le premier concile plénier se tient en mai 1852. Sous la présidence de l'archevêque de Baltimore, nommé pour la circonstance délégué apostolique, il rassemble 6 archevêques métropolitains et 27 évêques. Une série de 25 décrets sont approuvés. L'un d'entre eux, le deuxième, prévoit que l'ensemble des dispositions législatives adoptées par les sept conciles provinciaux de Baltimore soit étendu à l'ensemble des archidiocèses et diocèses des États-Unis. Au fond, se pose en effet, pour le droit canonique et pour les Pères conciliaires, un problème analogue à la loi civile pour les législateurs : il s'agit peu à peu d'intégrer les larges espaces du continent dans le cadre de la loi. Les décrets du Concile sont approuvés par Rome en à peine quelques mois, dès septembre 1852. Mais par une lettre du cardinal-préfet de la Propagande, il était demandé à l'archevêque de Baltimore de ne pas multiplier les demandes d'exception par rapport à la loi générale de l'Église – sur les jeûnes, les jours de fête, les baptêmes des adultes –, de peur que l'Église aux États-Unis ne finisse par apparaître comme une Église nationale.

Thème

Le deuxième concile plénier se tient du 7 au 20 octobre 1866, dans le but exprimé de montrer la forte unité de l'Église après la guerre civile. Le concile rassemble sept archevêques, trente-neuf suffragants et trois abbés, avec la présence de 120 théologiens. On souligne la présence parmi les auditeurs du Président Andrew Johnson lors de la dernière session. Les enjeux de ce concile plénier sont multiples : le soin pastoral des esclaves libérés, le choix des évêques aux États-Unis, la construction des séminaires, et, nouveauté à souligner, les erreurs et hérésies du temps, ce qui donna lieu à la définition de ce que l'on a appelé le « syllabus de Baltimore¹² », et surtout, le rappel de l'obligation de construire une école dans chaque paroisse dans un délai de deux ans.

La lettre adressée, selon la coutume, au pape régnant, Pie IX, est souvent citée pour montrer qu'avant le premier concile du Vatican (1869-1870) on trouve des affirmations de l'infailibilité pontificale. L'on souligne également qu'à Vatican I des évêques américains sont présents pour la première fois à un concile œcuménique et qu'ils arrivent avec une solide expérience de la conciliarité, au contraire d'une bonne partie de leurs confrères évêques européens.

12 James HENNESEY, « The Baltimore Council of 1866: An American Syllabus »,

Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia, 1965, vol. 76, n°3, p. 157-173.

Le troisième et dernier concile plénier a lieu du 9 novembre au 7 décembre 1884, sous la présidence du cardinal-archevêque de Baltimore, Mgr James Gibbons nommé également, selon la coutume, délégué apostolique par Léon XIII. Le Concile se tient en présence de 14 archevêques, 60 évêques des États-Unis, 5 évêques visiteurs, du Canada et du Japon, un préfet apostolique, 7 abbés, 11 « Monsignors », 18 vicaires généraux, 23 supérieurs d'ordres religieux, 12 recteurs de séminaires, pas moins de 90 théologiens et de très nombreux clercs venus de tous les États-Unis¹³. Ce sont quelques 300 clercs qui se réunissent pendant un mois. Les « citoyens », i.e. les laïcs, accueillent les Pères conciliaires dans la ville de Baltimore ; ils en sont très vivement remerciés à diverses reprises ; ils assistent aux nombreux offices. Une grande réception à l'Opéra est organisée par les « citoyens de Baltimore » avec entre 700 et 800 personnes présentes, dont les autorités civiles¹⁴.

Le concile a été préparé par une série de réunions préliminaires, tenues à Rome en novembre-décembre 1883, qui avaient permis la rédaction de *schemata*¹⁵. Les comptes-rendus du concile donnent tous les détails des processions, messes pontificales, vêpres solennelles, allocutions, sessions de travail, etc. Les prédications sont pour l'essentiel en anglais, mais aussi en allemand¹⁶. À l'arrière-plan, l'intendance quasi-parlementaire et très cléricale est lourde. Il y a – il faut bien le dire – une forme de pompe conciliaire, un esprit de sérieux, un « décorum ». La clôture du concile en porte les traces : signature solennelle des décrets, appel officiel des membres présents, acclamations, échange du baiser de la paix, *Te Deum* chanté, bénédiction pontificale transmise par le délégué apostolique, procession solennelle, etc.¹⁷

Florian
Michel

L'archevêque de Saint-Louis, doyen de l'assemblée, prononce l'ultime discours pour remercier le délégué apostolique, en des analogies très séculières :

I have witnessed the proceedings of the greatest deliberative bodies in the world ; I have listened to debates in the House of Commons, the French Chambers and both Houses of Congress ; I have attended provincial, national and ecumenical councils but never did I witness more order or decorum, more earnest debates joined with unfailing courtesy ; never did

13 *The Memorial Volume. A History of the Third Plenary Council of Baltimore, 1885*, Baltimore, p. 46.

14 *The Memorial Volume*, op. cit., p. 52-64.

15 Peter GUILDAY, op. cit., p. 224.

16 *The Memorial Volume*, op. cit., p. 49.

17 *Id.*, p. 50.

*I witness a more hearty acquiescence in the voice of the majority than in the third Plenary Council of Baltimore*¹⁸.

Dans l'immédiat, les comptes-rendus précisent bien que « ce que les décrets du Concile contiennent n'a pas été publié sous une forme officielle tant qu'ils n'ont pas reçu l'approbation des congrégations romaines et du Saint-Père¹⁹ ». Le Concile reçoit et accepte officiellement les décrets du Premier concile de Vatican. La décision est alors prise de créer la *Catholic University of America* à Washington DC, et de lancer les causes de canonisation des premiers martyrs jésuites et celle de Kateri Tekakwita. L'obligation stricte du développement des écoles paroissiales est rappelée. Les missions auprès des Afro-américains et des Amérindiens sont renforcées. Une commission est mandatée pour rédiger le « catéchisme de Baltimore » qui a été pendant des décennies le catéchisme de l'Amérique.

Une lettre pastorale adressée au clergé et aux laïcs est, selon la coutume, publiée sous la signature de Mgr Gibbons, « archevêque de Baltimore par la grâce de Dieu et la faveur du Saint-Siège ». La lettre pastorale commence par évoquer la « sollicitude paternelle » de Léon XIII. Un volume, avec les prédications et les documents, a également été édité en 1885. Il s'ouvre sur le portrait de Léon XIII, et l'on y trouve quelques pages d'une romanité remarquable où s'expriment tout à la fois l'universalité, le sens de l'égalité, le souci de l'unité en Église, ainsi que les vertus du modèle américain.

O unconquerable Church of Rome ! Church of all lands and all races, of all centuries and all seasons, with the same unvarying faith, the same priesthood, the same sacrifice, the same sacraments for the king and the peasant, the most learned philosopher and the most unlettered of men, for the Croesus and the Lazarus ; what Church but thou could have a mission for this land of ours, where Providence has gathered men of every race and tongue, and shown the very helplessness of schism and error by their utter incapacity to mould men into one homogeneous Christian body, instinct with faith, hope, and life that is in charity ? This

18 *Id.*, p.66. « J'ai été témoin des travaux des plus grands organes délibérants du monde ; j'ai écouté les débats de la Chambre des Communes, des Chambres françaises et des deux Chambres du Congrès ; j'ai assisté à des conciles provinciaux, nationaux et œcuméniques, mais jamais je n'ai

été témoin de plus d'ordre ou de décorum, de débats plus sérieux joints à une courtoisie sans faille ; jamais je n'ai été témoin d'un acquiescement plus chaleureux à la voix de la majorité que lors du troisième Concile plénier de Baltimore. »

19 *Id.*, p. 50.

*dost thou accomplish, O Catholic Church of America, and it is wonderful in our eyes*²⁰.

Memento Baltimore ... et Rome

Le concile plénier est une réalité ecclésiologique interdite en France au XIX^e siècle²¹. On y a vu, à Paris, le spectre d'un « concile national », et à Rome, la possible résurgence de perspectives néo-gallicanes. Pour le monde anglo-saxon, il apparaît en sens contraire comme une institution cléricale au fondement de la vie ecclésiale, comme la pierre de touche de la croissance et de la régulation de l'Église et comme une source du droit canonique non seulement pour le XIX^e siècle américain, mais également au-delà, puisque le Code de droit canon de 1918 intègre une part de la législation adoptée par les conciles de Baltimore, de 1791 à 1884²².

Le rôle fondateur de ces synodes, conciles provinciaux et conciles pléniers est à mettre en relation avec un ensemble de facteurs propres au catholicisme états-unien : la table presque rase du catholicisme anglais au moment de la Révolution, le contexte révolutionnaire, la distance géographique entre Rome et Baltimore, la croissance très forte du catholicisme états-unien, la culture politique de la jeune République. Ces conciles sont en ce sens une réponse pragmatique à une situation spécifique, en même temps que le renouvellement d'une tradition tombée en désuétude dans le « vieux monde » et revivifiée en Amérique du Nord.

Florian
Michel

La tradition conciliaire de Baltimore a-t-elle laissé des traces durables dans l'histoire du catholicisme américain et plus largement anglo-saxon ? A-t-elle inspiré d'autres pays, à commencer par le Canada et la France ? Est-ce seulement aujourd'hui un lieu de mémoire pour les

20 « The Catholic Church in the United States », *The Memorial Volume. A History of the Third Plenary Council of Baltimore*, 1885, Baltimore, p. 28. « O invincible Église de Rome ! Église de tous les pays et de toutes les races, de tous les siècles et de toutes les saisons, avec la même foi invariable, le même sacerdoce, le même sacrifice, les mêmes sacrements pour le roi et pour le paysan, pour le philosophe le plus savant et pour l'homme le moins instruit, pour le Crésus et pour le Lazare... ; quelle autre Église que la tienne pouvait avoir une mission pour notre pays où la Providence a rassemblé des hommes de toutes races

et de toutes langues, et montré l'impuissance même du schisme et de l'erreur par leur incapacité totale à former les hommes en un seul corps chrétien homogène, animé de la foi, de l'espérance et de la vie dans la charité ? C'est ce que tu as accompli, ô Église catholique d'Amérique, et c'est merveilleux à nos yeux. »

21 Séverine BLENNER-MICHEL, « Les conciles provinciaux français face au rétablissement de la liturgie romaine (1849-1853) », in Bruno Dumons, Vincent Petit, Christian Sorrel, *Liturgie et société, Gouverner et réformer l'Église, XIX^e-XX^e siècle*, PUR, 2016.

22 Peter GUILDAY, *op. cit.*, p. 253.

historiens et les clercs cultivés ? Il importe aujourd'hui de souligner ce qui allait sans doute sans le dire au XIX^e siècle : la tradition conciliaire de Baltimore n'est jamais entrée en conflit avec Rome. Ses statuts, ses décrets, ses lettres pastorales ont eu un développement homogène par rapport au magistère romain. Il y eut certes des requêtes prudentes adressées à Rome au sujet de points très sensibles, sur les nominations épiscopales par exemple. Quinze ans après le dernier concile plénier, il y eut également des condamnations doctrinales, avec notamment la controverse dite de l'américanisme (Léon XIII, *Testem Benevolentiae*, 1899). Mais il ne faut pas opposer de manière manichéenne le « local » et le « romain ». La notion même de concile, provincial ou plénier, est inintelligible dans le contexte américain sans une allégeance envers le Saint-Siège. Pas de « Baltimore » sans « Rome » et, de manière réciproque, pas de « Rome » aux États-Unis sans « Baltimore ». La construction *nationale* de l'Église états-unienne s'accompagne, dans le même temps, de son insertion *romaine*, de sa reconnaissance par Rome et de sa romanisation durable. Au seuil du XX^e siècle, Léon XIII soulignait en ce sens la concordance entre « les exhortations du Siège Apostolique et les prescriptions du Concile de Baltimore » (*In Amplissimo*, 1902). Il faut attendre Pie X (*Sapienti Consilio*, 1908) pour que les États-Unis, échappant à la juridiction de la Propagande, entrent, en un sens, dans la voie commune.

Thème

Florian Michel, marié, père de quatre enfants, maître de conférences en histoire contemporaine à l'Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, directeur du Centre Pierre Mendès France, vice-président du Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain, auteur de plusieurs ouvrages, dont La pensée catholique en Amérique du Nord (DDB, 2010) ; Traduire la liturgie. Essai d'histoire (CLD, 2013) ; Diplomatie et religion (Publications de la Sorbonne, 2016) ; La chapelle vide. Entre sécularisation et laïcité impérative, itinéraire historien (CLD 2017) ; Étienne Gilson. Une biographie intellectuelle et politique (Vrin, 2018).

Le concile Vatican II et les synodes post-conciliaires

Origines – crises – attentes



Walter
Kasper

Lorsque, au cours du cinquantième anniversaire de l'institution du synode des évêques (17 octobre 2015), le pape François présenta le chemin qu'il voyait pour l'Église du troisième millénaire et désigna la *synodalité* comme vocation et mission de l'Église, beaucoup y virent une déclaration tout à fait révolutionnaire¹. En réalité, le renouvellement des synodes est la réforme la plus conservatrice que l'on puisse imaginer. Depuis le II^e siècle, les synodes (ou conciles – pendant longtemps, les deux termes n'ont pas été distingués) font partie de la vie de l'Église. Ils ont toujours été d'une importance capitale, en particulier aux moments-clés de l'histoire de l'Église².

1. Le chemin long et hésitant de la préparation

Le premier concile général de Nicée (325) avait déjà demandé à l'époque qu'un synode ait lieu deux fois par an³. Après la crise de la Réforme, le concile de Trente (1545-1563) renoua avec la tradition ancienne des synodes provinciaux et diocésains réguliers⁴. À Milan, Charles Borromée, modèle de l'évêque réformateur post-tridentin, s'attela à cette tâche avec beaucoup de zèle. Dans l'ensemble, les consignes de Trente ont eu cependant un écho limité⁵. À Constance, le plus grand diocèse au-delà des Alpes, seuls deux synodes eurent lieu entre le XVI^e et le XVIII^e siècle (en 1567 et en 1609) ; à Vienne, de la fondation du diocèse en 1469 au concile Vatican II, un seul.

La directive du concile de Trente trouva dans l'Église missionnaire de l'époque et dans les jeunes Églises une terre autrement plus fertile que dans la vieille Europe. Le développement de l'Église catholique

1 *L'Osservatore Romano*, 19.09.2018, pp. 4-6. Voir sur ce point A. R. BATLOGG, *Der evangelische Papst*, Munich, 2018, p. 126-156.

2 H. J. SIEBEN a mené d'importantes recherches à ce sujet, résumées dans : *Kleines Lexikon zur Geschichte der Konzils-idee*, Paderborn, 2018. Voir la bibliographie en fin d'article.

3 Canon 5 (COD 7).

4 *Decretum de reformatione sessio XXIV*, can. 2 (COD 737).

5 H.J. SIEBEN, *Die katholische Konzils-idee von der Reformation bis zur Aufklärung*, Paderborn, 1988 ; K. MAIER, « "Unter bischöflicher Autorität", Zur Bedeutung des Synodalwesens in der Reichskirche in der frühen Neuzeit », *Autorität und Synodalität*, p. 127-145.

aux États-Unis à la suite de la déclaration d'indépendance américaine de 1776 est impensable sans les synodes provinciaux, réguliers depuis 1829, et les trois synodes généraux (1852, 1866, 1884)⁶. À cette époque, d'importants synodes nationaux eurent également lieu dans de nombreux pays de mission et dans de jeunes Églises : en Inde (1844), en Afrique (1901 et 1906), au Japon et en Corée (1931)⁷.

L'Europe (notamment l'Espagne et la France) avait une longue et ancienne tradition de conciles nationaux. À l'époque moderne, le vieil antagonisme entre l'idée de primauté et celle de concile ressurgit lors des conflits avec le gallicanisme et le système épiscopal. Rome se montra donc méfiante vis-à-vis des conciles nationaux et s'y opposa. Lorsque le synode de Pistoia (1786), en se référant aux articles gallicans de 1682, émit l'idée d'un concile national, Rome se hâta de l'en dissuader⁸.

Après l'effondrement de l'Église d'Empire à la suite des guerres napoléoniennes, la demande de synodes se fit de nouveau entendre dans les initiatives de réforme de J. B. Hirscher, J. S. Drey, F. A. Staudenmaier, et I. H. Wessenberg. Elle se répéta à l'occasion de la révolution bourgeoise de 1848, mais ne resta pourtant d'abord qu'un épisode⁹. Dans la seconde moitié du XIX^e siècle et plus encore avec le rejet du modernisme et du catholicisme réformateur vers la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle, les forces conservatrices l'emportèrent. La primauté juridictionnelle et l'infailibilité pontificale, érigées en dogmes de façon anticipée et isolée lors du concile Vatican I (1869-1870), accorda à la tête de l'Église un poids considérable. Pour le cardinal Louis Billot (1846-1931), comme le pape pouvait désormais tout décider seul, le temps des conciles était révolu. L'investissement coûteux qu'ils demandaient ne serait plus nécessaire¹⁰.

Mais déjà Pie XI et Pie XII envisageaient l'idée d'un concile général¹¹. Les concepts de concile et de synode émergèrent vraiment le 25 janvier 1959, lorsque Jean XXIII annonça à la surprise générale, en la basilique Saint-Paul hors les Murs, qu'il convoquerait un synode

6 E. CORECCO, « Die synodale Aktivität im Aufbau der katholischen Kirche der Vereinigten Staaten von Amerika », *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 137, 1968, p. 38-94 ; G. FOGARTY, « Vereinigte Staaten II und III », *LThK (Lexikon für Theologie und Kirche)* 10, 2001, p. 620-629. Voir aussi F. MICHEL, *supra*.

7 On en trouve un résumé dans l'art. « Synode VI », *LThK* 9, 2000, p. 1193.

8 DH 2693 ; 2699 sq. H. J. SIEBEN, art. « Nationalkonzil », *Kleines Lexikon*, 2017.

9 Voir en fin d'article.

10 K. SCHATZ, *Allgemeine Konzilien. Brennpunkte der Kirchengeschichte*, Paderborn, 2008, p. 263.

11 *Ibid.* p. 270.

diocésain romain et un concile œcuménique. Angelo Roncalli avait étudié au cours des années précédentes les actes synodaux de Charles Borromée ; il connaissait bien la notion de réforme synodale¹². L'annonce d'un concile ouvrait la voie à la réhabilitation des idées de réforme qui avaient germé au début du XIX^e siècle et des mouvements de renouveau de l'entre-deux-guerres. Les expériences des jeunes Églises pouvaient désormais profiter à l'Église universelle. Le chemin se montra cependant plus pénible et plus difficile que prévu.

2. Le concile Vatican II — Fondement de la synodalité

Le 11 octobre 1962, dans son discours d'ouverture du concile Vatican II, Jean XXIII réfutait tous les prophètes de malheur et se voyait, avec son programme d'*aggiornamento*, à l'aube d'une renaissance. Préparée par les transformations théologiques de l'entre-deux-guerres, notamment en France et en Allemagne, son initiative trouva un terrain fertile. Les forces progressistes du concile étaient en réalité conservatrices et cherchaient à sortir des étroitesse de la période post-tridentine en recourant aux sources bibliques et patristiques. À une conception hiérarchisée, verticale et unidirectionnelle de l'Église, elles opposèrent l'image de l'Église comme peuple de Dieu et comme *communio*, c'est-à-dire comme participation commune de tous les baptisés à la réalité unique du salut. En prenant collectivement part à l'unique Corps eucharistique du Christ, l'Église est élevée au rang de Corps ecclésial du Christ¹³.

Walter
Kasper

La constitution conciliaire sur la liturgie évoquait déjà la participation plénière, consciente et active de tous à la célébration liturgique (entre autres *Sacrosanctum concilium* 14 et 48 désormais SC). L'idée ne s'imposa vraiment qu'au cours du débat sur la constitution ecclésiastique *Lumen gentium* (désormais LG). Le document préparatoire, qui partait de la constitution hiérarchique de l'Église, fut rejeté. La version finale de la constitution partait de l'Église comprise comme signe sacramentel de l'unité de tous les peuples, de l'unique peuple de Dieu, de l'unique Corps du Christ, et de l'Église comme construction dans l'Esprit Saint. La structure hiérarchique n'intervenait que dans ce cadre global.

Le passage d'une vision verticale et descendante de l'Église à une conception participative et collective renouvela la doctrine du sacerdoce commun (LG 10). Par l'unique baptême, tous les baptisés ont

12 Gli atti della visita apostolica di S. Carlo Borromeo a Bergamo, Florence, 1936-1957.

13 Voir en fin d'article.

part au ministère prophétique, sacerdotal et pastoral de Jésus Christ, et par l'unique Esprit Saint, au sens de la foi du peuple de Dieu tout entier (LG 12)¹⁴. Tous les baptisés sont appelés au témoignage prophétique de la foi, à la participation active à la célébration de l'Eucharistie, source et sommet de toute la vie chrétienne (LG 11), et à la co-responsabilité effective dans l'Église (LG 30-38 ; *Apostolicam actuositatem* 2 sq. Désormais AA).

En rompant avec une compréhension verticale de l'Église, on mit fin du même coup à sa compréhension unilatérale et centralisée. L'annonce de l'Évangile et la célébration des sacrements, en particulier de l'Eucharistie, se font normalement dans les Églises locales. Ainsi l'Église universelle vit dans et par les nombreuses Églises locales (LG 23).

Comprendre l'Église unique comme existant dans et par les nombreuses Églises locales mit en lumière la structure collégiale du ministère de l'Église. Tous les ministres, à cause de leur ordination, prennent part à l'unique ministère prophétique et sacerdotal de Jésus-Christ, chef de l'Église, et forment un collège¹⁵. Cette idée soulignait une fois encore que la perspective avait changé : la vision verticale avait fait place à une conception participative communiale dans laquelle tous les évêques avaient part à un unique ministère et pouvaient donc l'exercer en communion avec le chef et les membres du collège (LG 21).

Cette nouvelle vision de l'épiscopat conduisit à redéfinir juridiquement mais aussi théologiquement le rapport entre la primauté et l'épiscopat. Une crise sérieuse éclata à ce sujet lors du concile. En effet, le terme *collegium* signifie en latin un collège de pairs. Ainsi, parler d'un collège d'évêques incluait le pape en tant qu'évêque de Rome et semblait donc remettre en question sa primauté. Paul VI tenta de résoudre la crise par une note explicative préliminaire ; elle permit d'obtenir la majorité requise, mais d'importants pères conciliaires la jugèrent trop simpliste¹⁶. Les formulations juridiques établissant un compromis terminologique ne purent résoudre le problème fondamental de la relation entre la primauté et l'épiscopat¹⁷.

14 Commission théologique internationale, *Le « Sensus Fidei » dans la vie de l'Église*, 2014.

15 LG 21, suite en fin d'article.

16 À propos de la *Nota explicativa praevia* du 16 novembre 1964, voir aussi J. RATZINGER, *LThK Erg.*, vol. 1, 1966, p. 348-359 ; G. PHILIPS, *L'Église et son*

mystère au II^e Concile du Vatican, vol. 1, Paris, 1967, p. 304 ; Y. CONGAR, *Mon journal du Concile*, vol. 2, Paris, 2002, p. 268-272.

17 On trouvera une solution théologiquement convaincante chez J.-M. R. TILLARD, *L'Église locale, op.cit.*, p. 483-552.

Les problèmes soulevés se poursuivirent dans la question du synode universel des évêques. L'idée d'un tel synode se fondait sur la dimension collégiale du Collège épiscopal, lequel inclut le pape et ne peut donc exister qu'avec lui et non pas sans lui ; quant à savoir comment cette collégialité avec le pape pouvait en même temps lui être subordonnée, la question restait en suspens. L'idée était fondamentale et s'imposait, mais sa mise en œuvre s'avéra difficile et son histoire délicate.

3. Les synodes des évêques après le concile — Attentes, déceptions, clarifications

Bien vite, on se demanda ce qu'il fallait faire après le concile et comment les évêques pouvaient être associés à la direction de l'Église universelle au sein d'un conseil épiscopal¹⁸. La commission préparatoire avait déjà posé cette question et l'avait discutée dans l'*aula* lors de la deuxième session. L'idée d'un conseil ou d'un sénat épiscopal comme organe consultatif du pape, voire d'une direction collégiale de l'Église, fut évoquée. Le patriarche melkite Maximos d'Antioche en fut le plus fervent défenseur¹⁹. Comme Pierre avec les apôtres, expliqua-t-il, la direction de l'Église devrait être confiée au successeur de Pierre entouré d'une représentation des évêques. Cette proposition revenait ainsi en quelque sorte à gouverner l'Église de façon synodale, comme c'est le cas dans les Églises orientales avec le *Synodos endemousa* ou le Saint-Synode²⁰.

Walter
Kasper

Avant même que le concile n'ait pu définir une ligne claire, il fut devancé inopinément par le motu proprio *Apostolica sollicitudo* (1965) de Paul VI qui annonça de lui-même la création du synode des évêques. Dans l'esprit du pape, il n'était plus question d'une représentation de l'épiscopat catholique dans son ensemble, ni de la collégialité des évêques, ni encore de leur participation au soin de l'Église universelle. Le synode devait plutôt aider le pape dans l'exercice de son ministère en le conseillant et en l'informant. Ce n'était donc pas un organe synodal de direction, mais un conseil consultatif subordonné au pape. Le pape voulait manifestement, comme pour la *Nota explicativa*, préserver ses droits relatifs à sa primauté, rassurer la minorité et éviter une longue discussion.

Le concile n'eut d'autre choix que de trouver un compromis. Reprenant la vision du pape, il parla d'un conseil d'évêques issus de

18 Voir en fin d'article.

19 Voir le discours du patriarche Maximos dans J. Ch. Hampe (éd.), *Die Autorität der Freiheit*, vol. 2, Munich, 1967, p. 361-364.

20 J. HAJJAR, « Die Synoden der Ostkirche », *Concilium* 1, 1965, p. 610-654 ; art. « Synodus endemousa », H. J. SIEBEN, *Kleines Lexikon*, p. 183 sq.

l'épiscopat mondial, assistant activement le pape, pasteur suprême de l'Église. Il ajouta ensuite l'autre conception du synode : « Et du fait qu'il travaille au nom de tout l'épiscopat catholique, ce Synode est en même temps le signe que tous les évêques participent en une communion hiérarchique au souci de l'Église universelle » (*Christus dominus* 5, =CD ; voir *Ad gentes* 29 =AG).

Conséquence de cette formule de compromis, la nouvelle institution du synode des évêques suscita à la fois de grandes attentes et de nouvelles discussions et controverses, voire une série de déceptions et de frustrations. Les critiques ne visèrent pas seulement les processus et le déroulement, ni les maigres résultats. Sur ces points, des améliorations furent apportées au fil du temps. Mais en arrière-plan se trouvaient différentes manières de concevoir la raison d'être et la nature de la collégialité ainsi que le statut du synode des évêques. La question était la suivante : fallait-il gouverner l'Église par un synode incluant Pierre ou par un collège autour de lui et subordonné à lui ?

On a déjà maintes fois retracé l'histoire des critiques et des frustrations²¹. Je me limiterai donc à la discussion des questions de principe et à leur clarification provisoire, événements qui eurent lieu lors des deux synodes extraordinaires des évêques de 1969 et 1985.

Le synode extraordinaire de 1969 avait alors pour thème « la coopération entre le Saint-Siège et les conférences épiscopales ». Cette discussion était inévitable après l'encyclique *Humanae vitae* (25 juillet 1968). L'encyclique divisa non seulement les fidèles et les théologiens mais aussi l'épiscopat, entraînant des prises de position diverses de la part des conférences épiscopales. Convoqué à la dernière minute, le synode ne put réagir à ce débat, mais il interrogea la délimitation précise du ministère pontifical et insista sur la nécessité de critères objectifs et d'une coopération effective entre le centre et la périphérie, ainsi que sur le besoin de rapports réciproques entre le Saint-Siège et les comités épiscopaux. Au dernier moment, les votes furent considérablement réduits, provoquant une colère compréhensible. Les procédures synodales furent à nouveau critiquées et l'idée d'un synode permanent refit surface.

Jean-Paul II (1978-2005) prit les choses en main. Le nouveau Code de droit canonique (=CIC) de 1983 suivit la position de Paul VI

21 E. M. FABER, « Eine fünfzigjährige 1965 bis 2015 », *Feinschwarz*, Oktober
Lerngeschichte fruchtbar machen. Zur 2015, p. 1-45.
Geschichte der Bischofssynode von

(can. 336-348). Le pape convoqua donc en 1983 un conseil synodal qui devait discuter la question en détail. L'avis du cardinal J. Ratzinger, publié dans les rapports du cardinal J. Tomko, secrétaire général du synode en question, semble avoir été décisif²². Selon le cardinal Ratzinger, conformément à ce que pensait Paul VI, le synode n'est pas, d'un point de vue juridique, une émanation de la collégialité, mais relève plutôt du domaine juridique du pape. En le conseillant et en l'informant, il l'aide dans son ministère ecclésial universel, à savoir préserver et étendre la foi et la discipline, et s'engager dans le monde. Mais le cardinal Ratzinger ajouta un élément important : la signification théologique du synode dépasse la construction juridique. Certes le synode n'est pas un organe de direction de l'Église ni un parlement ecclésial ; mais il peut être un comité qui, en se mettant collectivement à l'écoute de l'Évangile, contribue, par l'échange entre ses membres, à clarifier et à préciser les certitudes, et favorise la correction et l'encouragement réciproques.

Cette position s'est imposée dans les faits lors du synode extraordinaire de 1985 qui fut convoqué à l'occasion des vingt ans de la fin du concile Vatican II. L'enthousiasme qui avait d'abord suivi le concile s'était entre-temps mué en désenchantement. L'interview détaillée du cardinal Ratzinger intitulée *Entretien sur la foi* révèle non seulement un regard désillusionné, mais aussi pessimiste et presque exclusivement critique sur la situation post-conciliaire²³. L'atmosphère du synode était donc tendue et les attentes élevées. Il fallait sauver l'essentiel du concile et trouver un équilibre entre les positions divergentes. Ce faisant, le synode réussit à opposer à l'enthousiasme comme au pessimisme un bilan réaliste mettant en évidence les conséquences positives et encourageantes du concile, sans passer sous silence les interprétations erronées du concile ni les aspects problématiques pour la vie de l'Église et la théologie.

Walter
Kasper

L'idée centrale du concile Vatican II, mise en avant par le synode, fut le caractère communal de l'Église et la participation collective de tous les baptisés à la *koinonia-communio* de l'Église. Ainsi il distingua le mystère de la participation de tous à la *communio* trinitaire et la forme juridique visible de l'Église. Distinguer ces deux aspects ne signifie pas les séparer. Cette distinction eut des conséquences pour la collégialité fondée sur la *communio*. Le synode se prononça contre une lecture

22 J. Tomko (éd.), *Il Sinodo dei Vescovi. Natura – Metodo – Prospettive*, Libreria Editrice Vaticana, 1985, p. 45-58 ; en allemand J. RATZINGER, « Fragen zu Struktur und Aufgaben der Bischofssy-

node », *Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln, 1987, p. 49-63.

23 J. RATZINGER, *Entretien sur la foi avec Vittorio Messori*, Fayard, 1985.

purement pragmatique et juridique de la collégialité et distingua la *collegialitas effectiva*, juridiquement définie et pouvant être mise en œuvre de diverses manières, et la *collegialitas affectiva*, plus large. Celle-ci ne doit pas être comprise dans un sens purement affectif et émotionnel ; il s'agit plutôt de la dimension spirituelle du synode, de l'échange spirituel entre les évêques de l'Église universelle. Le synode rejoignit ainsi la pensée du cardinal Ratzinger, reprise et mise en pratique bien plus tard par le pape François dans sa vision du synode.

D'autres thèmes d'avenir furent abordés en 1985 : les jeunes Églises, le rôle missionnaire de la collégialité et du synode des évêques pour l'inculturation, préoccupation prioritaire de l'Église, la demande de revalorisation des conférences épiscopales et de leur importance doctrinale, l'attention aux pauvres et l'importance des femmes dans l'Église, enfin la vocation de tous à la sainteté.

Le synode ne put répondre à toutes les attentes, parfois démesurées. Il s'avéra qu'il n'était guère possible, malgré un intense travail de nuit, d'achever en quelques jours un texte mûr à tous les égards, dans un latin qui faisait encore autorité à l'époque. Ainsi le synode extraordinaire de 1985 fut le dernier à publier son propre document final. À chaque synode ultérieur, le pape en publia le bilan dans une exhortation post-synodale, souvent plus d'un an après. Le synode parvint tout de même, dans la mesure du possible, à présenter les problèmes et les défis complexes de manière assez pondérée et à préparer ainsi les synodes futurs²⁴.

Ainsi fut défini le cadre dans lequel se déroulèrent les synodes ordinaires et les nombreux synodes spéciaux qui eurent lieu sous les pontificats de Paul VI, Jean-Paul II et Benoît XVI. Étape par étape, la préparation, la consultation, les procédures et l'information du public furent améliorées ; sous Benoît XVI, les premiers jalons d'une discussion plus sereine furent posés. Mais la conception et la structure fondamentales restèrent inchangées, approuvées et confirmées expressément par Jean-Paul II dans l'exhortation post-synodale *Pastores gregis* (2003, n° 58).

24 W. KASPER, *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar*, Fribourg-en-Brisgau, 1986. On trouve une réaction assez déçue chez P. HEBBLETHWAITE, *Synod*

Extraordinary. The inside story of the Rome Synod November-December 1985, Londres, 1986, ainsi que chez J. GROOTAERS, « Die Kollegialität auf den Bischofssynoden », *Concilium* 26, 1990, pp. 275-28.

Au total, quinze assemblées générales du synode des évêques eurent lieu sous les pontificats de Paul VI, Jean-Paul II et Benoît XVI. Outre les synodes généraux, de nombreux synodes extraordinaires furent organisés pour des pays particuliers, tels que la Hollande et l'Ukraine, ou pour des continents entiers comme l'Afrique, l'Asie, l'Océanie, l'Amérique, le Moyen-Orient, l'Europe. Des exhortations apostoliques post-synodales résumèrent et approfondirent en détail leurs résultats²⁵.

Il n'est guère possible de présenter l'importance et la portée de chaque synode. L'exhortation apostolique publiée par Paul VI après le synode de 1974 sous le titre *Evangelii nuntiandi* (1975) fut déterminante. Avec son titre programmatique « L'évangélisation dans le monde moderne », elle cherchait à résumer les aspirations de Vatican II tout en se tournant vers l'avenir. Elle abordait ainsi le thème fondamental qui guida les pontificats suivants jusqu'à *Evangelii gaudium* (2013) du pape François. D'autres synodes traitèrent des questions essentielles de l'Église post-conciliaire. Les exhortations post-synodales présentaient toujours leur enseignement en détail, l'approfondissant considérablement et donnant des suggestions précieuses pour le mettre en pratique. Les deux exhortations apostoliques de Benoît XVI, *Sacramentum unitatis* (2007) sur l'Eucharistie et *Verbum Domini* (2010) sur la Parole de Dieu, exposent magistralement la doctrine de la foi de l'Église. Mais d'autres exhortations, également importantes au plan théologique, comme *Familiaris consortio* (1981) ou *Pastores dabo vobis* (1992), n'ont pas encore pu apporter de réponse satisfaisante à toutes les controverses et aux questions pastorales, ni mettre un terme aux discussions.

Walter
Kasper

Tous ces synodes, qui s'accompagnaient de grandes attentes, illustrèrent de façon remarquable l'unité de l'Église universelle. Ils mobilisèrent l'Église, éveillèrent les consciences aux problèmes, donnèrent des impulsions, engendrèrent des initiatives, renforcèrent la communication entre Rome et les Églises locales ainsi qu'entre les Églises locales. D'un autre côté, après les attentes élevées des débuts, des signes visibles de lassitude et d'insatisfaction apparurent indéniablement. Les débats synodaux manquaient souvent de vigueur et de franchise, le secret qui entourait notamment le résultat des votes laissait place à la spéculation et à l'indiscrétion plutôt qu'à l'information, et la plupart du temps, on en restait plus ou moins à la ligne romaine. Ainsi les résultats furent souvent en-dessous des attentes.

²⁵ Voir l'index des synodes des évêques sur https://www.vatican.va/roman_curia/synod/index_fr.htm .

4. Les synodes pastoraux – Synodalisation et/ou démocratisation de l'Église

Le synode mondial des évêques ne fut pas le seul fruit du concile en matière de synode. L'idée conciliaire de la *communio* et l'importance renouvelée des Églises locales conduisirent en outre au développement considérable des synodes particuliers. Le type nouveau du synode pastoral vit ainsi le jour. Il devint un outil essentiel pour bien recevoir l'*aggiornamento* conciliaire, pour mettre en pratique les textes et l'esprit du concile, et réorienter la pastorale des Églises locales après le concile²⁶.

Dans ce domaine aussi, les problèmes de fond ne manquaient pas. S'il était déjà difficile de clarifier le rapport entre la primauté et l'épiscopat au sein de la collégialité, il était encore plus complexe d'établir le rapport entre la hiérarchie, comprise de manière collégiale, et l'ecclésiologie du peuple de Dieu et de la *communio*, ainsi que la doctrine du sacerdoce commun de tous les baptisés. À la question de la juste compréhension de la collégialité s'ajoutait celle, plus large, de la synodalité de l'Église, tant au niveau local qu'universel. La question se posa de savoir si et comment les fidèles pouvaient participer aux processus de décision de l'Église lors des synodes.

La réponse du concile était théologiquement claire et précise, mais sa formulation scolastique provoqua des malentendus parmi les oreilles ordinaires, non familières de cette langue. Selon lui, le sacerdoce commun et le sacerdoce ministériel spécial ont entre eux une différence essentielle et non pas seulement de degré (LG 10)²⁷. L'accent est mis sur les termes « pas seulement de degré ». Cela signifie que le sacerdoce ministériel n'est pas un sacerdoce commun augmenté, et que la relation entre les deux ne peut se comprendre en termes de plus ou moins de sainteté et de dignité. Ces sacerdoce se distinguent par leur nature et non par leur degré. Cette formulation empruntée au jargon scolastique signifie qu'ils se situent à un autre niveau, non pas celui du salut mais des moyens du salut. Ils ont des dons différents au sein de la *communio* et de la participation commune à l'unique Esprit du Christ, et donc des tâches différentes mais complémentaires.

On ne peut donc pas, comme on l'a souvent fait, opposer de façon systématique l'Église qui enseigne et l'Église qui apprend ; elles ont toutes deux pour mission de témoigner de l'unique Évangile. Toutes

26 À propos de la théologie des synodes pastoraux, voir en fin d'article.

27 Voir W. KASPER, *Katholische Kirche*, p. 343-348.

deux doivent être d'abord une Église qui écoute avant d'être une Église qui enseigne. Elles doivent s'écouter l'une l'autre et apprendre l'une de l'autre. La théologie de l'Église d'Orient, à la suite des Pères de l'Église, a mis les choses au clair. Comme le disait Ignace d'Antioche, de même que le Christ, tête de l'Église, est inconcevable sans le corps de l'Église, de même l'évêque, en tant que représentant de la tête, ne peut être envisagé sans le peuple de Dieu. Le peuple de Dieu est le plérôme de l'évêque²⁸. L'évêque n'est évêque qu'avec le peuple, et le peuple est le peuple de Dieu rattaché à l'évêque²⁹. En ce sens, la Constitution sur la Révélation affirme l'union de tout le saint peuple de Dieu à ses pasteurs dans l'enseignement et la communauté des apôtres au moment de la fraction du pain et de la prière ; si bien que, pour le maintien de la foi transmise, « un remarquable accord (*consensio*) s'établit entre pasteurs et fidèles » (*Dei verbum* 10). Voilà exactement le sens que nous donnons à une Église synodale.

Avec tout cela, le concile Vatican II nous a légué l'idée d'une ecclésiologie participative et inclusive. Sur cette base, il « souhaite vivement que la vénérable institution des synodes et des conciles connaisse une nouvelle vigueur » (CD 36). Toutefois, le concile ne nous dit pas comment mettre en œuvre cette idée dans la vie et la collaboration synodales. Il posa les bases des synodes, mais ne développa pas concrètement son idée qu'il laissa largement ouverte. Cette ouverture laissait prévoir de nouveaux débats et conflits.

Walter
Kasper

Le concile a plusieurs fois encouragé vivement les conférences épiscopales. Mais elles ne sont manifestement pas comprises comme des synodes ; à l'exception des questions liturgiques (SC 22 §2 ; 36 §3 etc.), leur travail n'a qu'une importance fonctionnelle sur un plan opérationnel (LG 23 ; CD 37 ; AG 26 ; 31 ; *Optatam totius* 1 sq.)³⁰. Le concile parle à plusieurs reprises de nouveaux conseils quasi-synodaux : le conseil presbytéral (*Presbyterorum ordinis* 7), le conseil pastoral (CD 27 ; AG 30), les conseils des laïcs. Mais la position de ces nouveaux conseils resta elle aussi largement indéterminée. L'enthousiasme du début fit ensuite place de manière récurrente à la frustration et au mécontentement. Ainsi, à l'instar du

28 IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Smyrniotes*, 8,2 : « Là où paraît l'évêque, que là soit la communauté, de même que là où est le Christ Jésus, là est l'Église catholique » ; JEAN CHRYSOSTOME, *Lettre aux Éphésiens*, 3, 2 : le Christ est et demeure la tête unique, et « là où est la tête (c.-à-d. le Christ), là aussi est le corps ».

29 CYPRIEN, *Ep.* 66,8.

30 Concernant le débat post-conciliaire que nous ne pouvons pas aborder ici : *Episcopal Conferences. Historical, canonical and theological studies*, (éd. Th. J. Reese), Washington D.C., 1989 ; H. Müller et H. J. Pötmeyer (éd.), *Die Bischofskonferenz. Theologischer und juristischer Status*, Düsseldorf, 1989.

concile de Trente, Vatican II ne fut qu'un commencement, voire le commencement d'un commencement, comme le dit Karl Rahner à son retour du concile³¹. L'après-concile fut semblable à tous les après-conciles ; ce furent souvent des temps difficiles. Chaque décision conciliaire est toujours suivie d'un processus de réception souvent long et fastidieux³². Ainsi, il faut le reconnaître, la réception du concile Vatican II connut également une histoire difficile toujours en cours³³.

Le concile pastoral néerlandais donna le coup d'envoi (1968-1970) ; mais dès le premier enthousiasme post-conciliaire, il se heurta aux limites imposées par le cadre ecclésial universel³⁴. La suite des événements fut à nouveau marquée par des débats autour de l'encyclique *Humanae vitae* (1968). En réaction, le congrès catholique d'Essen sur le thème « Au cœur du monde » (4-8 septembre 1968) connut des discussions animées sur la démocratisation de l'Église qui conduisirent au « synode commun des diocèses de la République fédérale allemande » de Würzburg (1971-1975)³⁵. En parallèle se tinrent le « synode pastoral des circonscriptions de la RDA » à Dresde (1973-1975), le modèle suisse du Synode 72 dont la construction complexe reposait sur des synodes diocésains et des processus supra-diocésains, ainsi que le « processus synodal autrichien » (1973-1974)³⁶ et le synode luxembourgeois (1984)³⁷.

Les assemblées du conseil épiscopal latino-américain (CELAM, 1955) eurent un rayonnement mondial et furent marquées par une réception latino-américaine autonome du concile : assemblées de Medellín (1968), Puebla (1973), Saint-Domingue (1982) et Aparecida (2007)³⁸. En Asie, la Fédération des Conférences épiscopales d'Asie (FABC) vit le jour en 1974. En Afrique, la visite du pape Paul VI à Kampala (1969) donna lieu au Symposium des Conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM). Notons

31 K. RAHNER, *Das Konzil – ein neuer Beginn*, Fribourg-en-Brisgau, 2012.

32 Y. CONGAR, « La réception comme réalité ecclésiologique (1972) », *Église et Papauté*, Paris, 1994, p. 229-266 ; G. ROUTHIER, *La réception d'un Concile*, Paris, 1993.

33 Voir en fin d'article.

34 Voir en fin d'article.

35 *Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland*, Fribourg-en-Brisgau, 1976, tout particulièrement K. LEHMANN, « Allgemeine Einleitung », *ibid.*, p. 21-67.

36 W. REES, « Synods and Synodality in the Austrian Church after the Second Vatican Council (1973-74) », *Ecumene and Law* 8, 2020, p. 37-59.

37 B. FRANCK, « Erfahrungen mit nachkonziliaren Nationalsynoden in Europa », *Concilium* 28, 1992, p. 408-418. À propos des synodes des Églises catholiques orientales, voir G. NEDUNGARTT, *ibid.*, p. 396-408.

38 H.J. POTTMEYER, *Die Rezeption des Konzils in Lateinamerika*, Düsseldorf, 1986 ; P. HÜNERMANN, *Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Kontext globaler Modernisierung*, Paderborn, 1998.

enfin la création de la *Conferentia Episcopalis Pacifici* qui fusionna en 1992 avec la Conférence épiscopale d'Australie et de la Nouvelle-Zélande pour former la Fédération des Conférences épiscopales catholiques d'Océanie (FCBCO).

En Allemagne, les synodes de Hildesheim (1968-1969) et de Meissen (1969-1970) lancèrent le mouvement. Après le nouveau cadre donné par le CIC de 1983³⁹ aux futurs synodes pastoraux, le synode diocésain de Rottenburg monta un projet pilote (1985-1986)⁴⁰, suivi entre autres du synode diocésain d'Augsbourg (1990), du deuxième synode pastoral diocésain de Rome (1993), puis des synodes diocésains de Bolzano-Bressanone (2013-2015) et de Trèves (2013-2016)⁴¹.

Tous ces synodes furent confrontés aux mêmes problèmes structurels fondamentaux. La disposition du CIC faisant de l'évêque le seul législateur lors du synode diocésain, les autres participants n'ayant qu'un droit de vote consultatif, ne laissa aux synodes diocésains qu'une marge de manœuvre assez étroite pour un mode communal et participatif qu'ils tentèrent d'exploiter et d'étendre autant que possible. Pour aller plus loin, on chercha, comme pour le synode des évêques, à ne pas s'arrêter à l'armature juridique de l'Église mais à se soucier plutôt de sa vie concrète dans l'Esprit Saint. Car la communion de l'évêque avec les prêtres et l'ensemble du peuple de Dieu doit prendre une forme concrète dans le synode. Comme pour les synodes des évêques, les attentes furent aussi élevées que les déceptions et les frustrations.

Walter
Kasper

De plus, une Église locale n'est Église de Jésus-Christ qu'en communion avec toutes les autres Églises locales au sein de l'unique Église catholique. Cette intégration serait mal comprise si elle n'était qu'une limite et une contrainte ; en réalité, elle définit l'espace vital de la foi. La communauté universelle de l'Église est en quelque sorte l'eau sans laquelle le poisson ne peut vivre, nager et se déplacer. Certes l'Église locale n'est pas un simple district administratif ni une province de l'Église universelle. Elle est une Église avec sa propre histoire, une

39 CIC can. p. 439-446 ; p. 460-572. Voir à ce sujet l'Instruction sur les Synodes Diocésains rendue par la congrégation pour les évêques, 1997 ; N. WITSCH, *Synodalität auf Ebene der Diözese. Die Bestimmungen des universal-kirchlichen Rechts der Lateinischen Kirche* (Kirchen- und Staatskirchenrecht, 1), Paderborn, 2004.

40 W. Kasper, G. Miller (éd.), *Ereignis Synode. Grundlagen, Perspektiven, Schlaglichter zur Diözesansynode Rottenburg-Stuttgart 1985/86*, Stuttgart, 1986 ; M. KESSLER, *op. cit.*, note 115.

41 H. LEGRAND, « Synodes et conseils de l'après-concile », *Nouvelle Revue théologique* 108, 1976, p. 123-216 ; suite en fin d'article.

culture et une langue spécifiques, confrontée à ses propres défis concrets. Son rattachement à l'Église universelle ne signifie donc pas qu'elle se contente d'acquiescer à ses directives et de les adopter quasi mécaniquement. Comme le poisson, elle vit, se déplace, nage pour ainsi dire dans l'Église universelle. Par conséquent, elle dispose d'une marge d'appréciation dans la réception et, le cas échéant, d'un droit de remontrance⁴². Tensions et conflits sont donc presque inévitables.

Les problèmes théologiques et ecclésiologiques sont souvent occultés par la question de la démocratisation de l'Église⁴³. Celle-ci n'est pas apparue avec la Révolution française, mais bien avant, notamment dans les ordres religieux. La règle de Benoît de Nursie, père des moines, prescrivait déjà à l'abbé de ne pas décider d'une affaire importante sans avoir préalablement entendu l'avis des frères⁴⁴. Les ordres mendiants du Moyen-Âge franchirent une étape supplémentaire. Avant même l'existence d'un État de droit démocratique, ils accordèrent aux chapitres religieux le droit d'élire leurs supérieurs, prévirent des fonctions temporaires et déclarèrent le supérieur responsable devant le chapitre⁴⁵. Très en avance sur leur temps, les ordres et leurs règles ont préparé de longue date les régimes démocratiques modernes.

Le slogan de la démocratisation atteint ses limites dès lors que l'on considère la part d'ordre et de domination que contient également la démocratie⁴⁶. Relevant d'une forme de pouvoir libérale, elle ne prétend pas maîtriser tous les domaines de la vie et de la société ; à l'intérieur de ses limites, elle laisse de la place à l'autodétermination sociale et personnelle, et donc aussi aux religions et aux Églises pour déterminer leur propre constitution. Bien que l'Église puisse apprendre des processus et de la forme démocratiques, la démocratiser ne veut pas dire la transformer selon le modèle de la démocratie. Cela signifie seulement que l'Église peut et doit aménager son propre régime synodal de telle sorte qu'il soit compréhensible et acceptable pour ceux qui vivent en contexte démocratique. Il s'agit donc, tout en préservant le caractère sacramentel du ministère épiscopal, d'explorer

42 Voir *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg, 1983, p. 91.

43 À ce sujet, voir en fin d'article.

44 Règle de saint Benoît, chap. 3 ; 65.

45 P. WEBER, *Demokratie bei den Dominikanern*, *Concilium* 28, 1992, p. 391-395. Dans l'adoption des règles religieuses par

les diocèses, le point le plus problématique est l'attribution des ministères pour une durée déterminée. Le *character indelebilis* de l'ordination des prêtres et des évêques impose des limites à une telle disposition. 46 Art. « Demokratie », *STL* 1, 1985, p. 1182-1201.

et de développer les possibilités de participation offertes par la structure synodale⁴⁷.

Un nouveau type de synode s'est développé dans l'Église catholique après le concile Vatican II, qui voit dans le synode un organe cherchant à interpréter avec l'évêque les « signes des temps » (*Gaudium et spes* 4, 1), en particulier dans les situations de crise, à la lumière de l'Évangile, et par suite à délibérer avec lui des actions possibles pour édifier la communauté de l'Église et la vie des chrétiens dans le monde. En ce sens, le synode est une réunion du conseil. Il prépare la décision (*decision making*) mais ne la prend pas (*decision taking*). Le type de synode consultatif qui en résulte est particulier : il se distingue du modèle protestant du synode, conçu comme une sorte de parlement ecclésiastique et comme partie prenante du gouvernement de l'Église⁴⁸ ; pour autant, les délibérations n'y sont pas une opinion anodine que l'évêque peut ignorer à sa guise. Le conseil et la consultation ont au contraire une dimension et un poids spirituels qui nécessitent une réflexion finale personnelle.

5. Le synode comme réunion du conseil

Walter
Kasper

La consultation et la délibération se retrouvent dans toute l'histoire de l'humanité. Les écrits bibliques en témoignent abondamment (*Proverbes* 8,13 ; 13,10 ; 15,31 ; *Siracide* 32,24, etc.)⁴⁹. C'est la palabre ou l'*indaba* en Afrique, la *choura* dans l'islam, le sénat chez les Romains, le sanhédrin dans le judaïsme (en grec : *synedrion/synodos*), que l'on traduit généralement depuis Luther par Grand Conseil⁵⁰. Le concile des apôtres de Jérusalem reprit ce type de conseil (*Actes* 15), de même que les premiers synodes ecclésiastiques. L'idée d'une réunion du conseil se retrouve encore aujourd'hui dans l'hôtel de ville, le conseil municipal, le conseil fédéral, le conseil de Faculté, le conseil économique, etc. Elle correspond à une expérience humaine

47 Dans la synodalisation, on peut distinguer le cœur de la mission de l'Église et les domaines qui n'en découlent qu'indirectement, comme l'administration, les finances, la construction etc. Dans ces derniers, des laïcs compétents peuvent assumer des fonctions de direction. Les questions relatives à ces domaines peuvent aussi faire l'objet d'un vote synodal ; il suffit d'accorder un droit de veto à l'évêque lorsque des questions fondamentales sont en jeu.

48 Art. « Synode », *TRE* (*Theologische Realenzyklopädie*) 32, 2001, p. 571-575 ;

p. 576-579 ; p. 581-584 ; Art. « Synode », *RGG* (*Religion in Geschichte und Gegenwart*) 7, 2004, p. 1970-1977 ; H. MEYER, « Autorität und Synodalität nach Evangelischem Verständnis », dans C. Böttigheimer, *op. cit.* (voir note 2) p. 348-359.

49 Art. « βουλή », *ThWNT* (*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*) 1, 1933, pp. 631-634.

50 Art. « Sanhedrin », *LThK* 9, 2000, pp. 9-11.

ancestrale et à une sagesse universelle de l'humanité, consistant à discuter collectivement des questions importantes concernant l'ensemble de la communauté et à les régler si possible par le consensus. Aujourd'hui, un évêque a par-dessus tout besoin de bons conseils. Qui les écoute gouverne avec sagesse.

Une réunion du conseil ne représente pas moins qu'un acte législatif parlementaire, mais davantage. Les relations qui s'y expriment sont sans violence ni domination, et ne consistent pas à imposer des opinions ou des intentions préconçues ni à écraser les autres points de vue. Une réunion du conseil est un échange orienté vers le consensus. C'est donc une discussion qui favorise l'humanité de la vie en communauté. Le conseil et la consultation, notamment sur les questions de la vie, ont donc repris une importance particulière dans notre monde devenu désormais complexe, confus, souvent désorienté. Ce ne sont pas des pratiques dépassées mais au contraire très modernes⁵¹.

Pour le chrétien, tout se fonde sur le conseil éternel, c'est-à-dire le dessein de Dieu, révélé par l'Évangile (*Romains* 16, 25 sq. ; *Éphésiens* 1,3-14). Par conséquent, le synode consiste à interrompre les affaires normales de l'Église pour reprendre la mesure de l'Évangile. Pour cela, l'Esprit Saint est promis à l'Église comme esprit de conseil (*Isaïe* 11,2), donné à tous les baptisés par le *sensus fidei* inspiré par l'Esprit Saint (1 *Jean* 1,2.27) ; il est promis tout particulièrement aux apôtres dans les épreuves eschatologiques (*Matthieu* 10,19 sq.). Il doit nous éclairer et nous guider pour voir dans une situation complexe, par le discernement spirituel, un signe, un appel, un réveil, un défi et un encouragement de Dieu, et pour écouter ce que l'Esprit dit aux Églises (*Apocalypse* 2,7, etc.).

Un synode interrompt et suspend le cours normal des choses pour permettre de se recueillir dans la prière lors de situations difficiles, d'évaluer collectivement l'état des choses, et de déterminer l'orientation future, en accord (*consensio*) avec l'évêque et les fidèles (DV 10). Un synode est donc le lieu d'une autocritique commune et d'une réorientation vers l'Évangile. Le pape François a repris et développé cette conception du synode, résultat des clarifications post-conciliaires. Son ambition est désormais d'impliquer toute l'Église dans un tel processus de consultation synodale qu'il considère, dans le sens de la théologie latino-américaine du peuple de

51 Art. « Rat », *HWPb* (*Historisches Wörterbuch der Philosophie*) 8, 1992, p. 29-37. Art. « Beratung », *TRE* 5, 1980, p. 589-595 ; *LThK* 2, 1994, p. 240-242.

Dieu, comme la réalisation dynamique du nouveau devenir de l'Église (ecclésiogénèse)⁵².

Cela ne signifie évidemment pas pour autant qu'un processus synodal pourrait réinventer l'Église. L'Église repose sur des fondations posées une fois pour toutes par la venue de Jésus-Christ, mort et ressuscité, et par l'effusion du Saint-Esprit au jour de la Pentecôte. Personne ne peut poser d'autre fondement (1 *Corinthiens* 3,11). Mais Jésus Christ chemine avec l'Église dans l'Esprit Saint et Dieu est en dialogue permanent avec l'Église, épouse de son Fils, dans l'Esprit Saint, afin que l'Évangile retentisse dans l'Église et, par l'Église, dans le monde (DV 8). L'Église n'est pas un système figé mais une réalité qui se renouvelle sans cesse dans l'histoire par la puissance de l'Esprit Saint. Dans l'attention aux signes des temps, dans l'écoute de l'Évangile et dans son interprétation éclairée par l'Esprit Saint, la Parole de Dieu incarnée en Jésus Christ veut sans cesse habiter le peuple de Dieu. C'est le sens et le devoir du synode que d'y contribuer afin de trouver comment sortir de la crise actuelle et préparer l'avenir.

(Traduit de l'allemand par Anne-Hélène Joulia. Titre original : Das Zweite Vatikanische Konzil und die nachkonziliaren Synoden. Aufbrüche – Krisen – Erwartungen)

Walter
Kasper

Walter Kasper, né en 1933, a enseigné la théologie dogmatique à Münster (1964-1970), puis à Tübingen (1970-1989). Créé cardinal en 2001, il a présidé le Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens (2001-2010). Membre du comité de rédaction de l'édition germanophone de *Communio* depuis 1983, il est l'auteur de nombreux ouvrages traduits en français. En dernier lieu : *La joie des chrétiens*, Paris, Salvator, 2019.

Pour aller plus loin

note 2 : Le concept de synodalité est relativement récent. L'essentiel se trouve déjà chez M. KESSLER, « Das synodale Prinzip. Bemerkungen zu seiner Entwicklung und Bedeutung », *ThQ* (*Theologische Quartalschrift*) 168, 1988, p. 43-60 ; J.-M. R. TILLARD, *L'Église locale, Ecclésiologie de communion et*

52 L. BOFF, *Und die Kirche ist Volk geworden. Ekklesiogenese*, Düsseldorf, 1987 ; M. THEOBALD, « „Ekklesiogenese“ im Neuen Testament – und heute », *ThQ* 200, 2020, pp. 51-68. De nombreuses indications sur les possibilités et les difficultés d'une telle ecclésiogénèse synodale se trouvent chez A. C. Mayer (dir.),

Louvain Studies 43, automne 2020. Il en ressort que la synodalité, même comprise dans le sens spirituel du pape François, ne signifie pas une harmonie parfaite, mais implique de manière plus réaliste des tensions, des dissensions et des conflits, à l'instar de toute l'histoire des synodes et des conciles.

catholicité, Paris, 1995, p. 324-364 ; p.408-483 ; L. KARRER, „Synodales Prinzip“, *LThK (Lexikon für Theologie und Kirche)* 9, 2000, p.1184 ; H.-J. SIEBEN, notamment l'art. « Synode, Synoden, Synodalität », *ibid.*, p. 1186-1194 ; C. Böttigheimer (éd.), *Autorität und Synodalität*, Francfort-sur-le-Main, 2008 ; D. VITALI, *Verso la sinodalità*, Comunità di Bose, 2014 ; l'importance du texte de la Commission théologique internationale est capitale : *Le synode dans la vie et la mission de l'Église*, 2018 ; on trouve de nombreuses contributions dans : M. Gronchi-P-Sequeri (éd.), *Itinere e laete servire* (Misc. Card. L. Baldisseri), Milan, 2020 ; W. KASPER, « La Chiesa è sinodo. Riflessioni sulla teologia del sinodo », *ibid.*, p.107-124.

Note 9 : J. B. HIRSCHER, *ThQ* 1823 ; F. A. STAUDENMAIER, *Geschichte der Bischofswahlen*, Tübingen, 1830 ; J. S. DREY, *Was ist in unserer Zeit von Synoden zu erwarten ?*, Tübingen, 1834 ; I. H. WESSENBERG, *Die Diözesan-Synode und die Erfordernisse und Bedingungen einer heilsamen Herstellung derselben*, Fribourg, 1849 ; J. B. HIRSCHER, *Die kirchlichen Zustände der Gegenwart*, Tübingen, 1849 ; F.A. STAUDENMAIER, « Kirchliche Aufgaben der Gegenwart », *Zeitschrift für Philos. Und kath. Theologie*, Bonn, 1849 ; G. PHILLIPS, *Die Diözesansynode*, Fribourg, 1849 ; J. FESSLER, *Über die Provinz-Concilien und Diözesan-Synoden*, Innsbruck, 1849. Voir aussi H. J. SIEBEN, *Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn, 1993.

note 13 : H. de LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris, 1938 ; du même auteur, *Corpus mysticum, Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Paris, 1949 ; J.-M. R. TILLARD, *Église d'Églises. L'ecclésiologie de communion*, Paris, 1987 ; *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Paris, 1995 ; art. « Comunione », *Dizionario di ecclesiologia* (éd. G. Calabrese e.a.), Rome, 2010, p. 268-288 ; W. KASPER, *Katholische Kirche. Wesen - Wirklichkeit - Sendung*, Fribourg-en-Brigau, 2011, p. 192-196 ; L. F. LADARIA, « Una Iglesia en comunión y sinodal », D. Palau Valero (éd.), *Francisco, Pastor y Teólogo*, Madrid, 2020, p. 15-28.

note 15 : J. RATZINGER, « Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils », *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf, 1969, p. 171- (tr.fr., *Le Nouveau Peuple de Dieu*, Aubier, 1971) ; « Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe », *ibid.*, p. 201-224 ; Y. CONGAR, « Konziliare Struktur oder konziliare Regierungsform der Kirche », *Concilium* 19, 1983, p. 501-506 ; D. VALENTINI, « Bischöfliche Kollegialität im Spiegel verschiedener Theologen », *Concilium* 26, 1990, p. 283-291 ; art. « Collegialità episcopale », *Dizionario di ecclesiologia*, p. 246-261 ; p. 1330-1335.

note 18. À ce propos J. NEUMANN, « Die Bischofssynode », *ThQ* 147, 1967, pp. 1-27 ; Mörsdorf, *LThK Erg.* vol. 2, 1967, p.163-166 ; L. KAUFMANN, « Bischofssynode : Weder Consilium noch Synodos », *Concilium* 26, 1990, p. 306-312 ; D. VALENTINI, in *ThKVat II (Theologischer Kommentar zum Vatikan II)*, vol.3, p. 256-258 ; O. MALLEY, *What happened at Vatican II*, Cambridge (Mass.), 2008, p. 189-194 ; art. « Sinodo dei vescovi », *Dizionario*

Thème

di ecclesiologia, p. 1330-35 ; d'autres sources chez H.J. SIEBEN, *Kleines Lexikon*, p. 229.

note 26 À propos de la théologie des synodes pastoraux, voir E. CORECCO, « Kirchliches Parlament oder synodale Diakonie », *IKZ (Internationale Katholische Zeitschrift) Communio* 1, 1972 ; K. RAHNER, « Zur Theologie der Pastoral synode », *Schriften zur Theologie*, vol. 10, Zurich, 1972, p. 358-372 ; K. HEMMERLE, « Zwischen Bistum und Gesamtkirche », *IKZ Communio* 3, 1974, p. 22-41 ; J. NEUMANN, *Synodales Prinzip. Der größere Spielraum im Kirchenrecht*, Fribourg-en-Brisgau, 1973 ; W. AYMANS, « Synode – Versuch einer ekklesiologisch-kanonistischen Begriffsbestimmung », *AHC* 6, 1974, p. 7-20 ; p. 333-353 ; R. PUZA, « Die Diözesansynode », *ThQ* 163, 1983, p. 222-226 ; K. LEHMANN, « Allgemeine Einleitung », *Gemeinsame Synode*, Fribourg-en-Brisgau, 1976, p. 21-67 ; H. LEGRAND, *Neue Summe Theologie*, vol.3, Fribourg-en-Brisgau, 1989, p. 113-116 ; M. KESSLER, « Diözesansynode II », *LThK* 3, 1995, p. 254 sq. ; M. CZERNY, « Synodale Kirche, solidarisch mit Armen », *StdZ (Stimmen der Zeit)* 146, 2021, p. 185-196. Pour une vue d'ensemble, voir l'art. « Synode », *LThK* 9, 2000, p. 1191-1194.

note 33 : J.-H. Tück (éd.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Fribourg-en-Brisgau, 2013 ; ex. Müller (éd.), *Aggiornamento in Münster. Das II. Vatikanische Konzil: Rückblick nach vorn*, Münster, 2014 ; C. Böttigheimer (éd.), *Vaticanum 21. Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert*, Fribourg-en-Brisgau, 2015.

note 34 : W. GODDIJN, *Holland – Die riskierte Kirche*, Fribourg-en-Brisgau, 1969 ; J. KERKHOF, « Das niederländische Pastoralkonzil als Modell einer demokratischen Kirchenversammlung », *Concilium* 7, 1971, p. 212-215. M. Schmaus (éd.), *Exempel Holland. Theologische Analyse und Kritik des Niederländischen Pastoralkonzils*, Berlin, 1972.

note 41 : W. SCHULZ, « Die Diözesan- und Regionalsynoden in den deutschsprachigen Ländern », *La synodalité: la participation au gouvernement dans l'Église: actes du VII^e Congrès international de Droit Canonique*, vol. 2, Paris, 1992, p. 629-649 ; G. ALBERIGO, « Synodalität in der Kirche nach dem Zweiten Vat. Konzil », *Kirche sein* (publié en l'honneur de H. J. Pottmeyer), Fribourg-en-Brisgau, 1994, p. 333-347. Pour un aperçu des autres pays européens, voir *LThK* 9, 2000, pp. 1191-94.

Note 43 : Au sujet du problème de la démocratisation de l'Église : J. RATZINGER, H. MAIER, *Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren*, Limburg, 1970 ; K. LEHMANN, « Zur dogmatischen Legitimation einer Demokratisierung in der Kirche », *Concilium* 7, 1971, pp. 171-181 ; C. Böttingheimer, J. Hofmann (éd.), *Autorität und Synodalität*, Francfort-sur-le-Main, 2008 ; B. E. HINZE, *Synodality and Democracy. For We the People*, *ibid.* pp. 202-210. Dans *Concilium* 28, 1972, M. Volf, M. Legrain, J. Provost ; A. Loretan-Saladin, T. Bernet-Strahm (éd.), *Das Kreuz der Kirche mit der Demokratie. Zum Verhältnis von katholischer Kirche und Rechtsstaat*, Zurich, 2006.

Walter
Kasper



1. Ensemble sur le même chemin

Le document publié en 2018 par la Commission théologique internationale, (CTI) « La synodalité dans la vie et la mission de l'Église », a ouvert la voie au pape François pour souligner la centralité de ce concept pour le renouveau de l'Église – une centralité qui doit s'affirmer au Synode mondial des Évêques prévu l'an prochain. Ce document a insisté à juste titre sur la nécessité de mettre cette notion apparemment abstraite d'ecclésiologie en relation avec ses origines dans les Écritures – et en particulier ce qui est dit de Jésus-Christ comme *hodos*, « le Chemin ». Les *Actes des apôtres* (par exemple 9, 2 ; 22, 4 ; 23, 2) nous apprennent que la foi chrétienne a été elle-même appelée « le Chemin » dans ses commencements : être chrétien, c'est suivre le chemin que prend le Christ en montant vers son Père qui est aussi le nôtre (*Jean* 20, 17). Au début du II^e siècle, comme le signale le document de la CTI, Ignace d'Antioche dit aux Éphésiens dans la Lettre qu'il leur adresse (9, 2) qu'ils sont des *synodoï*, des voyageurs qui cheminent ensemble sur le *hodos* d'amour que le Christ a ouvert pour eux, avançant en procession solennelle, comme dans les cérémonies païennes où l'on promenait les images des dieux : eux aussi sont porteurs de la divine image, mais l'image qu'ils portent sur leur parcours est celle de l'amour du Sauveur incarné. De même, dans un apocryphe ancien (les *Actes de Thomas*, 103), le Christ lui-même est désigné comme *synodos*, compagnon de route. Ce mot – et son dérivé *synodia* – a été plus tard utilisé dans le culte des assemblées chrétiennes et, dans un contexte fort différent mais non sans rapport, il a pu désigner l'union de la divinité et de l'humanité dans la personne du Christ (ainsi chez Grégoire de Nazianze, *Discours*, 30, 8). Un *synodos* est une union dans un flux continu d'actions conduisant à la source de tout, c'est-à-dire le Père éternel. Le Fils incarné rend possible ce mouvement et lui donne sa forme. L'Esprit répandu sur les croyants fait d'eux des « compagnons de route » et des images du Christ dont le cheminement vers le Père passe par le mystère pascal de croix et de résurrection qui s'actualise quotidiennement dans la vie des baptisés – et qui est à la fois proclamé et intensifié dans l'eucharistie où les

croissants participent dans la prière au mouvement du Fils vers le Père. C'est une réalité dont le résumé désormais classique se trouve dans l'ouvrage du bénédictin anglican Dom Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy*¹ : « Il n'y a qu'une seule "venue" dans l'Incarnation, dans l'Esprit, dans l'Eucharistie et dans le Jugement. Et c'est la "venue" jusqu'au Père de Celui qui est "comme un Fils d'homme" (et avec lui du peuple des "saints du Très-Haut", c'est-à-dire le Christ et l'Église)² ».

Si nous cherchons un point de départ pour réfléchir sur la « synodalité », c'est sûrement là que nous le trouverons. Unis dans le Christ par l'Esprit, nous sommes associés aux autres croyants par le simple fait que nous sommes en marche sur le même chemin, portant la même image du Seigneur incarné, pénétrant plus avant dans son amour crucifié et sa résurrection triomphale, le suivant toujours de plus près dans sa relation éternelle avec son Père, dans l'attention et la disponibilité à la volonté de Celui-ci. Nous sommes liés les uns aux autres non par des accords et des alliances réciproques, mais par le fait que nous sommes tous *synodoi* avec le Christ. S'il en est ainsi, toute notre réflexion sur la « synodalité » de l'Église doit reposer sur la façon dont nous marchons avec le Christ et vivons le mystère pascal. Notre capacité à travailler, prier et discerner ensemble sur un mode « synodal » dépend de notre enracinement dans le Christ dont l'Esprit nous donne de communiquer entre nous dans un langage compréhensible (*Actes* 2, 8-11). Ainsi, la synodalité, pourrions-nous dire, est une réalité « pentecostale ». Elle implique donc un certain nombre de principes et de priorités qui peuvent nous aider à réfléchir sur la manière dont nous accueillons ce don dans le fonctionnement de l'Église.

Rowan
Williams

En premier lieu, le Christ est le Chemin parce qu'il est constamment attentif au Père et en rapport avec lui (voir *Jean* 5, 19). Il s'en suit que, pour mener une vie ecclésiale caractérisée par la synodalité, nous devons nous libérer des exigences privées et particulières afin de veiller aux œuvres du Père – c'est-à-dire « la création, notre rédemption et toutes les bénédictions de la vie en ce monde », comme le dit le *Livre de Prière commune*³. Nous commençons par écouter ensemble d'abord Dieu lui-même, et non pas ce que nous pouvons échanger

1 Londres, A. and C. Black, 1945, p. 262. – Ce livre, constamment réédité (récemment en 2015), et dont entre autres le P. Louis Bouyer fait grand cas dans ses travaux sur l'Eucharistie, n'a pas été traduit en français [Complément de note du traducteur, ci-après NdT].

2 « Comme un Fils d'homme » est une citation d'*Apocalypse* 1, 13 reprenant *Daniel* 7, 13, et les « saints du Très-Haut » vient de *Daniel* 7, 18 [NdT].

3 Le *Livre de Prière commune*, dont la première édition date de 1549, contient les textes et rituels pour toutes les liturgies du culte dans l'Église d'Angleterre [NdT].

entre nous. C'est la condition nécessaire pour nous écouter vraiment les uns les autres. Ce n'est que face à la Parole créatrice et salvatrice que nous devenons, en tant que croyants, capables aussi bien de parler aux autres que de recevoir ce qu'ils nous disent (voir le n° 68 du document de la CTI).

Deuxièmement, si nous cheminons ensemble, cela veut dire que nous ne sommes pas encore arrivés à destination (voir *Philippiens* 3, 13-14). Le Christ est à la fois le Chemin et son Terme. Cependant, nous ne sommes pas encore au bout de la route. Dans une vie façonnée par la synodalité, nous nous retrouvons côte à côte comme apprenants : la vérité nous a été montrée, nous y avons part, mais elle ne nous apparaîtra dans sa plénitude qu'au fur et à mesure que nous serons incorporés au Christ et ainsi nous rapprocherons les uns des autres.

Enfin, en tant que pratique et progression, la synodalité consiste essentiellement à se laisser inspirer par l'espérance. Ce n'est pas une recette que Dieu nous aurait donnée pour régler nos problèmes. C'est bien plutôt une manière de devenir disciples du Christ et de placer en lui notre espérance commune. La mise en œuvre de la synodalité devrait donc commencer en se demandant : « Échangeons-nous en des termes qui expriment l'espérance que nous partageons ? Et en conséquence, nos échanges donnent-ils des raisons d'espérer au-delà de la communauté ecclésiale, là d'où l'on nous regarde chercher ensemble à interpréter et comprendre sans nous retrancher dans une distanciation *a priori* critique ? ». Pour le dire simplement, la question est de savoir comment la synodalité débouche sur une proclamation de l'Évangile.

2. L'Église d'Angleterre et la synodalité dans l'histoire

La distance paraîtra énorme entre ces considérations théologiques de base et l'histoire complexe des modèles synodaux utilisés dans le fonctionnement de l'Église. Mais, si la synodalité n'est rien de plus qu'une vague version idéalisée de la démocratie profane, elle n'a guère de chances de devenir proclamation de la Bonne Nouvelle. Dans la deuxième partie de cette étude, je voudrais examiner comment, au cours de l'histoire, l'Église d'Angleterre et ses provinces-sœurs ont compris la synodalité et se sont efforcées de la mettre en œuvre. Je n'entrerai pas dans le détail des diverses dispositions institutionnelles adoptées dans les différentes composantes de la Communion

anglicane, mais j'essaierai de dégager des constantes au fil des siècles⁴. Comme d'autres Églises impliquées dans les controverses de la Réforme, celle qui se trouvait sur les terres du roi d'Angleterre a envisagé de faire appel à un concile général pour remédier aux abus et aux corruptions que beaucoup attribuaient au système hiérarchique du début du XVI^e siècle. Martin Luther a d'abord pensé à un concile. Et, bien que le conciliarisme fût devenu à cette époque dans l'Église latine un souvenir déjà lointain et abstrait, la radicalité et la violence des débats dans les années 1520 ont relancé l'idée d'une assemblée la plus large possible, à laquelle pourrait être soumis tout ce que les réformateurs jugeaient arbitraire, ambigu ou malhonnête dans les réponses à leurs préoccupations qu'offrait l'autorité ecclésiastique en place, et spécialement la papauté. Il convient de relever que le concile envisagé ne devait pas réunir uniquement des évêques ni même des clercs. Dans les premiers conciles, il y avait eu des représentants des souverains séculiers et des supérieurs d'ordres religieux : le principe était que tous étaient convoqués au service de la communauté chrétienne universelle dont les problèmes concernaient la population entière. C'est ce qui nous aide à comprendre un aspect que la plupart aujourd'hui estimeront incongru et inadmissible : l'appel à un concile qui se transforme en appel au détenteur du pouvoir politique. Mais comme il s'avérait improbable que le pape décide la tenue d'un concile, la question devenait de savoir quelle autorité, en dehors de la papauté, pouvait prendre en charge le bien commun de l'Église. Et la réponse a été pour beaucoup, à commencer par Luther, que le redressement nécessaire ne pouvait venir que du prince chrétien, s'appuyant sur le « concile » qu'il pourrait réunir.

Rowan
Williams

En Angleterre, ce processus s'est clairement manifesté dans la rupture avec Rome au cours des années 1520 et 1530. Pendant cette période, l'archevêque Thomas Cranmer a plaidé avec détermination pour réunir un concile (s'écartant ainsi de Luther qui devenait de plus en plus hostile à la solution conciliaire), pourvu que ce fût en toute indépendance vis-à-vis du pape⁵. De même qu'en Europe continentale, le monarque paraissait la meilleure des options restantes. En Angleterre, cependant, apparut sous le règne

4 On trouvera une présentation claire de la pensée et de la pratique anglicane de la synodalité dans le document publié par l'ARCIC (Commission internationale anglicane-catholique romaine) en 2017 : *Walking Together on the Way. Learning to Be the Church – Local, Regional, Universal* [Marcher

ensemble sur le chemin. Apprendre à être l'Église aux niveaux local, régional et universel]. <https://iarccm.org/agreed-statements/>

5 Voir Diarmaid MACCULLOCH, *Thomas Cranmer*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1996, p. 27-29, 59-60, 70, 105-106).

d'Édouard VI⁶ une dimension nouvelle, à savoir une assimilation du royaume à celui d'Israël dans l'Ancien Testament, le roi étant le souverain choisi et consacré pour purifier le peuple élu qui lui était confié. Dans cette perspective, le Parlement n'était pas une institution séculière, mais une assemblée de baptisés – une espèce de « synode ». Le monarque et le Parlement constituaient ensemble comme le Corps local du Christ, à la fois laïc et clérical (puisque les évêques siégeaient à la chambre haute). Le clergé et les évêques avaient leur propre assemblée délibérative : les « Convocations » de Cantorbéry et de York⁷, mais c'est au roi convoquant le Parlement qu'il revenait de légiférer pour l'Église nationale, puisque le Parlement réunissait les représentants d'un « peuple élu »⁸.

Les conflits du XVII^e siècle, la Guerre civile et le Commonwealth ont profondément modifié cette théorie. En raison de l'hostilité du Parlement aux évêques, à leur politique et à celle du roi sous le règne de Charles I^{er}, l'idéal du corps ecclésial constitué par le roi à la tête du Parlement fut disqualifié⁹. Bien que les affaires ecclésiastiques aient continué à passionner le public jusqu'au début du XVIII^e siècle, dans nombre de milieux politiques influents on résistait fermement à la suprématie de l'Église d'Angleterre, de ses dogmes et de ses pratiques. Dès les années 1710, le Parlement a largement mis en minorité les groupes de la « Haute Église » attachée aux prérogatives de la monarchie et des évêques, et il entend que la religion soit totalement soumise aux lois qu'il adopte. Il n'a jamais été question que le Parlement tranche des questions d'ordre strictement doctrinal, mais qui aurait pu le faire n'a jamais été précisé.

Dans une société divisée au niveau confessionnel (et une Église théologiquement divisée), un Parlement hostile à certains aspects initiaux du compromis anglican n'était manifestement pas l'instance adéquate pour débattre de questions concernant la vie intérieure de l'institution ecclésiale. Ce qui au départ, dans les débuts de la Réforme en Angleterre, avait été conçu (dans un idéalisme qui n'était pas absurde) comme une combinaison des pouvoirs ecclésias-

6 Édouard VI, âgé de 10 ans, succéda en 1547 à son père Henri VIII qui avait rompu avec Rome mais réprouvé la Réforme. Pendant le court règne (six ans) du jeune roi, l'Église nationalisée évolua dans le sens du calvinisme qui avait les faveurs de son entourage [NdT].

7 Les « Convocations » sont, depuis l'an 800 environ, des synodes des évêques du sud (à Cantorbéry) et du nord (à York) de l'Angleterre, peu à peu ouverts aux

représentants du clergé et des religieux [NdT].

8 Voir Diarmaid MACCULLOCH, *op. cit.*, chapitres 9 et 10.

9 La Guerre civile (1642-1651) aboutit à l'exécution du roi Charles I^{er} et au Commonwealth (traduction de *res publica* en anglais) d'Oliver Cromwell, avant la Restauration qui donna en 1660 le trône à Charles II, fils de Charles I^{er} [NdT].

tique et politique était clairement devenu un système dans lequel l'État repensé depuis la Renaissance prenait le contrôle du fonctionnement de l'Église. Lorsque, pour diverses raisons pratiques, les « Convocations » furent supprimées par le Parlement en 1717, la dernière survivance du système « synodal » disparut. Et jusqu'au XX^e siècle, il n'y eut aucune reconnaissance officielle du besoin pour l'Église d'une assemblée « conciliaire » indépendante du corps législatif national.

La demande d'une telle instance reparut cependant au XIX^e siècle, tandis que se développait une critique argumentée de la situation désormais figée. Le mouvement tractarien des années 1830 et suivantes s'est lancé pour protester contre la façon dont le Parlement exerçait sa tutelle. Un peu plus tard, des tentatives irréfléchies de réglementation du culte par des lois et par des tribunaux n'ont fait qu'accentuer le mécontentement. Mais parallèlement, deux facteurs nouveaux sont intervenus en faveur du rétablissement de structures délibératives au sein de l'Église d'Angleterre.

Le premier était d'ordre interne. Au milieu du siècle, une génération d'évêques dynamiques et soucieux de pastorale a encouragé des assemblées locales du clergé, sous forme de réunions régulières dans les diocèses et les doyennés – ce qui est comparable aux conseils presbytéraux qui ont été créés dans l'Église romaine après Vatican II. Ces assemblées n'avaient pas de pouvoir de décision, mais elles permettaient au clergé de discuter de problèmes théologiques et pastoraux.

*Rowan
Williams*

Le second stimulus est venu d'outre-mer. L'action missionnaire anglicane dans les territoires de l'Empire britannique avait suscité un nombre important de nouvelles Églises locales en Asie et en Afrique. Celles-ci n'avaient aucun lien institutionnel avec le Parlement britannique et donc, pour des raisons pratiques, elles avaient été amenées à mettre en place des instances consultatives de diverses sortes. La première a été la « Convention générale » de l'Église épiscopaliennne des États-Unis, réunie pour gérer la situation après la Guerre d'Indépendance et l'abolition de tous les liens avec la Couronne britannique. Cette assemblée produisit en 1789 une « Constitution » prévoyant explicitement des « députés » laïcs en plus des évêques et des représentants du clergé, conformément aux principes de la démocratie américaine. La participation de laïcs fut activement défendue au XIX^e siècle par Augustus Selwyn, un évêque qui avait été missionnaire dans le Pacifique avant de prendre

la charge d'un diocèse en Angleterre¹⁰. Comme premier évêque de Nouvelle-Zélande, avec juridiction sur toutes les missions dans cette vaste zone du Pacifique (et spécialement en Mélanésie), il mit en place un système synodal de gouvernement ecclésial qui devint plus tard un modèle. Le premier synode général des territoires sous son autorité eut lieu en 1859, avec trois « chambres », pour les évêques, les prêtres et les laïcs respectivement. Selwyn fut également un des promoteurs de la première Conférence de Lambeth¹¹ en 1867 : la présence d'Églises de plus en plus nombreuses en communion avec celle d'Angleterre dans le monde entier avait fait naître le désir d'un « synode » purement épiscopal où tous les évêques anglicans pourraient se réunir, se connaître et se comprendre mutuellement, bien qu'il fût clair dès l'origine que cette assemblée n'aurait aucun pouvoir canonique au sens strict du terme. Il convient de noter que, dans certains milieux de l'Église d'Angleterre, on était nettement hostile à cette initiative : même s'il n'était pas question d'édicter des normes applicables dans toute la communion anglicane, certains voyaient là l'émergence d'une autorité centrale qui couperait le ministère épiscopal de son enracinement nécessairement territorial.

Thème

La demande se fit pourtant de plus en plus insistante avant et pendant la Première Guerre mondiale. En 1919 fut instituée une « Assemblée de l'Église » dotée du pouvoir de préparer et soumettre au Parlement des mesures concernant la gouvernance de l'Église d'Angleterre, et cette instance fut transformée en « Synode général ». Les « Convocations » de Cantorbéry et d'York, qui étaient renées pour des échanges au milieu du XIX^e siècle, existaient toujours théoriquement, mais leur rôle fut presque complètement assumé par le Synode qui demeure l'autorité délibérative et de fait canonique pour l'Église d'Angleterre. Au niveau international, le « Conseil consultatif anglican » fut institué en 1968, comme organisme supervisant les relations œcuméniques, définissant les priorités missionnaires, coordonnant et partageant les expériences de développement, d'éducation et d'autres activités d'intérêt commun. Ce Conseil est composé d'évêques, de prêtres et de laïcs, mais dans des proportions non fixées à l'avance. Et là encore, les échanges ne débouchent pas sur

10 Voir Robert W.K. WILSON, *George Augustus Selwyn (1809-1878): Theological Formation, Life and Work*, Londres, Routledge 2014.

11 La Conférence de Lambeth se réunit tous les dix ans en principe (la dernière

fois en 2008, la prochaine – retardée en raison des restrictions sanitaires – pendant l'été 2022), à Lambeth Palace, résidence officielle à Londres de l'archevêque de Cantorbéry, primat de la Communion anglicane [NdT].

des mesures normatives. Il en va de même pour les rencontres, instituées en même temps, de tous les primats anglicans¹².

Essayons de résumer cette histoire complexe. Les Anglicans ont toujours misé sur ce que l'on peut appeler pour simplifier le modèle « conciliaire » de fonctionnement ecclésial. Après la rupture avec Rome, la place donnée aux laïcs a été très variable et on a été généralement réticent à accorder un réel pouvoir de décisions à des institutions supradiocésaines. L'accent a été mis plutôt sur la consultation et le partage d'expériences. La formule souvent utilisée pour décrire la structuration de la vie de l'Église d'Angleterre (et aussi de ses Églises-sœurs) est : « présidence épiscopale et gouvernement synodal ». L'interprétation communément admise de cette formule est que les évêques ont une responsabilité sacramentelle et charismatique, et que l'autorité dans le fonctionnement est partagée au sein du synode entre des représentants de droit et élus.

Dans la partie suivante de cet exposé, je me propose d'examiner comment tout ceci est vécu sur le terrain, à la lumière des principes théologiques exposés en commençant.

Rowan
Williams

3. Expériences de terrain

Les institutions ecclésiales sont inévitablement influencées, consciemment ou non, par le système politique de la société à laquelle elles appartiennent. La Convention générale de l'Église épiscopaliennne aux États-Unis s'est délibérément inspirée du modèle révolutionnaire américain de la démocratie représentative et a considéré que sa légitimité en découlait. Le Synode général de l'Église d'Angleterre a repris beaucoup des procédures et du vocabulaire du fonctionnement du Parlement – et c'était nécessaire puisqu'elle devait préparer des lois à soumettre au Parlement. Il n'y a rien là de fatalement vicié ou pernicieux. Mais il est naïf et risqué de présumer que le modèle politique prévalent produit spontanément les résultats conformes à l'Évangile que requiert la synodalité dans la pleine acception du terme.

Ceci pose deux difficultés principales dans les procédures et les comportements à l'intérieur de l'Église anglicane. En premier lieu, la pratique d'élections où plusieurs candidats s'affrontent fait que les délégués sont choisis en fonction de leur programme, ce qui signifie

12 La Communion anglicane comprend plus de quarante « provinces » (généralement nationales) sur les cinq continents, avec un primate à la tête de chacune [NdT].

qu'une part importante du travail du synode sera occupée par des questions clivantes, deux groupes ou plus s'employant chacun à obtenir une majorité. En second lieu, aucune décision prise à la majorité (même si c'est une majorité des deux tiers, comme c'est requis dans les affaires où l'enjeu est disciplinaire ou liturgique) ne règle totalement le problème qu'elle traite : que reste-t-il en effet à la minorité dont l'opposition a pu être dictée par une objection de conscience ? Il va sans dire que le danger est particulièrement grave lorsque le corps synodal est au service du Corps du Christ dont chaque membre porte l'image et est donc personnellement conformé au Christ. Dans une telle optique, parler de victoire et de défaite apparaît indubitablement déplacé¹³.

Bien entendu, s'il y a des décisions à prendre, des débats entre des gens de convictions opposées et des votes loin d'être unanimes sont inévitables – bien qu'il ne serait pas mauvais d'étudier les principes de prises de décision au sein de la Société religieuse des Amis¹⁴ avant de conclure que le vote à la majorité est le seul moyen de surmonter un différend. Mais ceci ne répond pas à la question de savoir comment le corps synodal incarne la synodalité telle que nous l'avons définie. Comment cheminons-nous avec le Christ et donc ensemble si nous sommes divisés dans une affaire non négligeable ? Chacun sait que le problème s'est posé avec une vive acuité à l'occasion des décisions, prises successivement dans l'Église d'Angleterre et ailleurs dans la Communion anglicane, d'ordonner des femmes dans les trois degrés du ministère. L'attitude de l'Église d'Angleterre qui a essayé de maintenir en son sein une communion imparfaite sur ce point a été critiquée et mal comprise. Mais, quels que soient les avantages et inconvénients de cette solution, ce qui l'a motivée en partie est le désir qu'un vote à la majorité sur un sujet toujours controversé dans l'ensemble des Églises chrétiennes n'aboutisse pas à l'exclusion d'une minorité. Ce n'est pas une position confortable (et je le dis en tant que théologien convaincu que la décision prise est défendable), mais elle apparaît découler rigoureusement de la théologie qui nous reconnaît comme compagnons de route, appelés au discernement pour un avenir qui soit la Bonne Nouvelle à la fois pour le monde et pour tous les membres de l'Église. Nous savons que l'objection de conscience se trouve chez les chrétiens aussi bien « à gauche » qu'« à droite » (pour reprendre une terminologie populaire). Et, alors que les connaissances théologiques se vulgarisent et que, de façon plus

13 À ce sujet, voir le document de l'ARCIC cité ci-dessus note 4, n° 94 et 95.

14 C'est le nom officiel du mouvement chrétien créé au XVII^e siècle par des radi-

caux dissidents de l'Église d'Angleterre, connus sous le sobriquet de *Quakers* [NdT].

équivoque, une culture des « droits » s'installe dans l'Église encore plus qu'ailleurs, tout donne à penser que c'est un défi qui n'est pas près de disparaître.

Le modèle synodal qui vient d'être présenté pose un autre problème : c'est sa division en « chambres » (évêques, clergé, laïcs). Le présupposé est clairement qu'il existe trois « lieux de pouvoir » et groupes d'intérêt, chacun contrebalançant les deux autres pour équilibrer la structuration de l'Église. On retrouve là bien sûr en arrière-plan le modèle constitutionnel britannique avec une Chambre des Communes et une Chambre des Lords – cette dernière longtemps composée de membres héréditaires et encore aujourd'hui nommés et non élus. Cette disposition peut sérieusement altérer les relations réciproques entre les évêques, le clergé et le laïcat. Or l'évêque n'appartient pas fondamentalement à une classe particulière dans l'Église, mais est essentiellement la personne désignée pour rassembler la communauté dans le culte liturgique et assurer la continuité du service ministériel. Ceci veut dire, entre autres, que les ministères doivent être reconnaissables jusqu'en dehors de l'Église particulière, et que l'évêque, tout autant que le prêtre, représente l'Église universelle et s'exprime au nom de celle-ci dans le contexte local.

Rowan
Williams

L'épiscopat est nécessairement et par essence un ministère collégial, mais requiert en même temps d'être exercé en un lieu précis. Et bien entendu, en contrepartie, ce ministère local n'est concrètement effectif que dans la mesure où il est intégré à un réseau épiscopal non territorialisé. Il n'est pas sans ironie que le souci légitime de faire participer des laïcs aux processus délibératifs et décisionnels perpétue malencontreusement et jusqu'à un certain point l'idée théologiquement dégénérée que l'épiscopat constitue une élite de gouvernement collectif, au moyen d'une « chambre » législative composée de délégués non élus, obligés de concilier leurs intérêts propres avec ceux d'un corps plus large et plus authentiquement représentatif. Ceci peut engendrer le soupçon et la défiance que l'on constate souvent chez les gouvernés vis-à-vis de leurs gouvernants, ou chez ceux qui ont fait campagne pour être élus vis-à-vis de ceux qui, par tradition, siègent de droit. La mission qu'ont les évêques d'assurer l'unité de l'Église et la continuité apostolique ne peut que trop aisément être perçue comme un pouvoir incontrôlable de faire obstacle aux changements souhaités par l'ensemble du Peuple de Dieu¹⁵.

15 Voir dans le document de l'ARCIC, n° 116, une brève présentation des diffi-

cultés à définir les responsabilités des évêques dans un tel contexte.

Mon but ici n'est absolument pas de promouvoir des solutions institutionnelles aux problèmes que pose la synodalité dans ma propre Communion, mais simplement de signaler quelques-uns des défis qu'implique la mise en place d'une synodalité représentative dans la gouvernance ecclésiale. Il s'agit de déterminer et d'examiner théologiquement les risques. Le point de départ de cette réflexion a été une vision de l'Église en tant que Corps cheminant avec le Christ en quête d'un discernement commun. La réalité incarnée de l'Église est évidemment une communauté qui se forme dans le culte, et suprêmement la célébration eucharistique où le ministère ordonné exerce le plus pleinement sa mission d'ouverture à l'initiative divine qui rassemble la communauté. Les structures de délibération et de prise de décision doivent avant tout découler de cette réalité et y rester enracinées – ce qui implique que c'est au niveau local que la synodalité doit être d'abord pratiquée dans la vie de l'Église, à travers des échanges réguliers sur la Parole de Dieu et l'examen des questions d'actualité dans un environnement stable de confiance mutuelle. (Ce que le pape François a dit à ce sujet est tout à fait pertinent : voir le n° 59 du texte de la Commission théologique). Même lorsque ceci est transposé au niveau d'un diocèse ou d'une province ecclésiastique, les mêmes principes doivent être conservés : tout synode diocésain ou provincial a besoin d'un temps de préparation pendant lequel les diverses communautés locales se réunissent avec leurs pasteurs et leur évêque pour prier et échanger. Ces dernières années, les groupes d'étude régulière des Écritures au Synode général de l'Église d'Angleterre se sont efforcés de répondre à cette exigence. À la Conférence de Lambeth en 2008, une grande importance a été donnée aux journées préparatoires de retraite spirituelle et à ce qui a fini par être appelé – sur le modèle africain – la démarche de l'*indaba*, c'est-à-dire un engagement prolongé à la réflexion en commun sans moment fixé d'avance pour prendre des décisions. C'est une manière de procéder qui a été adaptée avec succès dans la Communion anglicane et permis à des diocèses très différents du monde entier de prendre part sans pression aux discussions.

Les deux principales leçons à retenir sont peut-être les suivantes. D'abord, si la synodalité est conçue essentiellement comme un principe abstrait régissant la gestion de l'Église, elle peut facilement aboutir à n'être pas grand-chose de plus qu'un système de gouvernement représentatif plus ou moins artificiellement plaqué sur les spécificités de la communion ecclésiale. Il est préférable d'y voir une approche et un jeu d'habitudes propres à rendre efficace n'importe quel système de gouvernance ecclésiale, en tant que moyen de prendre

soin du Corps du Christ et donc outil de la mission de l'Église dans la société. Comprise dans cette perspective, la synodalité permet une appréciation critique des divers systèmes de gouvernance. Ceci ne répond pas de soi à la question notoirement délicate de savoir quelles sont pour l'Église les meilleures modalités de prise de décisions contraignantes et de mise en œuvre de réformes. Chacun sait que c'est une affaire compliquée dans une Communion comme la nôtre, qui n'a pas d'instance suprême de régulation et où les tentatives de mettre en place des protocoles de consultation mutuelle et de limitation volontaire de l'exercice de l'autonomie locale (comme par exemple le rapport de la Commission de Windsor en 2004, proposant une « Alliance anglicane » dont le texte a été finalement présenté aux diverses provinces de la Communion en 2009) ont reçu un accueil mitigé. Mais, sans réciprocité solidement enracinée dans la confiance, aucun système synodal de gouvernement n'aura la qualité authentiquement évangélique qu'il doit avoir. Le principe des structures synodales de gouvernance est le même que celui de toutes les institutions démocratiques : il repose sur la conviction que chacun a une valeur et une liberté qui fondent sa participation aux décisions qui le concernent personnellement. Mais, dans le contexte ecclésial, la nature de la communauté comme communion au cheminement du Fils vers le Père signifie que le mode de fonctionnement de la démocratie représentative ne suffit pas à établir une réalité pleinement synodale.

Rowan
Williams

En conséquence, la première question à poser au sujet de la gouvernance doit toujours être : comment ces dispositions pratiques engendrent-elles la confiance et la solidarité dans l'Église ? Ce qui est vrai en politique – à savoir qu'il est illusoire et dangereux de présumer qu'une culture démocratique n'a besoin que du suffrage universel sans qu'il soit besoin d'apprendre l'art de la consultation et de la négociation au niveau local – l'est également (et à plus forte raison !) dans l'Église de Dieu. La réalité fondamentale de la vie synodale dans l'Église, telle que nous l'avons définie, c'est la vocation que nous avons tous d'ouvrir à notre prochain le chemin vers le Christ, de débayer la route des obstacles qui sont dressés par les désirs partisans ou individualistes et qui empêchent de s'annoncer la Bonne Nouvelle les uns aux autres. Et il va de soi que, si nous sommes, en tant que baptisés, incapables de nous transmettre entre nous cette Bonne Nouvelle, il est vain d'espérer pouvoir l'offrir au monde. Apprendre dans la communauté de foi le langage de l'autre, l'écouter sans impatience raconter comment il se fait *synodos*, compagnon de route du Christ, c'est ce qui rend le corps ecclésial vivant, quelles que soient les dispositions

particulières de la structure institutionnelle. La synodalité est féconde à la mesure où notre vie de disciples est synodale au sens le plus plénier du terme.

Non que les formes que prend l'autorité dans l'Église soient moralement et spirituellement indifférentes. Un système qui priverait *a priori* de la parole certaines parties du Corps n'est pas acceptable. Et une centralisation qui nie être un privilège enraciné dans un contexte culturel particulier, en ignorant les défis que pose la diversité de l'humanité dans l'histoire, est un appauvrissement. L'instauration dans l'Église catholique romaine de synodes régionaux d'évêques, convoqués et présidés par le pape, reconnaît de façon constructive la spécificité des problèmes locaux et des besoins pastoraux qui en découlent. Il est théologiquement important de remettre en cause l'idolâtrie de certaines formes d'autorité centralisée, de même qu'il est juste de contester les « localismes » déconnectés du reste ainsi que l'idéalisation naïve de la démocratie représentative. Comme nous l'avons vu, la difficulté est d'honorer l'interdépendance foncière au sein de l'Église entre les différentes versions de l'identité baptismale et des ministères reconnus, sans les traiter comme des éléments isolés, des « états » différenciés par l'inégalité de leurs responsabilités (comme l'on disait sous l'*Ancien Régime*¹⁶).

Thème

En particulier – et c'est la seconde leçon –, la synodalité ne doit pas signifier (du moins dans un contexte anglican) qu'est affaibli le rôle singulier qu'a l'évêque en tant que gardien et transmetteur de la Tradition de toute l'Église. À ce propos, on peut présumer que, dans le catholicisme romain, les délibérations des synodes ne nuisent en rien à la qualité unique du charisme pétrinien – et à ce sujet, le texte de la Commission internationale (n° 95) cite opportunément le pape François. Tout charisme est à comprendre comme un don reçu dans l'Église pour les autres et avec eux. Il n'y a pas, parmi les membres du Corps du Christ, d'un côté les « actifs » et de l'autre des « passifs ». C'est pourquoi « l'évêque en synode » (selon l'expression utilisée dans certains milieux anglicans pour désigner le niveau de l'administration diocésaine) est là comme témoin de tout ce qui n'est pas seulement circonscrit dans l'espace et le temps, afin de rappeler dans les délibérations de la communauté l'exigence que les nouveautés et les réformes soient reconnaissables dans et par la catholicité tout entière. Cependant ce témoignage est toujours interprété et développé dans de nouveaux échanges. La vocation et le charisme de l'évêque ne sont pas un pouvoir discrétionnaire de clore

les débats. C'est plutôt de veiller à ce que toute décision prise dans un discernement commun selon la dynamique synodale s'inscrive dans la continuité spatiale et temporelle qui est un don de l'unique Esprit au fil des siècles, et ne fasse pas obstacle à la compréhension mutuelle ni à la prière et à l'action en commun dans l'Église du monde entier. Parce que tout cela n'a de sens que si l'évêque joue son rôle de pasteur et de célébrant, il est absolument nécessaire que tout processus de discernement soit clairement et concrètement initié à son niveau, afin d'éviter tout conflit entre une « classe » de gestionnaires ou de gouvernants et une communauté qui n'aurait qu'à obéir.

4. La pratique anglicane

Il est temps à présent de rapprocher et combiner les principaux aspects de la pratique anglicane évoqués dans ce bref survol, leur enracinement théologique et les défis concrets que tout cela pose. J'ai soutenu – je l'espère dans l'esprit du document de 2018 auquel je me suis référé en commençant – que la synodalité est un moyen de discernement spirituel et éthique avant d'être un principe de fonctionnement de l'Église. C'est une façon de parler de l'identité foncière de l'Église comme saisie et menée par l'Esprit dans l'unique cheminement du Christ vers le Père, source éternelle de l'Être. C'est un chemin qui passe donc nécessairement par la Croix, par la perte de sécurité individuelle dans les dons réciproques de soi et par la reconnaissance que le Corps est animé par l'Esprit.

*Rowan
Williams*

La tradition anglicane s'origine dans un idéal conciliaire de prise de décision non exclusivement cléricale dans l'Église. Les circonstances particulières de la Réforme en Angleterre ont fait naître l'idée que la nation entière devait être considérée comme faisant partie du Corps de Christ, si bien que le Parlement avec le monarque en son centre pouvait concrètement constituer une réalité synodale. Au fil du temps, cette théorie a engendré, comme on pouvait s'y attendre, des situations gravement déséquilibrées et artificielles, où l'Église était de plus en plus soumise à un système politique qui se sécularisait inexorablement. Pendant la majeure partie du XIX^e siècle, l'Église d'Angleterre a cherché à retrouver un fonctionnement synodal conforme à sa nature ecclésiale – d'une part en rénovant ses structures diocésaines (et en approfondissant son interprétation de la vocation épiscopale), et d'autre part en protestant contre les méthodes en vigueur de résolution à l'extérieur de ses conflits internes. Ces efforts ont été stimulés par la croissance outre-mer, puisque les Églises-sœurs de l'Église d'Angleterre expérimentaient

de nouvelles formes de fonctionnement autonome. Au XX^e siècle, l'anglicanisme s'est franchement distancié du système de contrôle par le Parlement britannique et a mis au point des structures complexes de prise de décision synodale.

Le passé d'allégeance au Parlement imprègne toutefois encore la culture du Synode général : il s'est avéré difficile d'y éviter les approches concurrentielles et partisans. Et la division en deux « chambres » – dans l'intention délibérée de ne pas gommer la diversité des vocations au sein de l'Église – a rendu malaisée la relation entre les diverses composantes et délicate la définition du rôle spécifique de l'évêque, coupé à ce niveau des fonctions de pasteur, docteur et liturge qui constituent son identité propre. Il n'y a pas de solutions simples permettant de résoudre ces difficultés, mais se distancier des méthodes de fonctionnement parlementaire peut réduire les risques.

Ce qui importe le plus en la matière est que l'Église au sens le plus large, et pas seulement celle d'Angleterre et ses sœurs, reconnaisse la synodalité comme un moyen à privilégier de vivre « notre responsabilité commune et notre interdépendance » (pour reprendre une expression à la mode dans les milieux anglicans des années 1960). Nous parions sur l'espérance, comme je l'ai dit tout à l'heure, que notre cheminement sur la route du Christ illuminera d'autres et sera illuminés par eux – ce qui peut nous rappeler que la réalité synodale est quelque chose que nous partageons dans la communion des saints. Les prières et l'exemple des saints nous aident à discerner le chemin que nous suivons ensemble. Une des erreurs les plus dommageables que nous puissions commettre est de croire que la synodalité peut advenir (ou pas) sur l'instant dans le cadre de n'importe quelle rencontre ou réunion humaine. Mais marcher avec le Christ en portant son image, c'est marcher avec ceux qui ont avant nous porté cette image et avec ceux qui la porteront dans l'avenir – tous ceux dont l'Esprit se sert pour rendre vivante en nous l'image du Christ (voir le n° 52 du texte de la Commission). Pour actualiser une formule célèbre de saint Augustin (*Confessions*, IV, 31), le Chemin est toujours là, même quand nous nous en écartons. La vie et la prière incessante des saints incarnent cette réalité insensible à l'instabilité du temps.

Comme toujours, lorsque nous considérons la réalité du Corps du Christ, nous sommes appelés à retenir cette Bonne Nouvelle tout à fait explicite que l'Église est un don irrévocable de Dieu. Ce n'est pas en exerçant des vertus synodales que nous devenons l'Église, car la réalité ecclésiale nous est donnée dans l'effusion sacramentelle de

l'Esprit qui actualise en nous le partage de vie, de sagesse et d'amour que nous nommons « synodalité ». Tous nos échecs dans l'accueil de la puissance de l'Évangile dans sa plénitude n'empêchent pas ce don de nous rester offert. Nous mettons en commun ce que nous en avons vu et appris, nous apprenons et nous rendons grâce.

(Traduit de l'anglais par Jean Duchesne. Titre original : « Synodality and the Anglican Tradition »).

Rowan Williams (baron Williams d'Oystermouth depuis 2013), théologien et poète, fut évêque de Cantorbéry de 2003 à 2012 (et donc chef de l'Église d'Angleterre et de la Communion anglicane). Dernière publication : Une introduction à la foi chrétienne, Genève, Labor et Fides, 2019.

*Rowan
Williams*



L'expérience synodale

Un entretien avec le cardinal Koch

Propos recueillis par Tibor Görföl¹

Communio : En décembre, à Nicosie, le pape François a mentionné et mis en avant l'expérience orthodoxe de la synodalité. Vous avez également souligné à plusieurs reprises, Éminence, que la synodalité joue un rôle important dans l'échange œcuménique des dons entre l'Orient et l'Occident. Quels sont les avantages expérientiels des théories orientales et quelles sont les difficultés pratiques que l'on peut observer dans les Églises orientales ?

Le cœur intime des dialogues œcuméniques est l'échange de dons. Il s'agit, comme l'a souligné le pape François dans son exhortation apostolique *Evangelii gaudium*, d'accueillir ce que l'Esprit a semé dans d'autres Églises « comme un don qui nous est également destiné ». Comme exemple concret, le pape a mentionné que dans le dialogue avec les frères orthodoxes, nous, catholiques, avons la possibilité « d'en apprendre un peu plus sur la signification de la collégialité épiscopale et sur leur expérience de la synodalité » (EG 246). La synodalité est en effet l'un des points forts des Églises orthodoxes. Les structures et les pratiques de la synodalité sont certes si différentes dans les Églises orthodoxes autocéphales et autonomes qu'il n'est pas possible de donner des renseignements universels sur ses avantages et ses difficultés. Ce qui est commun à toutes les Églises orthodoxes, c'est la conviction de l'unité du principe synodal et du principe hiérarchique dans l'Église, plus précisément la conviction de l'interdépendance de la synodalité et de la primauté. La Commission internationale mixte pour le dialogue théologique entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes a exprimé cette conviction dans son document de Ravenne en 2007 en disant que la synodalité et la primauté sont interdépendantes, que la primauté doit toujours être considérée et réalisée dans le contexte de la synodalité et, inversement, la synodalité dans le contexte de la primauté, et que cela doit être le cas à tous les niveaux de la vie de l'Église – local, régional et universel.

Dans l'échange œcuménique des dons, il est important de mettre en rapport les points forts respectifs des deux communautés ecclésiales,

¹ Tibor Görföl est membre de la rédaction hongroise de *Communio*.

comme l'a par exemple exprimé de manière synthétique le groupe de travail orthodoxe-catholique Saint-Irénée dans son étude « Au service de la communauté » : « Avant tout, les Églises doivent s'efforcer de parvenir à un meilleur équilibre entre synodalité et primauté à tous les niveaux de la vie ecclésiale, en renforçant les structures synodales dans l'Église catholique et en acceptant une certaine primauté au sein de la communion mondiale des Églises dans l'Église orthodoxe » (17, 7). Il faut donc que les deux parties soient prêtes à apprendre. Dans le dialogue œcuménique avec les Églises orthodoxes, l'Église catholique devra reconnaître et avouer qu'elle n'a pas encore développé dans sa vie et ses structures ecclésiales le degré de synodalité qui serait théologiquement possible et nécessaire, et que l'on doit voir dans le renforcement de la synodalité une contribution importante de l'Église catholique à la reconnaissance œcuménique de la primauté. D'autre part, on pourra attendre des Églises orthodoxes qu'elles apprennent, dans le dialogue œcuménique avec l'Église catholique, qu'une primauté, même au niveau universel, n'est pas contraire au principe de la synodalité mais qu'elle est théologiquement légitime et nécessaire. Les tensions internes à l'orthodoxie, qui se sont clairement exprimées avant et lors du « Saint et Grand Synode » de Crète en 2016, devraient inciter à réfléchir plus intensément à un ministère de l'unité également au niveau universel d'une Église synodale.

Kurt Koch

Communio : Vous avez vous-même rendu visite au patriarche œcuménique Bartholomée à Istanbul fin novembre. Quels sont les points forts de la collaboration souhaitée avec « Constantinople » ? On pense inévitablement à Bartholomée comme au patriarche « vert ».

Les Églises orthodoxes ont décidé que le dialogue théologique entre elles et l'Église catholique, actuellement consacré principalement à la question du rapport entre la primauté et la synodalité, ne serait pas mené de manière bilatérale avec certaines Églises orthodoxes, mais avec toutes ensemble au sein de la Commission mixte internationale. Par ailleurs, des relations bilatérales sont bien entendu entretenues avec les différentes Églises orthodoxes. C'est ainsi qu'existe depuis longtemps la belle tradition des visites réciproques de l'Église de Constantinople et de l'Église de Rome à l'occasion des fêtes patronales respectives ou d'autres événements particulièrement importants. Remarquable est le fait, devenu coutumier, qu'un pape nouvellement élu se rende au Phanar de Constantinople peu après le début de son pontificat pour rendre visite au patriarche orthodoxe.

Inversement, la venue du patriarche œcuménique Bartholomée I^{er} à Rome pour la cérémonie d'investiture du pape François a été un beau signe d'amitié arrivée à maturité, ce qui peut être particulièrement apprécié comme un événement inédit dans les relations œcuméniques entre Rome et Constantinople. Dans ces relations bilatérales, il existe également divers intérêts communs, comme l'engagement chrétien pour la protection de la création de Dieu. Le patriarche œcuménique Bartholomée I^{er} a également le mérite d'avoir toujours encouragé intensément le dialogue théologique entre les deux communautés ecclésiales.

Communio : En octobre, vous avez déclaré au Tagespost que vous espériez que le processus synodal mondial conduirait à une redécouverte de la foi, de l'appartenance commune à l'Église et de la mission universelle de tous les baptisés. Vous vous êtes prononcé contre une conception de l'Église en tant qu'Église à responsabilité limitée. Que vouliez-vous dire ? Pensez-vous que l'accent mis sur le *sensus fidei* des fidèles puisse conduire à une nouvelle vision du magistère ? Peut-il y avoir une véritable interaction ?

Thème

Si l'on prend le mot « synodalité » au pied de la lettre, il devient évident qu'il ne peut s'agir d'un comportement plus ou moins arbitraire au sein de l'Église, mais qu'il s'agit bien plus d'une dimension essentielle de l'Église elle-même. Le mot « synode » est composé des termes grecs « hodos » (chemin) et « syn » (avec) et exprime le fait que des personnes parcourent un chemin ensemble avec d'autres. Au sens chrétien, le mot synode désigne le chemin commun des personnes qui croient en Jésus-Christ, lequel s'est révélé lui-même comme « chemin » (Jean 14, 6). La religion chrétienne était donc à l'origine appelée « voie » et les chrétiens qui suivaient le Christ en tant que « voie » étaient appelés « disciples de la voie », ceux qui suivent le chemin du Seigneur (Actes 9, 2). C'est tout à fait dans ce sens que l'éminent docteur de l'Église Jean Chrysostome a pu dire que l'Église est un nom « qui désigne un chemin commun » et que, par conséquent, Église et synode sont des « synonymes ».

Si la synodalité représente, dans ce sens élémentaire, une dimension constitutive de l'Église, il doit aller de soi que tous les baptisés doivent y participer. Cela vaut surtout lorsqu'il s'agit de préparer des décisions importantes pour lesquelles Cyprien de Carthage, un évêque africain important dans l'Église primitive, a donné une indication claire : « *Nihil sine episcopo, nihil sine consilio presbyterii, nihil sine*

consensu plebis » (Rien sans l'évêque, rien sans la consultation des prêtres, rien sans le consensus du peuple). Par cette formule accrocheuse, Cyprien a non seulement souligné que l'autorité hiérarchique dans l'Église doit être exercée de trois manières, synodale, collégiale et personnelle ; mais il a également ciblé les comportements qui doivent être exclus de la vie ecclésiale, à savoir, premièrement, les différentes formes de cléricalisme contre lesquelles Cyprien formule le principe synodal : « rien sans le consensus du peuple ». Car le ministère dans l'Église doit répondre de son autorité de manière synodale. Deuxièmement, sont exclues les initiatives individuelles et autocratiques des évêques face auxquelles Cyprien formule le principe collégial : « rien sans l'avis du presbyterium ». Et troisièmement, les formations de groupes séparatistes dans l'Église sont exclues face auxquelles Cyprien rappelle le principe personnel : « rien sans l'évêque ». Car Cyprien est convaincu, à juste titre, que ce n'est que là où ces trois « rien sans » sont pris en compte de manière égale que la vie ecclésiale trouve un sain équilibre entre synodalité et hiérarchie.

Communio : À Lucerne, votre ancien lieu de travail, il existe depuis quatre décennies déjà un Institut de recherche judéo-chrétienne. Vous avez récemment parlé à Lucerne de la guérison de la « déchirure originelle » dans les relations judéo-catholiques. Y a-t-il des expériences ou des structures dans le monde juif qui pourraient conduire à un enrichissement de la vision catholique de la synodalité ?

Kurt Koch

La première division dans l'histoire de la chrétienté doit être perçue dans la séparation entre l'Église et la synagogue, que le théologien catholique Erich Przywara a qualifiée de « déchirure originelle » et dont il a déduit le manque d'unicité dans la catholicité qui s'est accru par la suite : « La déchirure entre l'Église d'Orient et l'Église d'Occident, la déchirure entre l'Église romaine et le *pluriversum* réformateur (des innombrables Églises et sectes) font partie de la déchirure originelle entre le judaïsme (des juifs non chrétiens) et le christianisme (des « païens » dans le langage des épîtres de Paul) ». Le dialogue judéo-chrétien a donc sa place au cœur des efforts de réconciliation œcuménique de l'Église catholique et peut y apporter des contributions essentielles.

C'est surtout la compréhension d'Israël comme peuple de Dieu dans l'Ancien Testament qui permet d'approfondir la notion de synodalité. Contrairement au discours sur le « peuple de Dieu », largement répandu aujourd'hui, même dans l'Église, qui se situe le plus souvent

au niveau horizontal et sociologique, la compréhension de l'Ancien Testament met au contraire au premier plan la direction verticale et théologique de la relation de Dieu avec son peuple. Le mot « peuple de Dieu » ne désigne pas simplement Israël dans son aspect empirique ; Israël est plutôt désigné comme « peuple de Dieu » dans la mesure où il s'est tourné vers son Seigneur. Il n'est donc pas étonnant que l'assemblée du Sinaï, au cours de laquelle Dieu a communiqué ses commandements au peuple, soit devenue en Israël l'archétype de toutes les autres assemblées populaires de l'Ancien Testament. Car en leur sein, le peuple ne se réunit pas pour décider lui-même de ce qu'il a délibéré, mais pour écouter et entendre attentivement ce que Dieu a décidé et y donner son consentement. Cette dimension spirituelle de la synodalité, qui consiste en l'écoute mutuelle des croyants et en l'écoute commune de l'Esprit Saint, et qui tient aussi particulièrement à cœur au pape François, nous pourrions la réapprendre dans le dialogue avec le judaïsme, tout comme nous pourrions prendre connaissance des multiples structures synodales dont est empreinte la vie communautaire juive.

Thème

Communio : Des processus synodaux préparés depuis longtemps sont en cours dans l'Église universelle, par exemple en Allemagne (le chemin synodal) et en Australie (plenary council). En Allemagne en particulier, des voix critiques se font entendre et des théologiens renommés se disputent sur le sens du processus. Comment jugez-vous ces initiatives nationales qui, à l'origine, ont été conçues indépendamment du Synode mondial ?

Les processus synodaux dans différents pays ont des origines diverses. Le « chemin synodal » en Allemagne a été suscité par les abus sexuels commis par des clercs et par la volonté de traiter leurs causes systémiques. Selon ma perception, le « chemin synodal » a été introduit (trop) rapidement, sans réflexion approfondie sur la nature de la synodalité, et sa mise en œuvre ressemble davantage à une discussion parlementaire qu'à une consultation synodale. Ainsi la différence fondamentale entre la synodalité et le parlementarisme démocratique, que le pape François ne cesse de souligner avec force, n'est guère perçue : alors que la procédure démocratique sert avant tout à déterminer des majorités, la synodalité est un événement spirituel qui a pour but de trouver, sur le chemin du discernement, une unanimité viable et convaincante dans les convictions de foi et dans les modes de vie qui en découlent pour chaque chrétien et la communauté ecclésiale ou, pour reprendre les mots du pape François : le synode n'est « pas un parlement où l'on s'appuie sur

des négociations, des arrangements ou des compromis pour parvenir à un consensus ou à un accord commun. La seule méthode du synode est au contraire de s'ouvrir à l'Esprit Saint avec un courage apostolique, une humilité évangélique et une prière confiante, afin que ce soit Lui qui nous guide ».

Une différence importante entre les processus synodaux dans les différents pays et le processus synodal initié par le pape François dans l'Église universelle réside dans le fait que les premiers mettent l'accent sur divers problèmes pastoraux et théologiques concrets, tandis que le thème principal du second est la synodalité en soi. Il sera donc nécessaire de mener une réflexion aussi intense que sensible sur la manière dont les processus synodaux régionaux en cours pourront être intégrés de manière fructueuse dans le processus mondial et finalement dans le synode mondial des évêques en 2023.

Communio : Une autre question délicate concerne le rôle et l'importance des femmes dans l'Église. Vous avez vous-même déclaré que les femmes pourraient continuer à assumer de nombreuses tâches au sein de l'Église. Beaucoup espèrent que cela permettra d'enrichir la synodalité authentique.

Kurt Koch

La synodalité implique essentiellement que tous les baptisés participent aux délibérations de l'Église et à la préparation des décisions. Pour que les femmes puissent faire valoir leurs charismes spécifiques dans l'Église, il est donc logique que des tâches importantes et à responsabilité soient davantage confiées aux femmes dans les domaines qui ne nécessitent pas une ordination sacramentelle. Il existe certainement de nombreuses possibilités encore inexploitées à cet égard. D'un autre côté, il faut se garder de faire un usage si extensif de ces possibilités que l'unité du pouvoir de consécration et de juridiction, ou de consécration et de direction, redécouverte et soulignée à juste titre par le concile Vatican II, serait à nouveau remise en question. Une réflexion théologique approfondie sur cette question est tout à fait indiquée.

Communio : Nous n'avons pas encore mentionné les Églises protestantes. Depuis le document Ensemble à la table du Seigneur et les débats qui ont suivi entre vous et Volker Leppin, la situation semble être devenue un peu plus difficile en Allemagne. Les choses ne sont pas plus simples lorsque le président du ZdK² participe à la Cène protestante. Quels sont vos espoirs

2 Comité central des catholiques allemands

œcuméniques pour l'Allemagne et, à l'échelle mondiale, pour les relations entre catholiques et protestants ?

La question la plus controversée dans le dialogue catholique-évangélique concerne le rapport entre la communion ecclésiale et la communion eucharistique. Alors que les protestants voient dans la pratique de l'« intercommunion » une voie vers l'unité, l'Église catholique est convaincue qu'il ne peut y avoir de communion eucharistique sans communion ecclésiale et que, par conséquent, la clarification de la compréhension de l'Église constitue un *desideratum* important. La « Déclaration commune sur la doctrine de la justification » de 1999 avait déjà constaté qu'elle n'avait pas encore permis d'atteindre un consensus sur les conséquences de cette doctrine pour la conception de l'Église et pour la question du ministère. Dès lors, les implications ecclésiologiques de ce qui a été atteint jusqu'à présent de manière consensuelle doivent faire partie des principaux points à l'ordre du jour du dialogue entre catholiques et protestants. Ces efforts pourraient constituer une étape importante sur le chemin de la compréhension œcuménique, conduisant à l'élaboration d'une future déclaration commune sur l'Église, l'Eucharistie et le ministère.

Thème

Communio : Quels changements et nouvelles approches dans l'Église universelle observera-t-on, selon vous, après le prochain Synode des évêques en octobre 2023 ? Quels fruits le nouveau processus synodal mondial peut-il apporter ? Est-il possible d'aider à l'émergence de quelque chose de nouveau en deux ans ?

Le pape François est convaincu que suivre et approfondir résolument le chemin de la synodalité est « ce que Dieu attend de l'Église du troisième millénaire ». Ce qui l'intéresse au premier chef est la mise en pratique de l'idée que la synodalité est une structure élémentaire de l'Église catholique : « Être Église signifie être une communauté qui chemine ensemble. Il ne suffit pas d'avoir un synode, il faut être synodal. L'Église a besoin d'un échange intérieur profond : un dialogue vivant entre les pasteurs ainsi qu'entre les pasteurs et les fidèles. » Pour le pape François, la synodalité constitue également « le cadre d'interprétation le plus approprié pour la compréhension du ministère hiérarchique lui-même », dans la mesure où le ministère pétrinien, et justement lui, peut se trouver clarifié dans une Église synodale. Enfin, le pape est convaincu que les efforts théologiques et pastoraux visant à construire une Église synodale auront également de riches répercussions sur l'entente œcuménique. Si toutes ces

perspectives peuvent être mises en pratique, dans une certaine mesure, du moins à l'intérieur du processus synodal au sein de l'Église universelle, nous aurons devant nous, après le Synode mondial des évêques de 2023, une Église plus synodale et, puisque la synodalité dépend de la participation de tous les baptisés, également une Église plus missionnaire et plus évangélisatrice.

(Traduit de l'allemand par Françoise Brague. Titre original : Fragen an Kurt Kardinal Koch zu einem Interview für die Internationale Katholische Zeitschrift Communio)

Kurt Koch, né en 1950, professeur de théologie dogmatique à Lucerne (1982-1995), archevêque de Bâle, fut créé cardinal en 2010. Il préside le Conseil Pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens et la Commission du Saint-Siège pour les relations religieuses avec le judaïsme. On peut lire en français Chrétiens en Europe : nouvelle évangélisation et transmission des valeurs : enjeux et défis, Éd. Saint-Augustin, 2004.

Kurt Koch

Dossier

La religion des poètes (II)

Dans le second volet de cette série initiée en 2021, on retrouvera le même désir de scruter avec attention, sans viser une quelconque récupération apologétique, l'effort des poètes pour faire transparaître ces réalités cachées qui défient le langage : « religion inséparable de la parole et de la poésie¹ », le christianisme y voit non un détour mais un effort essentiel.



¹ Introduction de Jean Duchesne, p. 141-142 de *L'Église cathédrale*, mars-juin 2021



1

Pourquoi Dieu voulait-il que les hommes inventent la poésie ? Pourquoi la poésie est-elle finalement un don de Dieu ? Au fond, nous ne savons pas : « Qui a connu la pensée du Seigneur ? » Mais au moins nous savons que, dans l'optique chrétienne, la poésie ne se produit pas par hasard et ne se présente pas comme un objet autonome sur lequel nous serions libres d'élaborer des idées quant à son origine et sa finalité. Nous savons également que, s'il existe une réponse adaptée à notre intelligence, il faut la chercher dans la Bible. (Nous pourrions y rechercher aussi le pourquoi et les modalités de la théologie.)

Remarquons d'abord que la Bible elle-même se compose pour une bonne part de poésie. Même en prose, elle est vision, sagesse, figures, émotions. Le livre qui la termine et l'accomplit, l'*Apocalypse*, non seulement contient des poèmes, mais s'écrit en une prose poétique qui révèle d'immenses vérités dans des images saisissantes. La Bible présente Dieu, son monde et sa manière de voir dans une écriture fort éloignée de nos habitudes intellectuelles et presque toujours teintée de poésie ; très rarement dans un discours rationnel. Dieu nous parle en poésie, comme Jésus s'adresse fréquemment aux disciples et à la foule en suivant les formes, les divers parallélismes de la poésie hébraïque. La Bible est révé-

lation, création ; elle ne prouve que ponctuellement. La poésie, également révélation selon ses limites et création à sa façon, se passe de preuves.

Il est vrai que la Bible ne contient qu'une seule allusion (si je ne me trompe) à la poésie non-biblique. Mais elle est admirablement précise et éclairante. Devant l'Aréopage d'Athènes, Paul annonce que le Seigneur du ciel et de la terre n'est pas loin de chacun de nous, car c'est en lui « que nous avons la vie, le mouvement et l'être » (*Actes* 17,28). Il parle d'un rapport avec Dieu antérieur à la prédication de l'Évangile et à la conversion, et il continue avec ces mots : « Ainsi d'ailleurs l'ont dit certains de vos poètes : "Car nous sommes aussi de sa race" ». Il avait saisi sans doute que la poésie est une voie privilégiée vers cette intuition de Dieu, ce sentiment d'*autre chose* dans le monde et en nous. Pour le non-chrétien, la poésie serait une possible entrevue de Dieu ; pour le chrétien, elle approfondit, par ses propres moyens qu'il faudra analyser, la perception de Dieu et de la vie chrétienne.

Dans un monde déchu, les choses invisibles de Dieu sont à la fois manifestes et cachées. La poésie semble nous avoir été accordée en partie pour sonder ce que recèlent les apparences, ou mieux : pour voir ce que révèlent les *apparances*, les surgissements des éléments de la

création au regard devenu attentif, non pas comme montagne ou étoile, mais comme œuvres de Dieu. On le voit chez Philippe Jaccottet, dans sa conviction perplexe d'un « ailleurs dans l'ici ». Ou dans la « présence » que guette la poésie d'Yves Bonnefoy : l'obscur évidence d'un arbre, d'une étoffe même, où paraît quelque chose comme l'être. Ou dans son « arrière-pays », la voie que l'on n'a pas prise vers un pays d'essence plus haute, à la fois attirante et contestée. Ou dans le « seuil » vers une possible altérité qui se présente néanmoins comme un « leurre ».

Car Bonnefoy, qui rejette Dieu, a toutefois besoin de lui pour décrire le surcroît de sens et d'être qu'il sent avec enthousiasme dans le monde, disons, naturel, comme l'indiquent ces vers de « La lumière, changée » (Pierre écrite) :

*Dieu qui n'est pas, pose ta main sur
notre épaule,*

*Ébauche notre corps du poids de ton
retour,*

*Achève de mêler à nos âmes ces astres,
Ces bois, ces cris d'oiseaux, ces ombres et
ces jours.*

*Renonce-toi en nous comme un fruit se
déchire,*

Efface-nous en toi.

L'ange, devenu terrestre, et le buisson ardent, rendu à la fois ordinaire et singulier, sont également nécessaires, selon « Une voix », du même recueil :

*Oui, je puis vivre ici. L'ange, qui est la
terre,*

*Va dans chaque buisson et paraître et
brûler.*

C'est l'oreille savante du poète, qui écoute et forme cette dense musique de sons et de rythmes, avec la voix que l'on entend en lisant, qui imprime l'émotion dans l'oreille du lecteur et qui le persuade de la profondeur de la vision. J'ajoute que, par ce genre de pressentiment, des incroyants s'approchent davantage du mystère du monde créé que tout chrétien qui, maladroitement soucieux de l'au-delà, demeure insensible à la proximité du ciel en lui et autour de lui.

On perçoit, dans cette poésie et chez beaucoup de poètes, un touchant émerveillement. Une telle capacité de l'être, ouverture à ce qui a la propriété de nous émerveiller, est nécessaire, pour trouver Dieu et pour le *bien être* du chrétien. La théologie sait en parler, la philosophie aussi, mais la poésie est à même de la créer. La poésie se meut aux confins de la conscience, là où le surnaturel se fait sentir. Je me permets de citer le début de mon recueil *L'Infiniment proche* :

*Il se retrouve de nouveau à la porte
De la grande maison, celle de la nuit ;
La porte est grand ouverte, mais sans
frapper,*

*Et sans qu'on vienne ouvrir, comment
entrer ?*

Cependant, il ne faut pas confondre la sensibilité à ce qui nous dépasse et la foi, ni l'intuition d'un Dieu et le contact avec le Dieu de la Bible. Vivre poétiquement, qui est autrement plus important que le fait d'écrire des poèmes et qui est sans doute déjà une bénédiction, demeure seulement une voie vers l'indispensable : vivre chrétiennement en suivant la vérité révélée.

2

L'allusion de Paul à des poètes grecs (Aratos et Cléanthe) dirige notre attention vers la possibilité pour toute poésie de discerner, dans la présence du visible, la réalité de Dieu. L'autre indication biblique prête à nous guider est le mot *logos*, dans le sens de « parole ». Nous sommes tentés, en Europe, en Occident, d'assimiler le *logos* du Nouveau Testament à notre propre réseau d'idées sur la raison, la logique, l'argumentation, la recherche intellectuelle de la vérité conceptuelle. Il suffit de regarder les occurrences du *logos* biblique pour entrer dans un autre monde. Tout rayonne du *logos* de Dieu. Paul souhaite pour les Colossiens ceci : « Que la parole (*logos*) du Christ réside chez vous en abondance » (*Colossiens* 3,16). Il ne s'agit évidemment pas d'une série de propositions – mais plutôt de révélations de la joie et des exigences de l'Évangile qui doivent *résider* chez les chrétiens, les habiter comme des présences actives. La suite le confirme. Cette parole abondante permettra aux Colossiens de vivre ainsi leur foi : « Instruisez-vous en toute sagesse par des admonestations réciproques. Chantez à Dieu de tout votre cœur avec reconnaissance ». En lisant ce passage, un poète se rappelle la faculté de nos propres paroles, même finies et déchues, de devenir des pouvoirs agissants et de pénétrer toute la personne.

Et voici Paul de nouveau, faisant ses adieux aux anciens de l'Église d'Éphèse : « Je vous confie à Dieu et à la parole (*logos*) de sa grâce, qui a le pouvoir de bâtir l'édifice et de procurer

l'héritage parmi tous les sanctifiés » (*Actes* 20,32). La parole, qui vient de la grâce de Dieu et qui est elle-même une grâce effective, œuvrera chez les Éphésiens en vue de leur salut.

Il va sans dire que notre poésie se situe à une distance infinie de cette parole surnaturelle. Mais, tout comme notre langage quotidien, elle n'est pas sans rapport avec la parole du Dieu qui nous a créés à son image, à sa ressemblance. Elle lui est plus proche que notre prose de tous les jours, et même, me semble-t-il, que notre prose littéraire. Quel est donc le *logos* de la poésie, la parole poétique sous une perspective chrétienne ?

Nous savons qu'après avoir nommé successivement les éléments de la Création, Dieu confia à Adam le soin de nommer les animaux. Nous pouvons supposer, non seulement que les noms qu'il trouvait étaient justes, mais qu'en ajoutant aux animaux l'intention de l'homme et le sens et la matière sonore des mots humains, il les modifiait tant soit peu. Sous l'autorité de Dieu, il enrichissait la création. Dans sa « Lettre à l'abbé Bremond sur l'inspiration poétique », Claudel voit clairement que les mots que nous utilisons dans la vie ordinaire se contentent de *désigner* les objets (ils nous permettent « de les prendre et de nous en servir »), alors que le poète les emploie « en tant qu'ils *signifient* les objets », à savoir, en tant qu'ils découvrent ce que les choses elles-mêmes signifient en tant que « créatures de Dieu » et « témoignage à Dieu ».

Michael
Edwards

La poésie chrétienne peut discerner, en effet, dans la création la signification cachée, lumineuse et divine. Toute poésie peut faire découvrir qu'existe une signification au-delà de nos idées et indépendante d'elles – que le monde *signifie* avant que le poème qui le cherche ne signifie. Mais il faudrait ajouter que le « tableau à la fois intelligible et délectable » que le poète selon Claudel constitue avec les ressources que le mot met à sa disposition, modifie légèrement-

ment la chose ou la perception que nous en avons. Sans la clairvoyance d'Adam, sans son regard et sa langue impeccables et en s'aventurant dans l'inconnu, le poète permet d'entrevoir le possible du monde, du moi, de la vie, et j'y reviendrai. Je note pour le moment qu'il accomplit son travail d'éclaireur de sens comme un être déchu dans une réalité déchuée. Ses mots sont puissants, pour le bien comme pour le mal.

3

La lumière intense du *Logos* incarné et de toute parole de Dieu se reflète en effet, comme celle du soleil sur la lune, sur le langage humain. La complexité profonde des mots incite l'imagination à voir de nouveaux rapports entre les choses et, ce faisant, à découvrir le sens inattendu du réel dans tous ses aspects. « Les Femmes au tombeau » de Jean-Pierre Lemaire (dans son recueil *Visitation*) commence ainsi :

*Quand la grosse pierre qu'il fallait rouler
s'évida dans leur cœur, qu'elles la senti-
rent
devenir creuse, incroyablement légère
[...]*

La pierre lourde roulée devant le tombeau du Christ et enlevée par un ange devient la lourdeur sur le cœur de l'angoisse et du péché, qu'enlève également la Résurrection. Le mot « incroyablement », que nous employons souvent comme une simple exagération (« Ce film est incroyablement beau »), éclaire parfaitement, en reprenant son sens exact, l'étonnement que provoquent la

présence de la grâce et la conviction que ce qui arrive dépasse nos propres forces. Et la calme vision se poursuit :

*elles se surent presque mortes
ensevelies debout dans un vieux ciel [...]*

Par cet effet de surprise qui anime toujours la vraie parole poétique, présent partout dans la poésie de la Bible, on passe de manière vertigineuse du salut, de la vie nouvelle des « femmes au tombeau » au fait que tous les chrétiens, selon des formules frappantes de Paul, sont « morts » (*Colossiens* 3,3) et « ensevelis » avec le Christ (*Romains* 6,4). Ce saut dans le proche avenir de l'enseignement chrétien est satisfaisant aussi bien à la pensée qu'à l'imagination, puisque le lieu du poème est le tombeau du Christ. Puis Jésus, dans les derniers vers, défait de leur visage, de leurs pieds et de leurs mains « les bandelettes de l'ancienne chair ». Sont évoqués les linges trouvés dans le tombeau du Christ, mais surtout les bandelettes qui lient encore les mains et les pieds de Lazare ressuscité des morts. Lazare,

mort et vivant, devient la figure du chrétien ; les bandelettes, qu'il ne saurait enlever lui-même, l'image de « l'ancienne chair ».

Ce riche poème (de dix vers seulement) constitue une théologie complexe et vivante. Il éclaire le chrétien. Grâce à son élargissement du sens de la vie et à son voyage entre le « vieux ciel » et la promesse sous-entendue d'un ciel nouveau, il pourrait toucher aussi le non-chrétien en lui offrant une vue spirituelle, surnaturelle de l'expérience humaine. Le mystère des mots, qui conversent entre eux, donne sur le mystère du monde. Loin d'être un discours raisonnable, la parole du poème réside dans le lecteur et œuvre en lui.

Nous savons aussi que le poète s'intéresse, plus que tout autre écrivain, au mot dans chacune de ses dimensions, y compris celles – son, rythme, longueur, niveau de langue... – qui apparemment ne concernent pas la signification. T. S. Eliot disait même, en plaisantant avec sérieux, que la « signification » d'un poème servait à distraire le lecteur pour que le poème agisse sur lui par ses propres moyens. Il savait que ces moyens, l'œuvre par exemple des sons et des rythmes, participent à la création d'une signification intrinsèque plus pleine que celle que le lecteur est tenté de séparer du poème à l'aide d'une paraphrase en prose.

On le voit au début d'Ève de Péguy, où les répétitions incessantes de ce vaste poème trouvent un emploi particulièrement évocateur. Jésus dit à Ève qu'à près la Chute elle n'a plus connu « ce climat de la grâce »...

Et les bondissements de la biche et du daim

Nouant et dénouant leur course frater-nelle

Et courant et sautant et s'arrêtant soudain

Pour mieux commémorer leur vigueur éternelle

[...]

Et les ravissements de la jeune gazelle

Laçant et délaçant sa course vagabonde,

Galopant et trottant et suspendant sa ronde

Afin de saluer sa race intemporelle.

Et ainsi de suite. Cette concentration de répétitions de toutes sortes, qui soulignent la nature déjà répétitive des alexandrins et des rimes, recrée, en une ronde toujours la même et toujours différente, le temps autre de l'Éden tel que nous arrivons à peu près à le concevoir – d'un monde parfait, sans nostalgie, sans ennui et sans crainte de la mort. Le long début du poème explore, avant tout par son rythme, et rend presque présent, un état inconnu du monde et du moi, le poète offrant, au fond, une théologie *image-inaire* concernant le début de la Genèse.

L'effet du son demeure aussi obscur que celui du rythme – Eliot parlait du « mystère inexplicable du son » – et on le note dans deux vers trop connus de *L'Art poétique* de Boileau :

Ce que l'on conçoit bien s'énonce claire-ment,

Et les mots pour le dire arrivent aisé-ment.

Il semble confondre la poésie et la prose, en supposant que l'idée précède

Michael
Edwards

l'écriture et en surévaluant la clarté de l'expression. Cependant, étant un vrai poète malgré sa conception de la poésie, il réussit dans ce distique à produire une attirante musique. Les reprises de sons : « conçoit... s'énonce », « dire... arrivent », et la coulée mélodique des vers, aidée par le fait que les accents tombent à chaque fois sur les sixièmes, huitièmes et dernières syllabes, permettent à l'oreille du lecteur de goûter ce que son intellect peut refuser. Et cette musique, cet ordre surtout, qui témoignent du possible du langage en nous transportant au-delà de notre babil quotidien et du rapport approximatif entre les choses que nous connaissons d'ordinaire, qui sait quel entr'aperçu ils offrent, au lecteur ayant des oreilles pour entendre, d'un monde plus ample et invisible ?

Dossier

Après cet exemple minimal, voici le début célèbre de « Brise marine » de Mallarmé :

La chair est triste, hélas ! et j'ai lu tous les livres.

Fuir ! là-bas fuir ! Je sens que des oiseaux sont ivres

D'être parmi l'écume inconnue et les cieux !

Le poème porte, dans la joie de la composition, une grande souffrance : le désir, le besoin absolu de trouver un « là-bas », une autre dimension de la réalité, dont le poète est pourtant persuadé qu'elle n'existe pas. Après l'ennui d'une kyrielle de livres, d'une plongée dans la culture et le savoir

humains, on entend, dans ce long *i* qui revient sans cesse – « triste », « livres », « Fuir », « fuir » et surtout « ivres » où, dans la voix du poème, le « i » me semble s'allonger encore davantage – le pouvoir d'attraction de ce *là-bas*. (Cet allongement peut même commencer avec le premier « Fuir ».) Et la réalité du monde rêvé paraît au détour d'un mot : « parmi ». La raison voudrait que les oiseaux se trouvent *entre* la mer et le ciel, et le vers se lisait à l'origine ainsi : « D'errer entre la mer inconnue et les cieux ! » « Parmi » propose un autre monde où les oiseaux, volant en tous sens dans les embruns, confondent dans leur ivresse le haut et le bas, voyant tantôt les vagues, tantôt le ciel. La substitution d'« écume » renforce cette impression de se mêler à la réalité, comme son *c* s'ajoute à celui d'« inconnue » pour placer cet émerveillement dans la bouche. Le lecteur ne se trouve pas dans une transcendance et il n'est nullement question de Dieu, mais l'insuffisance de la vision habituelle de la réalité doit le troubler.

C'est l'imagination qui a imposé « parmi », et je suppose Mallarmé étonné par sa soudaine apparition, et par « écume », mot qui lui est peut-être venu à l'esprit par le pouvoir d'attraction d'« inconnue ». La poésie *vient*, les moments essentiels d'un poème surprennent souvent le poète, et l'acte poétique donne l'impression d'un obscur inconnu qui intervient, que l'on a appelé la Muse mais qui pourrait avoir un autre nom.

La poésie déséquilibre le poète, ainsi qu'elle déséquilibre le lecteur. Comme l'Évangile et les lettres du Nouveau Testament surprennent dans leurs idées à la fois le croyant et l'incroyant, sans parler de l'écriture visionnaire des prophètes et de l'*Apocalypse*. Un poème, par l'imagination qui l'habite et la forme qui l'éloigne, donne sur une singularité déroutante et surnaturelle. Le « tu » auquel s'adresse « Vision souterraine » de Jean-Pierre Lemaire (également dans *Visitation*), et qui représente sans doute autant le poète que chacun de ses lecteurs, est invité à considérer, dans la cave où il est tombé, la « désolation » de sous sa vie, et qui devient soudain :

*un monde rougeoyant de braise et de
cendres
ouvert par la faute [...]*

La cause du mal dont on souffre se révèle être le péché, originel, et l'Enfer n'est plus ailleurs mais en soi. Personne ne peut y marcher,

*sauf les pieds nus d'un Christ en vêtements blancs
qui parcourt ce lieu silencieusement
comme il visitait l'Enfer avant Pâques.*

En sept vers seulement, le poème ouvre porte après porte. Ici, on passe en un clin d'œil au Christ se rendant présent dans la misère de l'individu, ce qui est comparé avec la même rapidité au passage salvateur du Christ en Enfer avant la Résurrection. On perd pied, vers après vers, dans un monde devenant de plus en plus étrange et de plus en plus ouvert à un étrange espoir.

Le poème « À Albert Durer » de Victor Hugo (*Les Voix intérieures*) déstabilise le lecteur d'une tout autre manière. En décrivant, dans l'œuvre de Dürer, le « monde hideux » de la forêt, Hugo évoque les créatures fabuleuses de l'imagination populaire et littéraire et la présence d'un « esprit » dans une végétation plus que matérielle. Dans sa perplexité devant un « groupe sombre » d'arbres « agité par le vent » où

Rien n'est tout à fait mort ni tout à fait vivant

il retrouve, par un vers dont l'équilibre même inquiète, cette intuition, disons païenne, d'une vie autre dans la nature, qui est confirmée dans la poésie des psaumes où les prés et les vallées « clament leur joie et [...] chantent » (Psaume 65) – où toutes les créatures semblent reconnaître (mieux que nous) leur Créateur. Hugo approfondit cet effet dans le vers le plus travaillé du poème :

Mainte chimère étrange à la gorge écaillée.

Il montre à la fois le mystère et le trésor du *logos* humain qui, comme la nature, garde la trace du *Logos* auquel il demeure impénétrablement lié. On l'entend dans le rythme et dans les sons magistralement déployés, dans la succession déconcertante de sens dans les mots, et surtout dans la mémoire ou l'étymologie de chaque terme. *Mainte* puise dans le fonds gaulois ou germain, *chimère* est d'origine grecque, *étrange* est

Michael
Edwards

latin, gorge vient du latin populaire et écaillée du francique. Le vers vibre de la présence de tous ces mondes différents (les sources du français). Il les réunit dans un ensemble *étrange* (pour reprendre son vocable le plus fortement accentué) qui nous sort de la réalité habituelle pour un domaine secret, perceptible à tout moment comme l'antichambre du monde plus-que-réel qu'est l'univers chrétien.

La poésie est également apte à parler de manière persuasive de tout ce qui concerne Dieu en s'adressant, comme la Bible, à toute la personne (alors que la théologie a tendance à s'adresser à l'intellect). Témoin ces deux versets de Claudel tirés de *Magnificat*, troisième des *Cinq grandes odes* :

*Soyez béni, mon Dieu, qui m'avez
délivré de moi-même*

[...]

*Heureux non pas qui est libre, mais celui
que vous déterminez comme une flèche
dans le carquois !*

Pensant à sa propre expérience et non pas aux doctrines du péché et de la grâce, Claudel voit que c'est de *lui-même* qu'il a été sauvé – idée puissante portée par l'énergie de la voix claudélienne et capable de parler au non-croyant qui cherche sérieusement. L'image de la flèche dans le carquois prête à connaître l'exaltation d'un vol indéviable vers la cible, en obéissant à l'impulsion d'un être infiniment supérieur, *donne envie d'obéir*. Elle dépasse même la querelle du libre et du serf arbitre, et le mot « déterminez » est d'une précision géniale. Un autre poème de Jean-Pierre Lemaire dans

Visitation, « La femme adultère », passe, afin de parler à l'âme du lecteur, par la connaissance de soi, non du poète mais d'un personnage de l'Évangile. Après que ses accusateurs sont partis et que Jésus se tait, la femme adultère sent au-dessus de sa tête « un nuage de pierre » bien plus lourd que les pierres du chemin dont elle avait été menacée. Elle sait que ce n'est plus la mort qu'elle doit redouter, mais le châtimement de ce qu'elle est, cette « ombre sur elle » qui « pèse exactement le poids de son cœur ». Elle attend de Jésus *autre chose* – sait-elle exactement quoi ? – et le poème se termine ainsi :

*Quand il la regarde et lui parle
elle sent sa tête entrer dans le nuage
et voit sur la ville et les champs poussié-
reux
pleuvoir ses propres larmes.*

Elle comprend qu'en lui disant : « Moi non plus, je ne te condamne pas » (mot de l'Évangile que le poème fait venir à l'esprit), Jésus ne lui pardonne pas seulement son adultère : il la pardonne, elle.

La poésie sait ébranler et notre perception du monde et notre perception de nous-même.

Le *logos* complexe de la poésie permet d'explorer et de montrer les circonstances dans lesquelles la vérité vit. Et puis qu'on entend et que l'on parle la poésie (alors que l'on écrit et lit la théologie), elle exerce sur le lecteur un pouvoir sensuel, dans le sens large du terme, elle nous attire corps et âme dans le monde qu'elle renouvelle, elle nous entoure de cette chose infiniment

insondable qu'est la beauté. Faire chanter la langue, ce qui peut se faire même dans une poésie didactique ou satirique, c'est passer dans une autre manière d'être et voir le monde à nouveau. Un mot inattendu, une neuve métaphore, un soudain changement de rythme projettent une nouvelle lumière et parviennent parfois à évoquer cette « nouvelle terre » que la Bible promet. La beauté, entrevision

d'un monde autre et possible, ne révèle pas, païennement, « le numineux », « le sacré », « le divin », mais ouvre largement sur la question de Dieu et suggère que la *surnature* de notre univers nous dépasse. Et la poésie crée, quel que soit son sujet, une joie aussi énigmatique que la beauté, et qui constitue, non le chemin, mais une voie qui mène vers le chemin.

Sir Michael Edwards, né en 1938 à Barnes (Royaume-Uni), est poète, critique littéraire, traducteur et professeur franco-britannique. Il est membre de l'Académie française depuis 2013. Publications récentes : Bible et poésie, De Fallois, 2016 ; Dialogues singuliers sur la langue française, Presses universitaires de France, 2016. Pour un christianisme intempestif, Paris, De Fallois, 2020.

*Michael
Edwards*



1. Le faiseur de mondes¹

La *Divine Comédie* est une architecture de mondes et d'univers : le puits de l'Enfer descend jusqu'au centre de la terre où Lucifer est incrusté – depuis le moment de la chute. La masse de terre déplacée par cette chute abyssale « s'entasse » (le verbe est de Dante) à l'autre bout du monde, dans l'hémisphère austral – non habité par les hommes – créant la montagne du Purgatoire au sommet de laquelle, défendu par une barrière de feu, se trouve le Paradis terrestre vide où se révélera Béatrice. De là, Dante et Béatrice s'élèveront vers les cieux du Paradis, d'abord ceux des planètes, puis ceux des étoiles fixes, et enfin le ciel cristallin. Le neuvième et dernier ciel est le ciel cristallin, également appelé Premier mobile, car il est précisément le premier à bouger, recevant ce mouvement de Dieu et le transmettant aux cieux concentriques situés en dessous. S'ajoute la correspondance entre les neuf cieux et les neuf ordres des intelligences motrices (les anges), selon l'ordre déjà illustré dans le *Banquet*. Première hiérarchie : Séraphins, Chérubins, Trônes. Deuxième hiérarchie : Dominations, Vertus, Puissances. Troisième hiérarchie : Principautés, Archanges, Anges.

Au-dessus de ces neuf cieux, les philosophes musulmans et chrétiens ont ajouté un espace extérieur, appelé *Empyrée*, où ils supposaient que Dieu, les anges et les âmes des bienheureux résidaient. Il n'était cependant pas conçu comme une sphère supplémentaire, car son centre véritable était Dieu ; il n'était pas limité en taille ni constitué de matière, comme les autres cieux, mais c'était plutôt un lieu spirituel, hors du temps et de l'espace. Car alors que les neuf cieux étaient en perpétuel mouvement, telle une horloge cosmique qui marquait le passage des âges, l'Empyrée était éternellement immobile.

Cette architecture de l'univers, obéissant au système de Ptolémée, est fortement articulée par un « architecte d'intérieur », comme nous dirions aujourd'hui, car de même que l'Enfer est précédé d'un Ante-Enfer – il s'agit de la zone de l'Enfer située entre la porte et l'Achéron, qui précède donc l'Enfer proprement dit et ne relève d'aucun des Cercles ; il abrite les âmes des pusillanimes, c'est-à-dire de ceux qui, dans leur vie, n'ont pris parti ni pour le bien ni pour le mal – ainsi le Purgatoire est précédé d'un Antipurgatoire, de la

¹ Ce premier paragraphe est inédit ; le deuxième fait référence à ma contribution « Al Novissimo bando », in *Inferno*, essais réunis par Jean Clair et Laura Bossi, Milan – Rome, Electa – Scuderie del Quirinale, 2021, p. 32-41 ; le troisième est l'écho de mon article : « “Ma luce rende il salmo Dilatasti” ». Una lectio meno faciliior per Purg. XXVIII, 80 e un poco di umanesimo medievale », *Lettere italiane*, LX/3, 2008, p. 309-322.

plage qui effleure la montagne à la « vallée des Princes négligents ». Et de même que les « fosses » de l'Enfer sont divisées selon les sept péchés capitaux, de même les « corniches » qui entourent la montagne du Purgatoire, où sont sculptés les *exempla* vertueux, symétriques dans leurs bonnes actions aux péchés qui y sont expiés, sont au nombre de sept.

Les cieux sont de la lumière pure, mais on y trouve pourtant d'autres architectures : dans l'Empyrée, les tribunes sur lesquelles sont assis les bienheureux, chacun à la place qui lui revient, ont la forme d'un amphithéâtre que le poète compare à une immense « rose blanche ».

Nous pourrions donc conclure, avec Romano Guardini² :

L'itinéraire de Dante traverse tout le cosmos, à l'exception de la partie la plus proche de nous, notre terre habitée. Mais ce qui s'y passe, l'histoire humaine, y est néanmoins présent, même si c'est de façon très particulière : jugée devant Dieu et donc rendue manifeste dans sa signification ultime.

La *Divine Comédie*, est le premier poème à placer la scène de l'action totalement en dehors des mondes connus pour mieux juger de la vie quotidienne ; ce n'est que plusieurs siècles plus tard

que Jules Verne saura faire la même transposition.

Dante est aussi un extraordinaire architecte-théologien : la création du Purgatoire comme une très haute montagne verticale donne enfin consistance – comme l'a montré Jacques Le Goff³ – à ce royaume intermédiaire de médiation entre les damnés et les sauvés, entre les bons et les méchants. Les rapports entre les royaumes sont assurés dans l'Enfer par la mémoire que Dante garde des vivants et dans le Purgatoire par les prières des vivants qui abrègent la punition des âmes souffrantes⁴.

*Si jamais il advient que le poème sacré/
où le ciel et la terre ont mis la main/et qui
m'a fait maigrir de longues années...
(Par. XXV, 1-3).*

Carlo
Ossola

Et le voyage ne se contente pas de contempler – comme dans l'*Énéide* – les enfers, il s'élève – comme dans le *Songe de Scipion* – vers les lieux supérieurs, les peuplant de puissances et de vertus, comme dans le *Banquet*, et encore d'anges, de bienheureux, de protagonistes de l'histoire chrétienne et des événements de son temps ; mais surtout, il confère une égale dignité au sort encore incertain du Purgatoire, surmontant à jamais la tentation manichéenne, récurrente dans la pensée chrétienne, de séparer sans médiation aucune les damnés et les sauvés.

2 R. GUARDINI, *L'ordine dell'essere e del movimento*, II, (de *Paesaggio dell'eternità*, 1958) in *Dante*, trad. it. Brescia, Morcelliana, 1967 et 1999, p. 179.

3 Jacques LE GOFF, *La Naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981. Pour les antécédents antiques : Adrian MIHAI, *L'Hadès céleste. Histoire du Purgatoire dans l'Antiquité*, Paris, Garnier, 2015.

4 Les « âmes du Purgatoire » sont en italien « le anime purganti » ; la *Chiesa purgante* est l'*Église souffrante* (NdT).

Enfin, Dante l'*artifex* est un extraordinaire historien des monuments antiques et modernes ; je ne prends qu'un exemple, la splendide description du pont de Rome qui mène au Château Saint-Ange, en traversant le Tibre, évoqué au moment des allées et venues des pèlerins :

De même les Romains, l'année du jubilé,/ ont trouvé ce moyen, pour la grande foule, afin que les gens puissent passer le pont// que d'un côté tous tournent leur visage/ vers le château, pour aller à Saint-Pierre,/ et que de l'autre ils aillent vers la colline » (Enf. XVIII, 28-33).

Ensuite les trois degrés qui mènent à la porte du Purgatoire se dressent sévères et rocheux, matière sculptée de toute éternité : ce seuil, de grâce et de tourment, qu'est l'entrée du Purgatoire, sera décrit par Dante avec un expressionnisme cru :

Nous y allâmes ; et le premier degré/ était de marbre blanc si lisse et si poli/que je m'y voyais comme dans un miroir.// Le deuxième était noir plutôt que pourpre,/ de pierre rude et calcinée,/ et crevassée en long et en travers.//Le troisième, qui fait masse au-dessus,/ me semblait de porphyre enflammé, pareil au sang qui jaillit d'une veine. //L'ange de Dieu tenait ses pieds posés / sur cette marche, et siégeait sur le seuil,/ qui me semblait en pierre de diamant » (IX, 94-105).

En lisant ces vers, s'imposent à notre mémoire les remarques d'Ossip Mandelstam sur la nature de pierre sculptée

par le temps qu'est la poésie de la *Divine Comédie*⁵ :

La pierre est un journal impressionniste du temps, avec ses notes thésaurisées par des millions d'intempéries. [...] En conciliant l'inconciliable, Dante a altéré la structure du temps.

Je pourrais enfin mentionner la description des arches des ponts entre les fosses infernales, comparées à l'*arsenà* (arsenal) des Vénitiens, comme dans le splendide début du Chant XXI (vv. 1-18) de l'Enfer :

Ainsi de pont en pont en parlant d'autre chose/que ma comédie n'a souci de chanter,/ nous allâmes ; et nous étions au sommet de l'arche// quand nous nous arrê tâmes pour voir l'autre crevasse/ de Malebolge, avec ses plaintes vaines./ Et je la vis étrangement obscure.// Comme chez les Vénitiens, dans l'arsenal,/ bout en hiver la poix tenace/ pour calfater les bateaux avariés// qui ne peuvent plus naviguer – et cependant / l'un remet son bateau à neuf, et l'autre étoupe/ les flancs de celui qui a beaucoup vogué ;// qui cloue la proue, qui radoube la poupe ; / un autre fait des rames, un autre tord des cordes ;/ qui rapièce les voiles, et de misaine et d'artimon -:// de même non par le feu, mais par un art divin,/ bouillait là-dessous une poix épaisse/ qui engluait la rive de tous côtés.

En somme, Dante est comme l'architecte divin qui mesure le monde⁶,

5 O. MANDELSTAM, *Entretien sur Dante*, 1933, tr. L. Martinez, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1977, chap. XI, p. 78.

6 Sur ce thème, je renvoie au beau chapitre de Friedrich OHLY, *Deus Geometra. Skizzen zur Geschichte einer Vorstellung von Gott*, in *Tradition als historische Kraft. Festschrift für Karl Hauck*, Berlin, De Gruyter, 1982, p. 1-42.

évoqué dans le dernier chant du Paradis, dans les derniers tercets du poème :

Ce cercle ainsi conçu/ qui semblait en toi
lumière réfléchie/ longuement contemplé
par mes yeux // à l'intérieur de soi, de
sa même couleur,/ me sembla peint de
notre image;/ si bien que mon regard
était tout en elle.// **Tel est le géomètre**

attaché tout entier / à mesurer le cercle,
et qui ne peut trouver, / en pensant, le
principe qui manque, // tel j'étais moi-
même à cette vue nouvelle :/ je voulais
voir comment se joint / l'image au cercle,
comment elle s'y noue ;// mais pour ce vol
mon aile était trop faible :/ sinon qu'alors
mon esprit fut frappé/ par un éclair qui
vint à mon désir (Par. XXXIII, 127-141).



Carlo
Ossola

2. Les nervures des derniers jours (*dies novissimi*)

Dante est enfin l'architecte de ce qui ne sera bâti qu'à la fin des temps, *artifex novissimorum*, qu'il annonce et préfigure :

Comme les bienheureux, au dernier appel/ surgiront soudain de leur sépulcre/ en alleluant, de leur voix retrouvée // ainsi se levèrent de l'équipage divin / cent ministres, ad vocem tanti senis,/ et messagers de la vie éternelle.//Ils disaient tous : "Benedictus qui venis !"/ et, jetant des fleurs en l'air et tout autour :/"Manibus, oh, date lilia plenis !" (Purg, XXX, 13-21).

« Novissimo » est aussi le lexique des tercets, puisque « alleluando » est un néologisme (et un hapax dantesque) ; et non moins uniques sont les occurrences de « novissimo » et de « basterna » (l'équipage), sans parler des formules latines tirées de Virgile et de l'Évangile de Jean (XII, 13) pour préparer solennellement l'apparition de Béatrice. On chante alors un hymne de résurrection : « en alleluant, de leur voix retrouvée » et une annonce aurorale de l'éternité : "J'ai vu parfois au lever du jour/ la partie orientale toute rose » (XXX, 22-23), qui rappelle la première aube du voyage de la rédemption : "Douce couleur de saphir oriental » (Purg, I, 13).

Les *Novissimi* de la *Comédie*, précisément parce qu'ils sont prononcés comme une préfiguration de la béatitude, n'ont rien de leur traditionnelle

topique médiévale, de jugement irréfutable et de justice implacable, admirablement résumée dans le *Dies irae* (attribué à Thomas de Celano) :

Jour de colère, que ce jour-là / Où le monde sera réduit en cendres,/ Selon les oracles de David et de la Sibylle.// Quelle terreur nous saisira/ lorsque le Juge apparaîtra/ pour tout juger avec rigueur !// Le son merveilleux de la trompette,/ se répandant sur les tombeaux,/ nous rassemblera au pied du trône⁷.

Le « dernier appel » (*novissimo bando*) de Dante remonte plutôt à la vision eschatologique, d'appel et de joie universelle, annoncée par Alain de Lille⁸ :

Nous répondons à cela que des jours nouveaux (dies novissimi) sont maintenant arrivés, dans lesquels la montagne du Seigneur est préparée au sommet des montagnes (Isaïe II, 2-3). Cette montagne, c'est le Christ, en qui croient maintenant toutes les extrémités de la terre, en présence duquel toutes les tribus des nations se prosternent et chantent d'une seule voix : « Allons à la montagne du Seigneur, à la maison du Dieu de Jacob » [ibid.], c'est-à-dire à la maison de ce Dieu qu'a adoré Jacob, qu'a adoré Aaron ; et ainsi il apparaîtra qu'il n'y a qu'un seul Dieu, celui de ceux qui ont été fidèles avant la Loi, et de ceux qui ont obéi sous la Loi, et de ceux qui vivent maintenant en croyant en Dieu.

7 Ces vers proviennent de la vision du prophète Sophonie (I, 15-16) : « Jour de colère, ce jour-là ! Jour de détresse et de tribulation, jour de désolation et de dévastation, jour d'obscurité et de sombres nuages, jour de nuée et de ténèbres, jour de sonneries de cor et de cris de guerre contre les villes fortes et les hautes tours d'angle ».

8 ALAIN DE LILLE, *Contra haereticos*, XII (« Solutio Christianorum »), PL 210, 411B.

L'appel auquel Dante fait allusion n'est donc pas celui de Sophonie, mais celui de la convergence universelle des nations, annoncée par Isaïe (II, 2-3) :

Il arrivera dans les derniers jours que la montagne de la Maison du Seigneur se tiendra plus haut que les monts, s'élèvera au-dessus des collines. Vers elle afflueront toutes les nations et viendront des peuples nombreux. Ils diront : « Venez ! montons à la montagne du Seigneur, à la Maison du Dieu de Jacob ! Qu'il nous enseigne ses chemins, et nous irons par ses sentiers ».

Il sera souvent repris dans la tradition exégétique médiévale, notamment par Primase d'Hadrumète (VI^e s.) et Martín de León (XIII^e s.)⁹, dans le sillage de la promesse de l'Apocalypse : « Je suis le premier et le dernier (*primus et novissimus*) » (Apocalypse I, 17). C'est pourquoi l'annonce du « dernier appel » est toujours, chez Dante, promulguée du haut de la montagne du Purgatoire, la montagne de l'expiation, de la manifestation de la béatitude (« quand tu te dévoilas dans l'air clair », *Purg.* XXXI, 145), de la préparation à la gloire. Ces « derniers jours » sont particulièrement présents chez Augustin, tant dans la *Cité de Dieu* que dans un traité qui leur est précisément consacré :

J'ai essayé en quelque sorte d'y parvenir dans une lettre que j'ai écrite à l'évêque de Salona, Hésychius, d'heureuse mémoire, sous le titre : « La fin du monde » (De fine saeculi).

Ils revêtent une urgence que ne pouvait ignorer Dante, qui – à la suite d'Augustin – prend place parmi les « derniers des derniers » (*novissimi novissimorum*), placés pour veiller à la veille du Jugement :

Si c'étaient alors les derniers jours, combien plus vivons-nous maintenant dans les derniers jours, même s'il reste autant de temps entre maintenant et la fin du monde qu'il y en a eu depuis l'Ascension du Seigneur, ou un peu moins ou un peu plus ? Mais nous ne pouvons pas le savoir, car il n'est pas en notre pouvoir de connaître les temps et les moments précis que le Père réserve à sa propre volonté, même si nous savons que nous vivons, comme les Apôtres, dans les derniers temps, dans les derniers jours, dans la dernière heure. Ceci est beaucoup plus vrai pour ceux qui ont vécu après les Apôtres avant nous et est encore plus vrai pour nous, et encore plus vrai que pour nous pour ceux qui vivront après nous, jusqu'à ce que vienne le temps de ceux qui seront, si nous pouvons les appeler ainsi, les derniers des derniers, et précisément au jour le dernier dont le Seigneur veut nous faire comprendre qu'il parle quand il dit : « Et je le ressusciterai au dernier jour » (Jean VI, 40) ; et nous ignorons quand cela sera¹⁰.

Carlo
Ossola

Cette vision téléologique de l'histoire sous-tend la pensée de Dante selon une tradition des *novissimi* qui trouve sa confirmation chez Bruno de Segni (vers 1040-1123)¹¹ :

9 PRIMAS D'HADRUMÈTE *Commentaria in Apocalypsim*, I, 1 PL 68, 803A ; MARTIN DE LEÓN, *Sermones*, *Serm.* II, PL 208, 46D.

10 *Epistola CXCIX : De fine saeculi*, PL 33, 913-914.

11 *Expositio in Iob*, cap. XVIII, PL 164, 615D.

C'est nous qui sommes les derniers, de qui Jean dit : « Petits enfants, voici venue la dernière heure » (I Jean II, 18). Et l'Apôtre Paul : « Nous qui touchons à la fin des temps » (I Corinthiens X, 11). Car les premiers sont les patriarches, puis les prophètes, et les autres qui furent depuis Adam jusqu'au Christ.

Si nous retournons maintenant au tercet cité plus haut qui annonce « le dernier appel », nous verrons qu'il s'achève, à la rime, avec « en alleluant, de leur voix retrouvée » : c'est la vestition de lumière et du chant de la Gloire, dans la « magnificence divine » : « "vêtu de lumière comme d'un manteau", (Ps. CIII, 2), le Dieu qui dans sa magnificence contient les trônes des cieux, assis au-dessus des chérubins dans une majesté redoutable », selon la vision de Rupert de Deutz¹² et de nombreux autres auteurs¹³.

Le Jugement dernier est pour le « corps de Gloire », comme Bossuet le rappellera des siècles plus tard dans ses *Élévations à Dieu*¹⁴ : « en me revêtant

de votre lumière », dans une résurrection de plénitude et de paix :

O Seigneur ! Donnez-moi la grâce en célébrant la mémoire des six jours de votre travail, de parvenir à celui de votre repos, dans un parfait acquiescement à vos volontés : et par ce repos de retourner à mon origine, en ressuscitant avec vous, et me revêtant de votre lumière et de votre gloire.

Cet « acquiescement à vos volontés » est la traduction parfaite de la pensée dantesque, et de la vision des Pères, sur la nature de la béatitude, lumineusement illustrée par Dante :

Et notre paix est dans sa volonté ;/il est cette mer vers qui se meut /tout ce qu'il a créé ou que fait la nature (Par. III, 85-87).

C'est ainsi que se renouvelle dans le poème l'étroite union, le mystère consubstantiel proclamé dans les Évangiles avec l'annonce aux bergers : « Gloire à Dieu au plus haut des cieux, et paix sur la terre aux hommes de bonne volonté¹⁵ » (Luc II, 14), que

12 RUPERT DE DEUTZ, *Commentariorum in Genesim liber primus*, cap. XXII, PL 167, 218C.

13 Formule analogue chez MARTÍN DE LEÓN, *Sermones*, PL, 208, 445B et *Sermo* XXIX, 1041B.

14 Jacques-Bénigne BOSSUET, *Élévations à Dieu sur tous les mystères de la religion chrétienne*. Ouvrage posthume, à Paris, chez Jean Mariette, MDCCXXVII, Troisième semaine : *Élévations sur la création de l'Univers*, VII^e Élévation : *L'ordre des ouvrages de Dieu*, explicit, p. 94.

15 Bossuet illustrera ce déploiement d'une paix cosmique : « Gloire à Dieu au plus haut des cieux, et paix sur la terre aux hommes de bonne volonté [Luc, II, 14]. La paix se publie par toute la terre : la paix de l'homme avec Dieu par la rémission des péchés ; la paix des hommes entre eux ; la paix de l'homme avec lui-même, par le concours de tous ses desirs à vouloir ce que Dieu veut. Voilà la paix que les Anges chantent et qu'ils annoncent à l'univers. Cette paix est le sujet de la gloire de Dieu. Ne nous réjouissons pas de cette paix, à cause qu'elle se fait sentir à nous dans nos cœurs : mais à cause qu'elle glorifie Dieu dans le haut trône de sa gloire ; élevons-nous aux lieux hauts, à la plus grande hauteur du trône de Dieu pour le glorifier en lui-même, et n'aimer ce qu'il fait en nous que par rapport à lui » (*Élévations à Dieu*, XVI Semaine : *La Nativité de Jésus-Christ* ; IX^e Élévation : *Le Cantique des Anges*, pp. 133-134).

Dante a récrit et amplifié dans un des tercets les plus intenses du poème où il traite de l'Annonciation :

*L'ange qui vient sur terre avec le décret/
de la paix si longtemps implorée, / ouvrant
le ciel après long interdit (Purg. X, 34-36).*

C'est dans cette lumière qu'il faut lire le voyage du pèlerin dans la *Comédie*, son désir d'être finalement enlevé « dans le ciel de la paix divine » (Par., II, 112), comme tous ceux qui ont cherché ce repos : « de martyr et d'exil à cette paix » (Par., X, 129), « et je vins du martyr à cette paix » (Par., XV, 148). Le royaume de Dieu est un royaume de paix, comme dans la splendide paraphrase du Notre Père : « Que vienne à nous la paix de ton royaume » (Purg., XI, 7). À cela s'ajoute la paix, « par la grande mer de l'être » (Par., I, 113) et de cette paix descend la Grâce, ainsi « d'ouvrir ton cœur aux eaux de la paix / qui coulent de la source éternelle » (Purg., XV, 131-132). La vision ultime elle-même est recherchée non pas pour l'accomplissement de la connaissance, mais pour le contentement dans la paix :

*Une lumière est là-haut, qui rend visible
/ le créateur à ses créatures / qui ont leur
paix seulement à sa vue (Par. XXX,
100-102).*

Le plus haut des *Novissimi*, le Paradis, est – d'Augustin à Dante – le lieu de la Jérusalem éternelle, de la « cité de Dieu », construite dans la paix et pour la paix éternelle, comme Augustin l'avait décrite à la fin de sa *Cité de Dieu*. Elle n'est pas repos, immobilité, équilibre des tensions, mais épanouissement et jaillissement, à la manière envisagée par Guerric d'Igny¹⁶ :

*Ainsi le juste [...] dans le parfum de l'eau
vive, dans la résurrection, c'est-à-dire dans
la réimplantation et la floraison des justes,
fleurira comme un lis : il fleurira éternel-
lement devant le Seigneur.*

et celle que contemple la dernière prière de saint Bernard à la Vierge :

*Dans ton ventre l'amour s'est rallumé /
par la chaleur de qui, dans le calme
éternel, / cette fleur ainsi est éclos
(Par. XXXIII, 7-9).*

Carlo
Ossola

3. « Tu as dilaté mes pas¹⁷ »

Quelle est la trace alors de cette floraison d'éternité – « la floraison des justes » – qui marque l'expérience et la mémoire du pèlerin Dante ? Cette immense architecture de mondes et de visions laisse-t-elle un signe dans le microcosme humain ? Toute une tradi-

tion, de saint Benoît à saint Thomas d'Aquin, et jusqu'à Dante même, nous dit que la vision est donnée pour élargir (*dilatare*) la compréhension, pour ouvrir l'humain à une intelligence qui dépasse nos « capacités ».

16 GUERRIC D'IGNY, *Sermones per annum*, Sermo I: *Comparatio partus Virginis cum vite, quae incorrupta dat odorem suum*, in PL 185, 203B.

17 Purg. XXVIII, 80 : « mais une lumière vient du psaume "Delectasti" [Ps. 92, 5-6] », d'autres manuscrits donnent "Dilatasti" [Ps. 18, 34-37], suivis par Benvenuto da Imola (XIV^e s.), leçon retenue par Carlo Ossola, voir note 1 (NdT).

C'est ainsi qu'avait conclu, dans un de ses *Sermons sur le Cantique* des plus inspirés, saint Bernard, que Dante voulait comme dernier guide pour la contemplation du mystère de la Trinité. Dans le *Sermon LXXVI*, 6, il dira dans un latin impétueux qui court avec le désir et capture d'un souffle l'éternel¹⁸ :

Cherche [le Seigneur] par tes désirs, suis-le par tes actes, trouve-le par ta foi. Qu'est-ce que la foi ne pourra pas trouver ? Elle atteint l'inaccessible, saisit l'inconnu, comprend l'immensité, touche les réalités ultimes, et embrasse en quelque sorte, dans son vaste sein, l'éternité elle-même.

Une largeur infinie qui déborde dans le Paradis : « Tu vois maintenant la grandeur et la largeur / de l'éternelle valeur » (Par. XXIX, 142) et que Dante dilate une dernière fois, dans un parfum enivrant, dans « un parfum de louange » : le cadeau le plus doux et le plus émouvant de Béatrice à Dante (et à nous) :

Au cœur jaune de la rose éternelle/ qui monte et se dilate, exhalant son parfum/ de louange au soleil d'un éternel printemps, // comme fait qui se tait et ne veut parler, / Béatrice m'entraîna, et dit : « Regarde / comme est grand le couvent des robes blan-

ches // Vois notre cité, comme elle fait un grand tour » (Par. XXX, 124-129).

Et ce sera saint Benoît lui-même – comme si Dante rappelait la vision racontée par Grégoire le Grand et la rendait à son auteur¹⁹ – qui « dilatera » dans le pèlerin céleste cette foi que, avec la même image de l'« ouverture » de la rose, nous retrouverons dans les paroles de Béatrice :

Et moi à lui : « L'affection que tu montres/ en parlant avec moi, et l'air de bienveillance/ que je vois et note en toutes vos ardeurs, // a dilaté ma confiance aussi fort / que le fait le soleil à la rose/ quand elle s'ouvre de toute sa puissance (Par. XXII, 52-57) »²⁰.

Le chant XXIII du Paradis, le plus riche en figures de l'impossibilitas dicendi de la part du poète²¹, est aussi celui qui célèbre, au plus haut degré, l'excessus mentis non pas comme un « défaut » mais comme un « débordement irrépressible » de vision et de compréhension, qui dilate au-delà de l'humain l'humain tout entier :

Comme le feu s'échappe du nuage, / se dilatant si fort qu'il ne tient plus en lui,/ et tombe à terre hors de sa nature, // ainsi mon esprit, dans ce banquet, / devenu

18 BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*, t. V (*Sermons* 69-86), Paris, Cerf, 2007, p. 214-215 [*Sermo LXXVI*, 6].

19 Voir note annexe.

20 Il faut se souvenir que saint Benoît, avec saint François et saint Augustin, figurera au sommet du « siège glorieux » des bienheureux au Paradis (Par., XXXII, 35).

21 « Il me faut passer outre sans en parler » (Par. XXIII, 24) ; « J'étais comme celui qui se ressent/d'une vision oubliée et qui s'ingénie/ en vain à se la remettre en mémoire » (49-51) ; « Si à présent résonnaient toutes les langues/ que Polymnie fit avec ses sœurs,/ les plus nourries de leur lait si doux// pour me secourir on n'atteindrait pas/ au millième du vrai, en chantant le saint rire » (55-59) ; « Ainsi, en décrivant le paradis/ le poème sacré doit faire un saut/ comme celui qui trouve la voie interrompue » (61-63).

plus grand, sortit de soi-même / et ne sait plus se souvenir de ce qu'il fit (Par. XXIII, 40-45)

L'esprit « se dilatant », « ne tient plus en lui » : chez Dante, l'excès attribué à la vision mystique est l'accomplissement, plein d'humanité – celui de la « substance brillante » du Christ – d'une dilatation de la connaissance que Benvenuto da Imola avait déjà – dans son commentaire à propos de *Dilatasti* – attribuée à ceux qui accédaient au sommet de la parfaite vertu.

Débordement de la vision, dépassement de l'esprit, repos dans la plénitude : le voyage de Dante parcourt les étapes déjà tracées par son guide le plus haut, saint Bernard²² :

[L'homme] trouve auprès de Dieu et une confession qui le couvre de honte, où il se prosterne dans l'humilité, et une dévotion fervente où il renaît dans le renouveau, et une contemplation joyeuse pour trouver le repos dans le dépassement.

Il excède, dans le repos de la contemplation.

(Traduit de l'italien par Jean-Robert Armogathe.)

Carlo Ossola (né en 1946) est un philologue, historien de la littérature, professeur émérite au Collège de France (« Littératures modernes de l'Europe néolatine »), membre de l'Accademia dei Lincei. Une de ses dernières publications est *Charles de Foucauld, Des pierres feuilletées. Anthologie thématique du Dictionnaire touareg-français. Dialecte de l'Ahaggar*, Lambert-Lucas, Limoges, 2020. Outre Dante (« Que Sais-Je ? »), il a dirigé et introduit la nouvelle édition de la *Divine Comédie*, Pléiade, Gallimard, 2021.

Carlo
Ossola

Note annexe

Grégoire le Grand, *Vie de saint Benoît* [Dialogues, livre II, chap. 35]²³ :

Or l'homme du Seigneur Benoît, alors que les frères reposaient encore et que l'heure des vigiles approchait, avait devancé le moment de la prière nocturne : debout à la fenêtre, il priait instamment le Dieu Tout-puissant et subitement, alors qu'il regardait dans la nuit encore profonde, il vit une lumière répandue d'en-haut chasser toutes les ténèbres de la nuit et briller d'une telle splendeur qu'elle surpassait la lumière du jour elle-même, alors qu'en fait, elle rayonnait au sein des ténèbres. Or dans cette contemplation, une chose tout à fait admirable s'ensuivit car, en effet, comme lui-même l'a raconté ensuite, le monde entier, comme rassemblé sous un seul rayon de soleil, fut offert à ses yeux. [...]

/Pierre / : Chose tout à fait admirable et terriblement étonnante ! Bien plus : qu'on puisse dire que le monde entier fut offert à ses yeux, rassemblé pour ainsi dire, dans un seul rayon de soleil, cela je ne l'ai jamais expérimenté ! Et par conséquent, je ne saurais même pas me le représenter. Car suivant quel ordre de choses peut-il bien se faire que le monde entier soit vu par un seul homme ?

Grégoire : Retiens bien, Pierre, ce que je te dis : Pour l'âme qui voit le Créateur, toute créature paraît bien exiguë. En effet bien que cette âme n'ait contemplé qu'un faible rayonnement de la lumière du Créateur, tout le créé se réduit pour elle à de

petites proportions, car par la lumière elle-même de cette vision intime, le sein de son esprit s'élargit et son cœur grandit tellement en Dieu qu'il se tient élevé au-dessus du monde.

Qui plus est, l'âme du voyant quant à elle, se trouve au-dessus d'elle-même. Et lorsque, dans la lumière de Dieu elle est ainsi ravie au-dessus d'elle-même, elle s'amplifie intérieurement ; alors elle jette un regard au-dessous d'elle et elle comprend, dans cet état d'élévation, combien tout le créé est petit, alors que, dans son abaissement, elle n'arrivait même pas à le saisir. Ainsi donc, l'homme qui contemplait ce globe de feu et qui voyait les anges en train de remonter au ciel, ne pouvait voir ces choses, sans aucun doute, que dans la lumière de Dieu. Qu'y a-t-il d'étonnant, dès lors à ce qu'il vit le monde rassemblé devant ses yeux, alors que, élevé dans la lumière de l'esprit, il se situait déjà hors du monde ?

Par ailleurs, quand je dis que le monde était rassemblé devant ses yeux, ce n'est pas que la terre et le ciel se fussent contractés, mais que l'âme du Voyant s'était dilatée, elle qui, ravie en Dieu, put voir, sans difficulté, tout ce qui était au-dessous de Dieu. Ainsi donc, en union avec cette lumière qui jaillissait devant ses yeux, à l'extérieur de lui-même, il y avait, dans son esprit une lumière intérieure qui, parce qu'elle ravissait l'âme du Voyant vers les hauteurs, lui montrait combien étaient exiguës toutes les réalités d'en bas.

²³ Je dois cette précieuse citation au Père Cesare Falletti, *lumen viatorum*, que je remercie du fond du cœur.

On ignore généralement que la poésie est restée plus populaire dans les pays anglophones que dans la culture d'expression française. Le Royaume-Uni a encore un poète lauréat et ce titre est toujours décerné en Amérique au niveau fédéral et dans plusieurs États. La poésie apparaît dans la culture en librairie, à la radio, et les revues même non littéraires remplissent volontiers de vers inédits les bas de pages inoccupés à la fin des articles. On peut, dans un domaine voisin, relever un contraste significatif entre les personnalités de ces deux héros de romans policiers que sont Jules Maigret, du quai des Orfèvres, et Adam Dalgliesh, de Scotland Yard. Le contrepoint intime des enquêtes du commissaire de Georges Simenon, c'est le petit vin blanc des bistrots et le lapin à la moutarde de son épouse. L'inspecteur en chef de P.D. James, héritière d'Agatha Christie, est un veuf inconsolable, poète publié, aux prises avec son éditeur et avec les aigreurs de certains critiques.

Il se trouve que nombre de poètes britanniques lus, connus, relus, récités, commentés et recommandés du ^{xx}e siècle sont catholiques (ou anglicans *High Church*, c'est-à-dire spirituellement on ne peut guère plus proches) : citons (entre autres et par ordre alphabétique) Hilaire Belloc, John Bradburne, G.K. Chesterton, George McKay Brown, Michael Edwards, T. S. Eliot, Geoffrey Hill, David Jones, Siegfried Sassoon, Edith Sitwell¹. Parmi eux, Elizabeth Jennings (1926-2001) a une place à part pour plusieurs raisons – d'abord biographiques : contrairement à la plupart des autres « papistes », elle ne s'est pas convertie, mais est née et a été éduquée comme ça et n'a jamais vacillé dans sa foi. Sa vie a été remarquablement modeste et sans éclat, quoique non sans épreuves : elle est restée célibataire sans regrets après quelques romances à peine ébauchées, et elle a été hospitalisée pour dépression.

Une vieille fille de province

Elle a passé presque toute sa vie à Oxford – mais pas comme enseignante à l'université. Elle n'a eu que peu d'emplois, et temporaires, et elle a réussi à vivre de ses droits d'auteur – tant bien

que mal et parfois de façon précaire, secourue par des amis socialement mieux établis, tels John Betjeman (poète lauréat), Philip Larkin (qui refusa cet honneur), le célèbre acteur

1 Voir le *Dictionnaire des auteurs catholiques des îles britanniques*, sous la direction de Gérard HOCMARD, Cerf, Paris, 2021. Une biographie complète d'Elizabeth Jennings, due à Dana GREENE, est parue en 2019 aux Presses Universitaires d'Oxford.

John Gielgud ou Vivien Greene, l'épouse délaissée et sereinement croyante de l'illustre romancier Graham Greene (qui se déclara « athée catholique »). Elizabeth Jennings reçut cependant en 1955, pour son deuxième recueil de poèmes, un prix littéraire qui lui valut de découvrir Rome et l'Italie. Son catholicisme et son esthétique s'y enrichirent. Décorée par la reine en 1992, elle se présenta en duffelcoat, le sac (très ordinaire) en bandoulière, coiffée d'un bonnet de laine tricotée et chaussée de souliers en toile.

Son itinéraire fait penser à celui de Marie Noël (1885-1967), près d'un demi-siècle plus tôt à Auxerre. La différence est que, chez Elizabeth Jennings, l'écart ou le contraste est moins

marqué entre d'une part les poèmes légers et lumineux proposés aux jeunes enfants, et ceux, plus sombres, où percent l'inquiétude, le tourment, l'angoisse, la révolte même. Il faut dire que la petite Anglaise n'a pas souffert de quelque drame familial ou frustration amoureuse, ni des étroitesse et médiocrités de son milieu. Elle traduit bien sûr des expériences personnelles, dont celles de ses propres fragilités et faiblesses, mais ce sont des sensations et des intuitions que chacun peut ressentir ou partager plus ou moins confusément et l'expression poétique en éveille, voire révèle, la conscience. Les formulations ne suggèrent rien d'exceptionnel, mais aiguïssent la sensibilité, quels que soient l'état et la situation où l'on se trouve.

Dossier

Loin de l'élitisme

C'est ce qui peut expliquer l'audience qu'a eue Miss Jennings, bien au-delà d'un petit monde de connaisseurs et d'autorités universitaires et culturelles. Cette popularité est due à l'importance accordée non seulement à la nature, mais encore à l'environnement, depuis l'immédiat banal et concret jusqu'à ses dimensions cosmiques. En outre, de même que dans le cas de Marie Noël, les formes n'ont rien d'hermétique. Ses poèmes ont souvent pour titre un seul mot et sont courts, généralement en quelques strophes de quatre à six vers, tétramètres ou pentamètres classiques, rimés apparemment sans effort. Le vocabulaire est simple, la syntaxe sans audaces, le ton familier, le style souvent oral, avec des inversions du sujet et du verbe...

C'est un parti-pris partagé par d'autres poètes de l'époque, dont les personnalités sont très diverses. Les plus connus sont l'agnostique Philip Larkin (déjà cité), Kingsley Amis (qui deviendra une célébrité comme romancier), Thom Gunn (qui partit vivre son homosexualité à San Francisco)... Ils ont été regroupés dans ce qui a été appelé « le Mouvement ». Mais, bien qu'ils fussent plus ou moins en relations, ce ne fut jamais une organisation structurée ni formalisée. Ils avaient toutefois indéniablement en commun de répudier l'élitisme avant-gardiste ou moderniste d'un T.S. Eliot, d'un Ezra Pound ou d'un David Jones. Il s'agissait plutôt d'utiliser le langage quotidien pour pénétrer sous la surface des choses et des moments, sans imposer de vision englobante, qu'elle soit déduite ou préconstruite.

Sous l'écorce des sensations

Quelques échantillons le confirmeront peut-être. Le court poème ci-dessous² est assez représentatif de la manière d'Elizabeth Jennings. Ces deux quatrains tout à fait lisses, en tétramètres iambiques platelement rimés, reflètent plutôt qu'ils ne décrivent l'expérience à

Friendship

Such love I cannot analyse ;

It does not rest in lips or eyes,

Neither in kisses nor caress.

Partly, I know, it's gentleness

And understanding in one word

Or in brief letters. It's preserved

By trust and by respect and awe.

These are the words I'm feeling for.

La conscience d'aspirations irrépressibles que rien de tangible ne peut combler transparaît dans les deux autres quatrains qui suivent, de facture semblable aux précédents, bien que les rimes soient croisées et qu'il y ait deux étapes bien distinctes, avec une progression : de l'immortalité dans la première strophe à l'éternité dans la

I feel

I feel I could be turned to ice

If this goes on, if this goes on.

I feel I could be buried twice

And still the death not yet be done.

I feel I could be turned to fire

la fois simple et inexplicable d'attachements non charnels ni passionnels bien que puissants et précieux. Aucune de ces deux strophes n'est indépendante : sans ponctuation dissociante, le sens glisse de l'une à l'autre, aussi inséparables que deux personnes liées par l'amitié.

Amitié

C'est une affection que j'ai du mal à définir.

Ce n'est pas une affaire de lèvres ni d'yeux,

Ni de baisers, ni de caresses.

Je sais qu'il y a de la bienveillance

Et de la compréhension à demi-mot

Ou dans de courtes lettres.

C'est entretenu

Par la confiance et le respect impressionné.

Voilà quels sont les mots qui m'inspirent.

Jean
Duchesne

seconde. Le besoin de dépassement est illustré par des contradictions assumées : entre la glace et le feu, entre la fin de la vie sur terre et son prolongement jusque dans l'infini, entre le désir et sa satisfaction : le ressenti (*I feel*) débouche sur un savoir (*I know*) qui n'exige plus de sensations (« aucun baiser »).

Je sens

Je sens que je pourrais devenir de glace

Si ça continue comme ça, comme ça.

Je sens qu'on pourrait m'enterrer deux fois

Et que ce ne serait toujours pas la mort.

Je sens que je pourrais devenir de feu

² La traduction française ne rend évidemment pas justice à l'original. La métrique n'est pas transposable et les rimes seraient artificielles ou obligeraient à infléchir le sens.

*If there can be no end to this.
I know within me such desire
No kiss could satisfy, no kiss.*

Si ça peut ne jamais finir.
Je connais au fond de moi un désir
Qu'aucun baiser n'apaiserait,
aucun baiser.

Modestie

La connaissance poétique n'est pas intellectuelle. C'est ce qui se vérifie dans le poème *Answers* ci-dessous. Le vocabulaire est banal, et tout est en pentamètres iambiques (le vers le plus classique en anglais, équivalent de l'alexandrin en français). Mais la forme n'est guère orthodoxe ni sereine : quatre tercets où seuls les premiers et derniers vers riment – sauf à la fin, où c'est celui du milieu qui rime avec un

treizième isolé qui amplifie et déstabilise en même temps. Ce bricolage qui reste discret rend assez bien la modestie d'une pensée qui avoue se sécuriser à moindres frais sans se lancer dans les spéculations, mais a conscience de la force subversive des enseignements (philosophiques, théologiques et dogmatiques ?) qui assiègent son confort et l'obligent à s'ouvrir et à prendre des risques.

Answers

*I keep my answers small and keep them
near ;
Big questions bruised my mind but still
I let
Small answers be a bulwark to my fear.*

*The huge abstractions I keep from
the light ;
Small things I handled and caressed
and loved.
I let the stars assume the whole of night.*

*But the big answers clamoured
to be moved
Into my life. Their great audacity*

*Shouted to be acknowledged and believed.
Even when all small answers build up to*

Protection of my spirit, I still hear

Big answers striving for their overthrow

And all the great conclusions coming near.

Réponses

Mes réponses restent modestes
et je les garde sous la main.
De grandes questions m'ont secouée,
mais je laisse encore
Les petites réponses me protéger
de mes peurs.

Les grandes abstractions,
je ne les mets pas au grand jour.
Les petites choses, je les ai
manipulées, caressées et aimées.
Je laisse les étoiles prendre en charge
toute la nuit.

Mais les grandes réponses ont réclamé
d'entrer
Dans ma vie.

Leur grande audace
A crié pour être entendue et crue.
Même quand les petites réponses
construisent le rempart
Qui défend mon esprit,
j'entends encore

Les grandes réponses qui cherchent
à les culbuter

Et toutes les grandes conclusions
qui me pressent.

Dans la paire de quatrains qui suit, à nouveau de pentamètres iambiques, les rimes sont croisées, comme dans « Je sens ». Et, comme dans « Amitié », l'énoncé central est à cheval entre les deux, comme un pont entre l'instant de la perception qui interroge et l'immensité à la fois spatiale et temporelle. La découverte décisive émerge dans la seconde strophe : ce qui vient de si

Delay

*The radiance of that star that leans
on me*

Was shining years ago.

*The light that now
Glitters up there my eye may never see,*

And so the time lag teases me with how

*Love that loves now may not reach me
until*

Its first desire is spent.

*The star's impulse
Must wait for eyes to claim it beautiful*

*And love arrived may find us somewhere
else.*

loin n'est pas menaçant ni évanescant, puisqu'il s'agit de l'amour, nommé sans précautions conceptuelles. Et c'est là que le questionnement se renouvelle, avec une crainte qui ne verse toutefois pas dans un fatalisme angoissé : ne se sera-t-on pas dérobé ou décalé avant d'être rejoint et illuminé par cette radiation qui est elle-même une quête ?

Décalage

La lueur qui de cette étoile vient
jusqu'à moi

Brillait il y a des années. La lumière
qui à présent

Scintille là-haut, mon œil ne la verra
peut-être jamais.

Alors ce décalage me fait me
demander s'il se peut

Que l'amour dont je suis aimée
m'atteigne avant

Que son premier désir s'épuise.
L'éclat de l'étoile

Doit attendre des yeux pour être
reconnu beau

Et l'amour à son arrivée peut nous
découvrir ailleurs.

Jean
Duchesne

Ambition et désarroi

Alors peut jaillir la prière, en trois quatrains de trimètres lapidaires, avec des rimes plates puis croisées, sans que l'on retrouve l'apaisante cadence de l'iambe. Le Dieu qui est imploré, et même apostrophé à l'impératif, est celui des « espaces infinis » dont « le silence éternel » peut, selon Blaise Pascal, emplir d'effroi. Il ne lui est pas demandé de discours personnalisé, ni de le contempler, mais d'être transfiguré par sa lumière, à la façon d'une étoile filante qui la rend visible, ou d'une image qui représente et permet

de concevoir l'insaisissable. Il ne s'agit pas de jouir de cette réverbération comme si c'était une relation privilégiée, mais d'être un témoin et un relais de ce rayonnement en recevant d'y participer et de devenir ainsi pour les autres un repère solide.

Si les deux premiers quatrains forment un tout, avec encore un enjambement du sens qui reflète l'ampleur de l'ambition d'une foi exemplaire, l'exaltation est corrigée dans le troisième, par l'expérience que la lumière divine

dévoile aussi le péché sans qu'il soit besoin de le nommer. L'insuffisance de la liberté humaine tentée par l'auto-

nomie et qui crucifie Dieu est reflétée dans cette dernière strophe par les rimes qui deviennent approximatives.

Clarify
Clarify me, please,
God of the galaxies,
Make me a meteor,
Or else a metaphor
So lively that it grows
Beyond its likeness and
Stands on its own, a land
That nobody can lose.
God, give me liberty,
But not so much that I
See you on Calvary
Nailed to the wood by me.

Clarifie !
Clarifie-moi, je t'en prie,
Toi, le Dieu des galaxies,
Fais de moi un météore,
Ou bien une métaphore
Si puissante qu'elle est plus
Qu'une ressemblance et
A la consistance d'un terrain
Où personne ne perdra pied.
Dieu, donne-moi la liberté,
Mais pas au point où je
Verrai que sur le Calvaire
C'est moi qui te cloue au bois.

Elizabeth Jennings est donc bien chrétienne, puisque sa mystique n'esquive pas la Croix. Elle se tient même à son pied, et elle n'est pas seule (le premier mot est *We* – « nous »), au milieu d'une foule où nul n'est innocent – et depuis longtemps. Il n'y a pas d'autre recul que, chez certains, le souvenir des paroles de Jésus, Fils de Dieu devenu méconnaissable et en tout cas innommable après avoir donné de tout voir autrement. Les épisodes de la Passion (images, sons et sensations) sont revécus dans un désordre où l'esprit s'enlise : les clous, la couronne d'épines, la flagellation, les cris, la poussière et la caillasse jusqu'au Golgotha, la souffrance qui s'entend même si l'on ne veut ou peut pas la regarder, le soleil qui se voile et les soldats qui tirent au

sort la tunique au bruit des dés qui roulent...

La forme est, comme il convient, une distorsion et même une subversion des canons du bon goût. Il y a quatorze vers, comme dans un élégant sonnet. Mais il s'agit d'un quatrain, suivi d'une strophe de longueur inhabituelle : dix vers. La métrique est irrégulière, mélangeant tétramètres et pentamètres. Le bercement de l'iambe ne revient que fugitivement au milieu de rythmes plus syncopés et brutaux. L'écho musicalement structurant des rimes a disparu, sauf dans les cinq derniers vers, où *-ad* et *-ay* s'enchaînent, mais sans arrangement discernable, jusqu'au mutisme qui finit par s'imposer, parce que le discours est vain et « tout est achevé ».

Friday
We nailed the hands long ago,

Wove the thorns, took up the scourge
and shouted

Vendredi
Il y a longtemps que nous avons cloué
les mains,
Tissé les épines, pris le fouet et crié

*For excitement's sake,
we stood at the dusty edge
Of the pebbled path and watched
the extreme of pain.
But one or two prayed, one or two
Were silent, shocked, stood back*

*And remembered remnants of words,
a new vision,
The cross is up with its crying victim,
the clouds
Cover the sun, we learn a new way
to lose
What we did not know we had
Until this bleak and sacrificial day,
Until we turned from our bad*

*Past and knelt and cried out
our dismay,
The dice still clicking,
the voices dying away.*

Pour s'exciter, au bord poussiéreux

Du chemin caillouteux, face au
comble de la douleur.
Mais un ou deux priaient, un ou deux
Se taisaient sous le choc et se tenaient
à l'écart,
Se rappelant des paroles,
une vision nouvelle.
La croix se dresse avec sa victime
qui crie, les nuages
Cachent le soleil, nous découvrons
comment perdre
Ce que nous ignorions avoir
Jusqu'à ce sombre jour sacrificiel,
Jusqu'à ce que nous tournions le dos
à notre triste
Passé et tombions à genoux en criant
notre désarroi,
Tandis que le dé roule encore
et les voix faiblissent.

Jean
Duchesne

Conscience sans les sens

L'imagination où le Golgotha s'actualise n'a pas loin à aller pour se retrouver devant le tombeau tout proche où le Christ a été déposé. Présente le vendredi, la petite Elizabeth l'est toujours, et non moins dépassée, à l'aube du « troisième jour ». Elle attend et regarde sans voir autre chose que la douce lumière qui baigne et brouille la scène. Elle ne remarque donc pas que la pierre a été roulée. Elle entend bien des bruits, mais sans pouvoir les identifier et ne reçoit pas la grâce qu'ont eue « Marie de Magdala, Marie, mère

de Jacques, et Salomé » de découvrir l'ange qui leur annonçait que « Jésus le Nazaréen a été relevé d'entre les morts³ ». Il lui reste donc la foi sans « preuves ». C'est pourquoi elle ne ressent pas une joie « naturelle », c'est-à-dire motivée par une expérience vérifiée par des effets physiques. Mais, même sans ressenti ni certitude, il n'y a pas de doute, comme l'indique la forme sereine de deux quatrains de pentamètres iambiques aux rimes croisées sans laborieuse application.

*The Resurrection
I was the one who waited in the garden
Doubting the morning and the early light.*

La Résurrection
J'étais celle qui attendait dans le jardin
Sans voir le matin ni la lueur de l'aube.

*I watched the mist lift off
its own soft burden,
Permitting not believing my own sight.*

If there were sudden noises I dismissed

*Them as a trick of sound,
a sleight of hand.*

*Not by a natural joy could I be blessed
Or trust a thing I could not understand.*

Je regardais s'alléger le doux fardeau
de la brume
Qui ne me laissait pas croire
mes propres yeux.
S'il y a eu soudain du bruit,
je me suis dit
Que c'était un effet sonore
ou un tour de magie.
Aucune joie naturelle n'a pu me bénir
Ni me faire reconnaître
ce qui m'échappait.

La foi n'est pas un face-à-face à huis clos avec Dieu. Même si elle ne se sent pas valorisée et ne maîtrise rien, la conscience est ouverte et dilatée dans cette relation inégale. Elle découvre le souvenir paradoxal de tous ceux qu'elle ne connaît pas. Dans le poème qui suit, le memento de tous les défunts, qui fait partie du canon de la messe sans qu'on en mesure toute la portée, prend une intensité particulière. Elizabeth Jennings se défend qu'il y ait là une émotion superficielle parce que sans objet identifié, désir ni frustration. Mais qu'aucune vie et mort humaine parmi des milliards depuis des millénaires ne soit négligeable suscite, par-delà le deuil, l'émerveillement devant ce que l'esprit ne peut embrasser et pourtant ne peut honnêtement nier.

En écho aux dimensions illimitées du fond, la forme est plus ample qu'à l'accoutumée, avec trois strophes de six pentamètres iambiques, aux rimes uniformément croisées pour les quatre premiers et plates pour les deux derniers. On relèvera que l'ultime vers a une envergure et une variété exceptionnelles : de même que la mémoire s'avère ici plus vaste que la connaissance, il déborde du cadre d'un pentamètre, car l'on compte six accentuations (signalées ci-après en gras), formant (pour les amateurs de scansion) un anapeste (*They are gone*), un trochée (*Simply*), un iambe (*because*) plus rassurant et un nouvel anapeste (*they were hu-*), avant l'apaisement final de deux iambes (*-man I admire*)⁴.

Memory Of Anyone Unknown To Me

*At this particular time I have no one
Particular person to grieve for,
though there must
Be many, many unknown ones going
to dust*

Souvenir de tous ceux qui me sont
inconnus
À ce moment précis, je n'ai personne
À pleurer en particulier,
bien qu'il doive
Y avoir beaucoup, beaucoup de gens
lentement

4 Si l'on marque — les syllabes accentuées et ~ celles qui ne le sont pas, l'iambe sera : ~ —, le trochée : — ~, l'anapeste : ~ ~ —. On peut, par cuistrerie, ajouter le dactyle : — ~ ~, et le spondée : — — (rares chez Elizabeth Jennings chez qui la versification classique semble avoir été spontanée).

*Slowly, not remembered
for what they have done
Or left undone. For these, then,
I will grieve
Being impartial, unable to deceive.*

*How they lived, or died,
is quite unknown,
And, by that fact gives my grief
purity—
An important person quite apart
from me
Or one obscure who drifted down alone.*

Both or all I remember, have a place.

*For these I never encountered face to face.
Sentiment will creep in. I cast it out*

Wishing to give these classical repose,

No epitaph, no poppy and no rose

*From me, and certainly no wish
to learn about*

The way they lived or died.

In earth or fire

*They are gone. Simply because they were
human, I admire.*

Redevenus poussière,
dont on a oublié ce qu'ils
Ont fait et pas fait.
Et donc je les pleure
Sans choisir, incapable de faire
semblant.
Comment ils ont vécu et sont morts,
nul ne sait,
Et c'est ce qui rend mes pleurs
innocents –
Que ce soit une célébrité qui m'est
étrangère
Ou un obscur qui a sombré dans la
solitude,
Les deux et tous ont place dans ma
mémoire
Même si je ne les ai jamais vus en face.
On dira qu'il s'y mêle de la sensiblerie.
Je nie
Vouloir leur rendre les hommages
convenus.
Pas d'épithaphe, de couronne
ni de fleurs
De ma part, et vraiment nulle envie
de savoir
Rien de leur vie ou leur mort.
Dans la terre ou le feu
Ils sont partis. Rien que parce qu'ils
étaient humains, je m'émerveille.

Jean
Duchesne

Vie intérieure, donc cachée

La production d'Elizabeth Jennings est évidemment bien plus abondante et variée⁵ que ne le laisse supposer la sélection qui vient d'être proposée. Il y a quantité de poèmes de circonstance (rencontres, saisons...), plus explicite-

ment religieux (inspirés par la liturgie ou les sacrements), ou plus littéraires (réagissant à des auteurs tels que Thérèse d'Avila et Jean de la Croix, Shakespeare, les « métaphysiques » du XVIII^e siècle : Herbert, Vaughan et Tra-

5 L'édition complète (y compris des inédits) des œuvres d'Elizabeth Jennings, sous la direction d'Emma Mason, a été publiée en 2012 par son éditeur de toujours : Carcanet Press. Le volume a plus de 1 000 pages et rassemble plus de 1 600 poèmes.

herne ; et aussi G.M. Hopkins, Péguy, Rilke...) ⁶. Depuis son adolescence, Elizabeth Jennings a presque quotidiennement écrit ou du moins commencé des poèmes de façon que l'on peut dire compulsive, au rythme d'une vie intérieure qu'a finalement peu influencée son existence biographique. C'est pourquoi la curiosité à son sujet est en grande partie vaine et elle n'a jamais cherché à se montrer, en posant le principe de l'analogie entre

artistes et mystiques, qui doivent les uns et les autres s'effacer pour que leurs œuvres restent vraies.

C'est ce qui est clairement affirmé dans la première strophe de ce poème, de forme délibérément non conventionnelle (sept vers sans rime ni souci de métrique, dont l'essentiel est résumé par les deuxième et quatrième qui attirent le regard parce que plus courts) :

Seers and Makers

*There is one quality in common which
Artists and men of prayer
Display when we think back on them.*

*They were
Eager to disappear
Within the words, paint, sound,
and praying ; each
Wished to be hidden.*

*Thus we can
Always ark off the honest
from the sham.*

Voyants et créateurs

Il est une qualité qu'ont en commun
Les artistes et les hommes de prière
Et qui apparaît quand nous repensons
à eux. Ils avaient

Le désir de disparaître au creux
des mots, des couleurs, des sons
et des oraisons ; chacun
Entendait se cacher.

C'est ainsi que nous pouvons
Toujours distinguer l'honnêteté
de l'imposture.

Les crises dépressives ont été aussi pour Miss Jennings des périodes de sécheresse spirituelle et donc d'impuissance créatrice, à quoi psychiatres puis psychanalystes, enfermés dans leurs systèmes, n'ont pas compris grand-

chose en n'y voyant que des pathologies. La libération, c'est-à-dire le retour à l'écriture poétique, est venue de la résilience nourrie par la foi depuis l'enfance :

*A Way to Creed
Always that dark cross throws
its shadow on me
And I am often in the garden where
Christ came so often to the brink of despair.*

Pour arriver à croire
Toujours la croix jette sur moi
son ombre
Et je suis souvent dans le jardin où
Si souvent le Christ a failli désespérer.

6 Elizabeth JENNINGS a publié en 1961 *Every Changing Shape: Mystical Experiences and the Making of Poems* [Toute forme changeante : expériences mystiques et écriture poétique], repris en poche par Carcanet en 1996). C'est une série d'études sur ses auteurs préférés et leur travail qui est aussi le sien (et loin d'être purement technique) de transcription ou transposition du « vécu » spirituel à l'écrit en vue du « lu » : il ne s'agit pas d'en raconter le souvenir, mais d'en être immédiatement inspiré.

It is, I think, in my own poetry

I meet my God. He's a familiar there.

L'explication avait été trouvée bien avant les hospitalisations :

La poésie est un mode de relation avec Dieu. Et ce peut être un mode de relation avec Dieu parce que tout art est participation à l'acte éternel de la Création. [...] La poésie n'est pas utile seulement comme véhicule de l'expérience mystique, mais

C'est, je pense, dans mes poèmes à moi

*Que je rencontre Dieu,
car il est chez lui.*

aussi comme tendant à prouver (même si ce n'est pas péremptoire) que le mysticisme (contemplation) et la poésie (production) ont la même source créative⁷.

Pour Elizabeth Jennings, le poète a forcément une religion et, dans son cas à elle, ce fut fécond.

Jean Duchesne, exécuteur littéraire du cardinal Lustiger et du père Louis Bouyer, est professeur honoraire de chaire supérieure (anglais). Marié, cinq enfants, treize petits-enfants. Co-fondateur de l'édition francophone de Communio. Dernières publications : Le catholicisme minoritaire ? Un oxymore à la mode, Paris, DDB, 2016 ; Chrétiens, la grâce d'être libres, Perpignan, Artège, 2019.

*Jean
Duchesne*



On lit souvent que le catholicisme de l'Angleterre du XIX^e siècle doit à John Henry Newman (1801-90) de lui avoir redonné « une crédibilité intellectuelle ». En soi, soutenir cette thèse, comme le fit Léonie Caldecott¹, est juste, mais il ne faudrait pas qu'elle laisse penser que la vie intellectuelle catholique d'outre-Manche a attendu l'entrée de Newman dans l'Église romaine (en 1845) pour se mettre à revivre. Dès la fin des années 1810, deux grands historiens catholiques un peu oubliés aujourd'hui publièrent des ouvrages qui eurent une grande influence à l'époque où Newman était encore étudiant à Oxford. Il y eut d'une part John Milner (1752-1826), ultramontain polémique et antiprotestant et, d'autre part, à l'opposé, John Lingard (1771-1851), catholique antiromain dont l'œuvre était considérée comme honnête et objective même par les protestants de son temps, et qui appartenait au méconnu *Cisalpine Movement* qui correspondrait en français au gallicanisme et qui fut élu membre correspondant de l'Académie des sciences morales et politiques².

Cela dit, il y a quelque chose d'incontestable dans ce que dit L. Caldecott, lorsqu'elle précise que l'épithète de Newman *Ex umbris et imaginibus in veritatem*, « De l'ombre et des images à la vérité », montre combien « nous sommes marqués par notre imaginaire, par notre culture, par des prémices non questionnées dont il nous faut sortir ». Ainsi, Newman interrogea l'imaginaire catholique anglais de son temps sur l'au-delà chrétien et le présenta d'une manière nouvelle dans *Le Songe de Gerontius*, un de ses deux poèmes les plus célèbres.

Alors qu'on reconnaît volontiers Newman comme un des deux plus grands penseurs religieux du XIX^e siècle anglais avec Samuel Taylor Coleridge (1772-1834), il faut noter que Newman a aussi marqué les lettres anglaises, et ce de plusieurs manières : d'abord en publiant des poèmes lorsqu'il était encore anglican, puis, une fois devenu catholique, deux romans de conversion (l'un au catholicisme, *Loss and Gain/Perte et gain* [1848], l'autre au christianisme, *Callista* [1855]), mais surtout en faisant le récit de sa conver-

1 Voir Céline Hoyeau, « L'héritage universel du cardinal Newman », *La Croix*, 18/09/2010 [consulté le 26/03/2022], https://www.la-croix.com/Religion/Actualite/L-heritage-universel-du-cardinal-Newman_NG_-2010-09-18-578824.

2 Voir ces notices dans le *Dictionnaire des auteurs catholiques des îles britanniques*, Gérard Hocmard (dir.), Paris, Cerf, 2021.

sion dans son *Apologia pro vita sua* (1864). L'année suivante, c'est un autre récit de conversion d'une âme seule, sans son corps, qui marqua l'imaginaire anglais : son poème en vers *Le Songe de Gerontius*. Une question se

pose alors lorsqu'on étudie Newman, poète et théologien : pourquoi compose-t-il de la poésie ? Nous essaierons ainsi de montrer en quoi Newman a à la fois théologisé la poésie et poétisé la théologie.

Newman, poète religieux

Amoureux des mots – « un mot a le pouvoir d'éveiller dans l'imagination un monde de lumière³ », dit-il en référence à Aristote –, Newman était d'abord célèbre en tant qu'homme de lettres et c'est ainsi qu'il se considérait toujours en 1850⁴, comme l'indique la réponse devenue célèbre à une de ses correspondantes qui le prenait pour un saint (ce qui est maintenant officiellement reconnu) : « C'est triste à dire, les saints ne sont pas des hommes de lettres, ils n'aiment pas les auteurs classiques, ils n'écrivent pas des histoires⁵ ». À part *Le Songe de Gerontius* et « Guide-moi, Douce Lumière », devenu une hymne chantée encore aujourd'hui dans les églises anglicanes, qui sont des textes à la fois personnels et universels, il faut reconnaître que la plupart de ses autres poèmes étaient soit des

écrits de circonstance, composés dans le cadre du Mouvement d'Oxford et qui n'ont donc que peu de chances d'avoir encore un impact aujourd'hui, soit quelques poèmes de la période catholique dédiés entre autres à la Vierge Marie ou à saint Philippe Néri (réunis en 1868 dans *Poésies pour diverses occasions*). Très majoritairement religieux (seuls cinq ou six sont profanes⁶), plus proches sur la forme de la poésie du XVIII^e siècle que de celle des romantiques de son époque⁷, ses vers ne laissèrent pas grande trace dans les anthologies de la poésie anglaise du XIX^e siècle.

Bien qu'il faille admettre que Newman est un romancier mineur et qu'il faille aussi reconnaître sans plus attendre que ses poèmes ne sont pas les

Frédéric
Slaby

3 NEWMAN, « Essai sur la poésie avec référence à la Poétique d'Aristote » dans Maurice Nédoncelle, (ed) *Ceuvres philosophiques de Newman* (trad. de Samuel Jankélévitch), Paris, Aubier, 1945, p. 218.

4 Eamon DUFFY, *John Henry Newman. A very brief history*, Londres, spck, 2019, p. 75.

5 Dans une lettre du 11 février 1850, John Henry NEWMAN, *Letters and Diaries*, volume XIII, Oxford, Clarendon Press, 1978, p. 419.

6 Voir Fernande TARDIVEL, *La Personnalité littéraire de Newman*, Paris, Beauchesne, 1937, p. 327.

7 « [Newman] appréciait et admirait l'"Ode sur le pressentiment de l'immortalité" de Wordsworth mais rien dans ses lettres ou les souvenirs de ceux qui l'ont connu ne prouve qu'il ait beaucoup lu Wordsworth ou qu'il ait jamais lu Keats ou Shelley », Joyce SUGG, « Newman : poète malgré lui », *Études Newmaniennes*, n. 10, 1994, p. 73. « Ses pièces de vers, au contraire, sont le plus souvent coulées dans la forme conventionnelle héritée du XVIII^e siècle, dans la diction de Pope et de Gray dont il admirait la survivance chez Crabbe, avec une ferveur qui nous étonne », F. TARDIVEL, *op. cit.*, p. 322.

plus mémorables de son siècle⁸, on peut classer Newman dans la catégorie des authentiques poètes pour au moins deux raisons : la plus évidente, parce qu'il en a écrit et publié plus d'une centaine (à deux époques distinctes, la très grande majorité en 1832-33, en tant que poète tractarien, alors qu'au sein du Mouvement d'Oxford c'est John Keble, avec son grand poème *The Christian Year* publié en 1828 et devenu très populaire, qui était considéré comme le poète du Mouvement, tandis que Newman était vu comme son théologien, puis en 1865, en tant que poète catholique⁹), mais surtout parce que, comme Newman l'avait expliqué en 1829 dans son « Essai sur la poésie avec référence à la Poétique d'Aristote », tout chrétien se doit d'être poète ou du moins d'avoir un tempérament poétique : « Pour un chrétien, c'est un devoir de considérer les choses du point de vue poétique, de les regarder à travers le prisme de la foi, de voir dans chaque événement un sens divin, une tendance supra-humaine¹⁰ ». D'ailleurs, précise-t-il, « les vertus plus spécialement chrétiennes sont tout particulièrement poétiques : humilité, douceur, compassion, contentement, modestie, sans parler des vertus dévotionnelles » (*Idem*). On comprend alors pourquoi pour Newman, à la différence d'Aristote, la

poésie existe indépendamment de toute composition : « le mot *poésie* présente une certaine ambiguïté, puisqu'il désigne à la fois le talent lui-même et la composition écrite, qui est la production du talent » (*Ibidem*, p. 221).

Dans une note ajoutée en 1871 à son « Essai » de 1829, Newman tint à préciser que la poésie peut être considérée comme étant « le don d'exciter les sentiments par l'imagination, et son objet propre serait alors la beauté¹¹ ». Alors que l'objet propre de la philosophie est la vérité (*Idem*), celui de la poésie est le beau mais c'est aussi le bien, comme il le soulignait dès 1829 :

Nous n'hésitons pas à dire que la poésie repose, en dernière analyse, sur la perception morale correcte ; que sans l'intervention active d'un principe sain il n'y a pas de poésie et qu'à tout prendre (et l'originalité étant réelle) l'excellence poétique d'une œuvre est fonction du caractère moral du poète¹².

La base morale de ce qui est véritablement poétique pour Newman le mène alors à la conclusion que la religion révélée est *de facto* éminemment poétique : « Si ses révélations ont une originalité intrinsèque qui frappe notre intellect, elles ont aussi une beauté propre à satisfaire notre nature morale. Elle nous met

8 « Newman est un poète très mineur, il ne revendiquait d'ailleurs aucun talent poétique », J. SUGG, *op. cit.*, p. 79.

9 Sur la différence entre Newman poète tractarien et Newman poète catholique, nous renvoyons à l'article de Joseph Salvatore PIZZA, « Newman the Poet », in Philippe Lefebvre et Colin Mason (dir.), *John Henry Newman in his Time*, Oxford, Family Publications, 2007, pp. 189-207.

10 M. NÉDONCELLE, *op. cit.*, p. 237.

11 « Note on Essay I », in John Henry NEWMAN, *Essays Critical and Historical*, volume 1, Leominster, Gracewing, 2019, p. 39.

12 M. NÉDONCELLE, *op. cit.*, p. 233-34.

en présence de formes d'excellence dans lesquelles se délecte un esprit poétique » (*Ibidem*, p. 236). En lisant ce passage de 1829 où poésie et spiritualité vont de pair, on comprend alors toute l'importance que les auteurs des *Tracts pour les temps présents* accorderont à la poésie pour diffuser la spiritualité du Mouvement d'Oxford qu'il faut en fait voir aussi comme l'effort de re-poétiser la religion anglicane qui s'était un peu desséchée depuis la fin du XVIII^e siècle et celui de diffuser des idées par la poésie : « Dans la *Lyra*, mon but n'était pas de faire de la poésie mais d'exprimer des idées¹³ ». La *Lyra Apostolica* est le recueil dans lequel les tractariens réunirent leurs poèmes¹⁴, en 1833, où l'on trouve des compositions de Newman (109 sur un total de 179 poèmes¹⁵), mais aussi de Keble, de Richard Froude ou de Robert Wilberforce.

Si poésie et morale allaient ensemble pour le Newman anglican, on comprend mieux alors pourquoi l'esthétique se trouve dans sa prose et l'éthique dans ses vers, « comme nombre de victoriens inspirés¹⁶ ». De fait, la meilleure poésie de Newman se découvre dans sa

prose¹⁷, notamment dans les huit volumes de ses *Sermons paroissiaux*, publiés entre 1834 et 1843, sermons anglicans qui lui valurent un véritable culte de son vivant lorsqu'il prêchait à l'église universitaire d'Oxford¹⁸ d'un style simple, direct, à l'effet saisissant, si l'on en croit un de ses contemporains, Charles Wellington Furse (1821-1900), alors étudiant :

C'était de la vivisection qu'il exerçait sur moi. Il commençait par les organes les moins vitaux, parfois par les extrêmes et travaillait vers le haut et l'intérieur. L'application pratique du sermon se faisait par paragraphes successifs. Le premier paragraphe vous collait et vous attachait à votre siège avec un clou. Le deuxième le fixait. Le troisième saisissait un autre lien et un autre clou était enfoncé. Et lorsque vous pensiez qu'il ne pouvait pas s'approcher davantage de vous, il prenait un foret plus fin et une pointe plus acérée et vous empalait absolument, jusqu'à ce que vous soyez, non pas paralysé, mais stimulé dans chaque fibre de votre corps par une sensibilité plus vive, mais fixé à votre siège sans qu'on puisse résister, sans le pouvoir ni la volonté de bouger¹⁹.

Frédéric
Slaby

13 Cité dans J. SUGG, *op. cit.*, p. 72.

14 « Leurs thèmes sont la majesté et la sévérité de Dieu, l'état de l'homme pécheur, la nécessité d'une guerre sainte contre les erreurs dogmatiques et pour libérer l'Église de son ennemi : le libéralisme. Tout est intransigeance et sévérité, c'est une épée d'acier dans l'étui mou d'un style démodé », *ibidem*, p. 73.

15 *Ibid.*, p. 74.

16 Voir F. TARDIVEL, *op. cit.*, p. 327.

17 « C'est, paradoxalement, dans la prose de Newman que nous découvrons sa poésie. Ce n'est pas une prose très ornée : il peinait sans cesse pour être clair et il n'enjolivait jamais pour obtenir de riches effets. Elle est néanmoins souvent musicale et mémorable, comme la poésie, riche de métaphores justes, animée par une vie de l'imagination », J. SUGG, *op. cit.*, p. 80.

18 À ces huit volumes de sermons anglicans, il faut ajouter deux volumes de sermons catholiques.

19 Voir Paul CHAVASSE, « Newman the Preacher », in P. Lefebvre et C. Mason (dir.), *op. cit.*, p. 125.

La reconnaissance de Newman comme un des meilleurs stylistes de l'époque victorienne était grande de son vivant : le poète et jésuite G.M. Hopkins reconnaissait en lui « notre plus grand maître vivant par le style²⁰ » bien qu'il ne reprît pas son style littéraire au sujet duquel il reprochait de ne pas être assez « *brilliant*²¹ » ; James Joyce considérait son style au-delà de toute rivalité²² ; et même le journal le *Times* classait Newman avec l'historien Thomas Babington Macaulay (1800-59) et le romantique Thomas De Quincey (1785-1859) parmi les trois plus grands stylistes anglais de sa génération²³. Pourtant,

Newman se défendait d'être un styliste : « Je n'ai jamais écrit pour le plaisir d'écrire ; mon seul et unique désir et but est de faire ce qui est si difficile, c'est-à-dire d'exprimer clairement et exactement ce que je veux dire²⁴ ». Alors qu'il disait comprendre la poésie comme « un art qui exprime non pas la vérité mais l'imagination et les sentiments²⁵ », « l'effusion libre et sans entrave du génie²⁶ », Newman, même devenu catholique, voyait toujours en elle le moyen d'exprimer des idées et de les faire passer à ses lecteurs par l'émotion, comme lorsqu'il prit pour tâche dans son *Songe* de redessiner l'au-delà chrétien.

Retrouver par la poésie le sens religieux du purgatoire

Dossier

Poème à tendance dramatique « écrit d'un seul trait », « point culminant de son activité créatrice²⁷ », le *Songe* a pour caractéristique d'avoir été composé, à l'instar de son autre remarquable poème, « Guide-moi, Douce Lumière », dans un contexte critique de la vie de l'auteur.

Sorti épuisé de l'écriture de l'*Apologia*, où il s'était défendu contre les accusa-

tions qui avaient été portées contre la sincérité de sa conversion au catholicisme, Newman s'était-il ensuite projeté dans la situation de devoir faire face à la justice de Dieu après la vie sur terre ? Quoi qu'il en soit, tout comme dans l'*Apologia*, « Newman décrit les étapes de son cheminement spirituel, de sa "première conversion" de 1816 jusqu'à son entrée dans l'Église, en octobre 1845 ; le *Songe*, décrit égale-

20 Gerard Manley HOPKINS, *Further Letters of G. M. Hopkins*, Londres, OUP, 1956, lettre 58.

21 René GALLET, « Hopkins et Newman », *Études Newmaniennes*, n. 11, 1995, p. 208.

22 E. DUFFY, *op. cit.*, p. 77.

23 Dans son numéro du 10 avril 1869, comme le signale Roderick Strange (dir.), *John Henry Newman: A Portrait in Letters*, Oxford, OUP, 2015, p. 434.

24 Dans une lettre du 13 avril 1869, John Henry NEWMAN, *Letters and Diaries*, vol. XXIV, *op. cit.*, p. 241.

25 Cité dans J. SUGG, *op. cit.*, p. 76.

26 Voir Walter JOST, *Rhetorical Thought in John Henry Newman*, Columbia (Caroline du Sud), University of South Carolina Press, 1989, p. 141.

27 Nous avons le témoignage de Newman relatant son expérience de création littéraire : « Le 17 du mois de janvier dernier, l'idée me vint soudain de l'écrire, elle me vint je ne sais comment », in F. TARDIVEL, *op. cit.*, p. 333.

ment un cheminement », signale Grégory Solari, « celui qu'entreprend un baptisé (Gerontius), à partir du moment de sa mort jusqu'à celui de son face à face avec le Christ²⁸ ». Même si Gerontius n'est pas Newman – c'est en fait *everyman*²⁹ –, on comprend que ces deux textes ont ceci en commun d'avoir une dimension personaliste³⁰ et d'exprimer la rencontre cardinale pour Newman entre ce qu'il nomme « *myself and my Creator* ». Aussi, alors que l'*Apologia* provoqua le retour en grâce de Newman auprès du public catholique anglais qui doutait de sa véritable conversion à la foi catholique, et même auprès de ses amis anglicans qui s'étaient détournés de lui après sa réception dans l'Église romaine, le *Songe* provoqua le retour en grâce d'une certaine vision théologique du purgatoire dans la poésie et la musique puisque Elgar fera un oratorio en 1900³¹ de ce poème qu'il admirait, « poème du son

beaucoup plus que de l'image³² », même si « le recours à l'image garde [...] sa légitimité³³ ».

Alors que – pour reprendre les mots du cardinal Jean Honoré qui était un des grands spécialistes français contemporains de Newman – « dans la chaire de l'Oratoire de Birmingham, [Newman] le converti [...] n'éprouve aucun complexe à prêcher la doctrine dont il a désormais l'assurance [et à faire] du purgatoire l'un des fondements de son exhortation morale », il n'est plus question d'exhortation morale dans le *Songe*, ce qui en fait donc un poème différent de ses poèmes tractariens. Pour autant, tout comme il le faisait du haut de sa chaire, Newman cherche par la poésie à communiquer à ses lecteurs « le sens de la destinée humaine et le sérieux avec lequel il faut envisager les choses du salut³⁴ », car dans son *Songe*, comme l'a écrit C. S. Lewis, Newman a

Frédéric
Slaby

28 Grégory SOLARI, « La mort réduite à l'amour », in John Henry Newman, *Le Songe de Gerontius*, Paris, Ad Solem, 2016, p. 131.

29 Comme le laissait entendre le compositeur anglais et catholique Edward Elgar : « Elgar, méditant sur le texte qu'il devait mettre en musique, dit qu'il imaginait Gerontius comme "un homme semblable à nous, ni prêtre ni saint mais pécheur, repentant, bien sûr, mais qui dans sa vie a été attaché au monde et qui doit maintenant rendre des comptes" », J. SUGG, *op. cit.*, p. 78.

30 Sur le personalisme de Newman, voir John F. CROSBY, *The Personalism of John Henry Newman*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2014, bien que l'auteur ne fasse pas référence au *Songe*.

31 Sur Elgar et le *Songe*, voir également l'article de G. SOLARI, « Newman en Claudel », in Jean-Robert Armogathe (dir.), *Le cardinal Newman. La sainteté de l'intelligence*, Paris, Parole et Silence (collection *Communio*), 2019, p. 214-46.

32 Michel DURAND, « Les traductions françaises de *The Dream of Gerontius* », *Études Newmaniennes*, N. 13, novembre 1997, p. 198.

33 Bertrand LESOING, « Dire l'indicible, imaginer l'inimaginable. *Le Songe de Gerontius* de John Henry Newman », revue *Charitas*, N. 7, 2017, p. 159.

34 Jean HONORÉ, « La prédication de Newman sur le purgatoire », *Études Newmaniennes*, N. 17, 2001, p. 94.

« retrouvé le sens religieux du purgatoire³⁵ ». Ainsi, quand bien même Newman n'a pas écrit son poème pour exhorter ses lecteurs moralement, le *Songe* peut être lu comme un appel à

la conversion. En effet, alors que pour Newman vivre, c'est changer³⁶, on découvre avec le poème que pour lui, mourir, c'est encore la possibilité de changer.

Le *Songe*, un poème qui appelle à la conversion

Comme depuis son expérience spirituelle de 1816, le face à face avec Dieu est le grand désir qui habite Newman dans sa prédication, mais aussi dans son œuvre, il n'est pas surprenant de retrouver ce motif dans un de ses poèmes. Durant tout le *Songe*, l'âme de Gerontius, tout en étant craintive, désire ce face à face (« Je me tourne vers Toi³⁷ »), mais sa conversion n'est pas totalement achevée. Elle semble en effet pouvoir se continuer après la mort pour Newman, car contrairement à ce que pensait Gerontius, une fois passée de l'autre côté de la mort la mise en présence de son âme avec Dieu ne se fait pas « aussitôt » (p. 54-55) ; l'âme se retrouve en chemin vers le jugement, mouvement qui, nous dit Bernard Dive, est « une continuation, une intensification de ce qui arrive à toute âme en cette vie³⁸ », et, une fois arrivée dans une « région intermédiaire³⁹ », elle doit encore se convertir davantage pour voir Dieu : « Qu'est-ce donc qui m'empêche

d'aller vers mon Seigneur ? » demande l'âme volontaire à son ange gardien qui lui répond : « c'est l'énergie même de ta pensée / Qui te tient éloignée de ton Dieu ». Dans cette « région intermédiaire », l'âme peut encore être tentée, notamment par les « légions » de démons qui se moquent ouvertement des âmes désireuses de participer à la vie divine : « Lourdaud de basse naissance, / Misérables mottes de terre, / Ils aspirent / A devenir dieux, / Par nouvelle naissance, / Par grâce en sus / Et somme de mérites ». Face à ces démons qui « affluent dans le vestibule » à « l'approche du tribunal de justice » pour « ramasser des âmes pour l'enfer », l'âme peut ainsi toujours être détournée sur son chemin vers son face à face avec Dieu, bien que ce ne soit pas le cas pour celle de Gerontius qui considère ces démons bien « impuissants ».

Quand donc sa conversion est-elle suffisamment achevée pour que l'âme

35 Lettre 20, C. S. LEWIS, *Letters to Malcolm: Chiefly on Prayer*, 1964, <https://guttenberg.ca/ebooks/lewiscs-letterstomalcolm/lewiscs-letterstomalcolm-00-h.html#chapter20> [consulté le 29 mars 2022].

36 « Ici-bas, vivre, c'est changer ; être parfait, c'est avoir changé souvent », John Henry NEWMAN, *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, 1845, Genève, Ad Solem : écrits newmaniens, 2007, p. 67.

37 John Henry NEWMAN, *Le Songe de Gerontius*, op. cit., 2016. C'est cette édition du *Songe*, dans la traduction de Bernard Marchadier, que nous citons de manière abrégée : *Songe*, p. 18-19.

38 Bernard DIVE, *John Henry Newman and the Imagination*, Londres, New York, T&T Clark, 2020 [2018], p. 414.

39 B. MARCHADIER propose plutôt « région moyenne », *Songe*, p. 62-3. Toutes les citations qui suivent sont tirées du *Songe*.

soit présentée devant Dieu ? Ce moment n'arrive que lorsque l'âme de Gerontius abandonne son questionnement à son ange gardien et cède enfin. L'âme de Gerontius qui était encore peu de temps avant remplie d'effroi et de crainte (« Une terreur / M'envahit, et je crains d'être téméraire ») se dit désormais « prête ». Ce n'est qu'une fois cela accepté, qui est le symptôme de sa totale conversion, que l'âme peut alors se rapprocher de Dieu : « Ton jugement est [désormais] proche », annonce l'ange gardien à l'âme qui répond : « Je m'en vais vers mon juge ». Or à partir de ce moment, Newman fait s'inverser le regard dans le poème : alors que celui de Gerontius était tourné vers l'image de Dieu au début du poème, à la fin, il se trouve être « consumé mais vivifié par le regard de Dieu ». Le passage de la voix active en anglais (« I look to Thee » / « Je me tourne vers Toi ! ») à la voix passive

(« consum'd yet quicken'd by the glance of God ») marque ce changement qui correspond à ce que l'ange dit au sujet des pensées, de l'activité intellectuelle de l'âme qui empêche sa purification. On comprend donc que l'âme a été purifiée après avoir relâché son activité et s'être laissée transformer par le regard d'amour de Dieu. Ici, pour reprendre les mots de G. Solari : « [Newman] nous apprend à voir ce que nous vivons déjà, mais à partir d'un point de vue eschatologique – ou pour le dire autrement, avec les termes de l'*Apologia* : non pas à partir de “nous-même”, mais depuis la perspective de “notre Créateur”⁴⁰ ». Devant ce renversement d'intentionnalité, G. Solari applique « le concept de “contre-intentionnalité” élaboré par Jean-Luc Marion⁴¹ », c'est-à-dire qu'il « ne s'agit plus de viser Dieu, mais de se découvrir être devisé par lui », comme le précise Bertrand Lesoing⁴².

Frédéric
Slaby

Comment le Songe renouvelle la doctrine du purgatoire

Ce faisant, avec son poème – car ce n'est pas un traité théologique (*Ibidem*, p. 152.) – Newman renouvelle la doctrine du purgatoire en s'opposant à celle défendue par les « romanistes », terme utilisé pour désigner les ultramontains de son temps tels que le cardinal Manning. Pour eux, le purgatoire était compris comme le lieu de la purification de l'âme, mais cette purifica-

tion était subie. Le purgatoire était donc une affaire de soumission et non de choix. Dans les faits, le purgatoire n'était différent de l'enfer que pour une question de temps. C'est ainsi du moins que le voyait un autre converti et oratorien comme Newman (mais de Londres et non de Birmingham), Frederick Faber⁴³, pour qui le purgatoire, c'était « l'enfer qui n'est pas

40 G. SOLARI, « La mort réduite à l'amour », *op. cit.*, p. 132.

41 *Ibidem*, note 1, p. 133.

42 B. LESOING, *op. cit.*, note 3, p. 153.

43 Nous signalons la récente biographie en français de Faber par Jacqueline CLAIS-GIRARD, que nous n'avons cependant pas encore consultée, *Frederick William Faber. 1814-1863. De l'Université d'Oxford à l'Oratoire de Londres*, Le Coudray-Macouard, Saint-Léger Éditions, 2021.

éternel⁴⁴ ». Or le purgatoire dans lequel l'âme de Gerontius entre à la toute fin du poème n'est pas un lieu infernal. Même si le feu y est présent (« la pénitence du feu/ [...] / Qui arrache l'âme à sa gangue / Et livre aux flammes ce qui la tache⁴⁵ »), ce feu dans le purgatoire est « sans lumière ». Dans ce monde immatériel du purgatoire où tout ce qui est immatériel se manifeste, ce feu immatériel se torture pas, ce qui explique pourquoi l'âme y fait l'expérience de ce qui n'est rien d'autre qu'une suite de symboles : « *Te voici emmaillottée, enveloppée de songes, / Songes réels mais énigmatiques ; / Car ce qui appartient à ton état présent / Ne peut te parvenir que par de tels symboles* ». Newman balaie l'imaginaire qui s'était imposé aux catholiques sans toutefois le critiquer. Et sans verser « dans un discours abstrait », Newman, en « jou[ant] sur des analogies⁴⁶ », fait alors du purgatoire simplement le face à face avec l'amour absolu de Dieu, tout en précisant malgré tout que l'écart entre la miséricorde divine et l'indignité de l'homme causera à l'âme des douleurs et des souffrances dures à supporter, peines cependant de pénitence et non de punition :

Il y a en Ses yeux pensifs [ceux du Christ] supplication / Qui te percera au vif et tourmentera. / Tu te prendras alors en haine et en dégoût, / Car bien qu'à

présent sans péché tu sentiras ton péché de jadis / Comme jamais encore tu ne l'avais senti ; Tu voudras t'enfuir, te cacher à Sa vue, / Non sans pourtant avoir l'ardent désir / De demeurer dans la beauté de Son visage. / Ces deux douleurs, si contraires et si vives – / Ton désir de Lui quand tu ne Le vois pas, / Et ta honte à la pensée de Le voir, – / Seront bien ton plus vrai, ton plus dur purgatoire (Songe, p. 96-97 ; 98-99).

De fait, il semble que dans le *Songe* Newman redécouvre à la fois le sens biblique du juge, mais il nous dit aussi qu'il ne faut pas avoir peur du jugement car si l'âme se laisse faire, ce juge la purifiera et l'ajustera à sa sainteté, selon le concept théologique de connaturalité que Newman avait commencé à développer des années plus tôt dans un de ses sermons⁴⁷.

Ainsi, avec le *Songe*, Newman défend un thème qui est vraiment intrinsèquement catholique – Luther contesta l'existence du purgatoire pour la raison qu'il s'agissait d'« une représentation non biblique », alors que pour Calvin « le purgatoire est une fiction pernicieuse de Satan⁴⁸ ». Et de plus, Newman réussit à broser une nouvelle image du purgatoire qui n'est pas tant pour lui un lieu géographique qu'un temps de purification nécessaire : « *Que maintenant la prison d'or ouvre ses portes, / [...], recevez cette précieuse*

44 « Hell which is not eternal », Sean Hugh McLAUGHLIN, « *Consumed yet quickened by the glance of God* : John Henry Newman's Theology of Purgatory », thèse de doctorat, St Benet's Hall, Oxford, 2014, p. 211.

45 Songe, p. 94-95. Les deux citations qui suivent sont tirées du *Songe*.

46 B. LESOING, *op. cit.*, p. 158.

47 McLAUGHLIN, *op. cit.*, p. 209.

48 Henri BOURGEOIS, « purgatoire », in Jean-Yves Lacoste (dir. gén.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, p. 971.

âme / [...] jusqu'au jour / Où, libérée de tout lien et peine encourue, / Je la reprendrai pour les palais de lumière » (*Songe*, p. 120-121). B. Lesoing rapproche Newman de Hans Urs von Balthasar sur ce point, lorsqu'il relève dans *Le dénouement* de *La Dramatique divine* que pour Balthasar « (l')âme est essentiellement isolée, dans une sorte d'unicité totalement concentrée sur le rapport de Dieu à elle [...]. L'âme est fascinée par quelque chose qui ne tolère aucune distraction⁴⁹ ». Ce faisant, Newman a le mérite de renouveler la doctrine du purgatoire en adoucissant l'enseignement du catholicisme anglais

de son époque sur les fins dernières⁵⁰. Alors que c'était le modèle dit *punitif* d'Alphonse de Liguori, le fondateur au XVIII^e siècle des Rédemptoristes, qui prévalait en Angleterre depuis le rétablissement de la hiérarchie catholique en 1850, Newman a privilégié un modèle plus ancien, le modèle dit *amélioratif* tel que l'avait défendu saint François de Sales, conception du purgatoire qui lui était venue d'une mystique italienne du XV^e siècle, sainte Catherine de Gênes⁵¹, pour qui le purgatoire n'était plus à comprendre comme une punition mais comme une joie.

Newman : un Dante anglais ?

À la suite de cette lecture du *Songe*, on serait tenté de penser qu'en redessinant l'au-delà chrétien Newman fut dans une certaine mesure à la poésie anglaise du XIX^e siècle ce que Dante fut pour la poésie italienne du *trecento*⁵². Toutefois, dans le *Songe*, bien qu'il soit question de changement comme dans la *Divine comédie*, toute comparaison avec le purgatoire de Dante s'arrête là, nous disent la plupart des spécialistes newmaniens⁵³ qui se justifient d'une citation où le converti d'Oxford exprime explicitement qu'il n'a pas été inspiré

par le poète médiéval⁵⁴. Pourtant, il nous semble qu'il faille voir plus loin. Comme Dante à son époque, Newman réussit avec son poème le tour de force d'introduire dans la littérature des doctrines religieuses qui étaient réservées essentiellement aux clercs et aux universitaires. Aussi, sous la forme d'une méditation littéraire, leurs deux monuments de la poésie ont pour point commun d'avoir des éléments théologiques très marqués, car la structure de la *Divine comédie* repose également sur une nouveauté à son époque. En trai-

Frédéric
Slaby

49 Hans Urs von BALTHASAR, *La Dramatique divine*. IV. *Le dénouement*, Culture et vérité, 1983, p. 332, in Bertrand Lesoing, *op. cit.*, p. 155.

50 B. DIVE, *op. cit.*, p. 410.

51 Sur ce point, nous renvoyons aux analyses de S.H. McLAUGHLIN, *op. cit.*, p. 166-170.

52 Gladstone dit que *Le Songe* de Gerontius était « l'œuvre la plus remarquable, à son propre niveau, qui est très élevé, depuis l'inégalable *Paradiso* de Dante et son *Purgatorio* à peine moins magnifique », Lettre de Gladstone citée en note, John Henry NEWMAN, *Letters and Diaries*, volume XXIV, *op. cit.*, p. 7.

53 À l'exception de Michael WHEELER, *Death and the Future Life in Victorian Literature and Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 305.

54 S.H. McLAUGHLIN, *op. cit.*, p. 196.

tant du purgatoire dont la croyance est officiellement devenue un dogme en 1274, soit une trentaine ou quarantaine d'années seulement avant sa date de composition (entre 1307 et 1321), c'est l'imagination qu'on se faisait de l'au-delà que modifia Dante dans son poème. D'un au-delà représenté jusque-là selon un schéma binaire (enfer/paradis), on passa alors avec Dante à un schéma ternaire (enfer/purgatoire/paradis). Or plus de cinq cents ans après, en faisant passer la représentation

du purgatoire du mode mineur (modèle punitif) au mode majeur (modèle amélioratif), Newman ne représente-t-il pas lui aussi l'au-delà de manière nouvelle dans la poésie qui modifie l'imaginaire catholique anglais de son temps ? Ce faisant, alors qu'avec ses poèmes tractariens Newman cherchait avant tout à théologiser la poésie, on peut dire qu'une fois devenu catholique Newman, avec son *Songe*, poétisa la théologie catholique sur l'au-delà, à l'instar de Dante.

Frédéric Slaby, né en 1981, est maître de conférences à l'Université de Caen Normandie. Auteur d'une thèse sur Thomas De Quincey (2009), il s'intéresse à la rencontre entre littérature, histoire des idées et christianisme dans l'Angleterre des XIX^e et XX^e siècles. Ses travaux actuels sont consacrés au « Renouveau catholique » anglais chez des auteurs allant de John Henry Newman à Christopher Dawson. Dernière publication : le Dictionnaire des auteurs catholiques des îles britanniques (Paris, Cerf, 2021), avec Jean Duchesne et Gérard Hocmard (dir.) comme co-auteurs et avec la participation de Jean-François Chappuit.

Dossier

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
Michel Sales et Communio : *Le décalogue*, 2014
Dagmar Halas, *Le silence de la peur.
Traduire la Bible sous le communisme*, 2015
L'Alliance irrévocable – Joseph Ratzinger-Benoît XVI et le judaïsme, 2018
Le cardinal Newman. La sainteté de l'intelligence,
textes réunis et présentés par Jean-Robert Armogathe, 2019
Vincent Carraud, *Ce que sait la foi*, 2020

Vient de paraître

Vincent Carraud, *Ce que sait la foi*, 2020

La foi est un savoir : non pas une croyance dont il faudrait évaluer le degré de probabilité, mais un savoir en toute certitude. Rendre compte de la certitude de la foi et de quelques-uns des paradoxes qu'elle donne à penser, tel est le projet de ce livre. Il implique d'abord de comprendre la définition qu'en donne la *Lettre aux Hébreux* : « L'acompte des choses espérées, la preuve de celles qu'on ne voit pas. » Entendons : loin qu'elle ne soit qu'une adhésion subjective ou la conviction que les choses espérées arriveront, la foi est leur mode de présence. Car l'acompte est bien réel, il est d'ores et déjà possédé, il est l'à-valoir du crédit qu'ouvre la révélation.

Il requiert ensuite d'explicitier cet acompte de la foi en interrogeant, avec la *Lettre aux Romains*, la manifestation – qui est connaissance – dans le visible de Dieu en tant qu'invisible – qui implique reconnaissance.

La première partie de cet ouvrage examine alors plusieurs modalités de cette reconnaissance, comme la vision problématique de Dieu selon saint Augustin ou le mystère de l'Église selon Henri de Lubac, et essaie de renouveler le programme apologétique de Tertullien, comme le devoir d'athéisme envers les dieux du monde, fixé par Justin, philosophe et martyr.

La seconde partie du livre s'efforce de montrer que ce savoir, qui pense ses objets en se dispensant du concept d'étant, libère la foi de l'emprise de la métaphysique. On interroge alors la manifestation de Dieu comme amour selon Joseph Ratzinger ; la définition du Christ comme existence, selon Marius Victorinus qui invente le mot ; la conception de l'amour humain comme poids selon saint Augustin ; l'expression de la révélation comme beauté selon Hans Urs von Balthasar. Ainsi s'esquisse la tâche de prendre philosophiquement au sérieux la certitude objectale livrée par la foi.

Titres parus, classés par Thèmes et par ordre chronologique

Les « dossiers » sont rassemblés en fin de liste

Le Credo

- 1-*La confession de la foi* (1975/1)
- 9-« *Jésus, né du Père avant tous les siècles* » (1977/1)
- 13-« *Né de la Vierge Marie* » (1978/1)
- 21-« *Il a pris chair et s'est fait homme* » (1979/1)
- 27-« *La Passion* » (1980/1)
- 33-« *Descendu aux enfers* » (1981/1)
- 39-« *Il est ressuscité* » (1982/1)
- 47-« *Il est monté aux cieux* » (1983/3)
- 51-« *Il est assis à la droite du Père* » (1984/1)
- 57-*Le jugement dernier* (1985/1)
- 63-*L'Esprit Saint* (1986/1)
- 69-*L'Église* (1987/1)
- 212-*Croire l'Église* (2010/6)
- 217-*L'Église Apostolique* (2011/5)
- 224-*La catholique Église* (2012/6)
- 230-*La sainteté de l'Église* (2013/6)
- 236-*L'Église Une* (2014/6)
- 75-*La communion des saints* (1988/1)
- 81-*La rémission des péchés* (1989/1)
- 87-*La résurrection de la chair* (1990/1)
- 93-*La vie éternelle* (1991/1)
- 269-270-*Dieu unique* (2020/3-4)

Parole de Dieu

- 66-*Lire l'Écriture* (1986/4)
- 130-*Le Christ* (1997/2-3)
- 135-*L'Esprit saint* (1998/1-2)
- 140-*Dieu le Père* (1998/6-1999/1)
- 145-*Croire en la Trinité* (1999/5-6)
- 153-*La parole de Dieu* (2001/1)
- 158-*Au-delà du fondamentalisme* (2001/6)
- 221-*Le Canon des Écritures* (2012/3)
- 245-*L'inspiration des Écritures* (2016/3)
- 253-*La Tradition* (2017/5)
- 279-*Le Cantique de l'amour* (2022/1)

Notre Père

- 238-*Notre Père I : qui es aux cieux* (2015/2-3)
- 244-*Notre Père II* (2016/2)
- 250-*Notre Père III : notre Pain* (2017/2)
- 256-*Notre Père IV : Pardonne-nous* (2018/2)
- 261-*Notre Père V : en tentation* (2019/1)
- 268-*Notre Père VI : Délivre-nous* (2020/2)
- 273-*Dieu Père* (2021/1)

Jésus

- 160-*Les mystères de Jésus* (2002/2)
- 166-*Le mystère de l'Incarnation* (2003/2)
- 171-*La vie cachée* (2004/1)
- 177-*Le baptême de Jésus* (2005/1)
- 183-*Les noces de Cana* (2006/1)
- 189-*La venue du Royaume* (2007/1)
- 195-*La Transfiguration* (2008/1)

201-L'entrée du Christ

- à Jérusalem (2009/1)
- 205-*Le Christ juge et sauveur* (2009/5)
- 207-*Le Mystère Pascal* (2010/1-2)
- 213-*Ascension-Pentecôte* (2011/1-2)
- 219-*La seconde venue du Christ* (2012/1-2)
- 280-*Le Christ, icône du Dieu invisible* (2022/2)

Les Sacrements

- 11-*Guérir et sauver* (1977/3)
- 13-*L'eucharistie* (1977/5)
- 14-*La prière et la présence (Eucharistie II)* (1977/6)
- 19-*La pénitence* (1978/5)
- 22-*Laïcs ou baptisés* (1979/2)
- 25-*Le mariage* (1979/5)
- 38-*Les prêtres* (1981/6)
- 43-*La confirmation* (1982/5)
- 49-*La réconciliation* (1983/5)
- 55-*Le sacrement des malades* (1984/5)
- 59-*Le sacrifice eucharistique* (1985/3)
- 128-*Baptême et ordre* (1996/6)
- 149-*L'Eucharistie, mystère d'Alliance* (2000/3)
- 172-*La confession, sacrement difficile ?* (2004/2)
- 210-*Le catéchuménat des adultes* (2010/4)
- 233-*Jeûne et Eucharistie* (2014/3)

Le Décalogue

- 99-*Un seul Dieu* (1992/1)
- 105-*Le nom de Dieu* (1993/1)
- 111-*Le respect du sabbat* (1994/1)
- 117-*Père et mère honoreras* (1995/1)
- 123-*Tu ne tueras pas* (1996/1)
- 129-*Tu ne commettras pas d'adultère* (1997/1)
- 137-*Tu ne voleras pas* (1998/3)
- 143-*Tu ne porteras pas de faux témoignage* (1999/3)
- 148-*La convoitise* (2000/2)

Les Béatitudes

- 67-*La pauvreté* (1986/5)
- 70-*Bienheureux persécutés ?* (1987/2)
- 79-*Les cœurs purs* (1988/5)
- 96-*Les affligés* (1991/4)
- 107-*L'écologie : Heureux les doux* (1993/3)
- 110-*Heureux les miséricordieux* (1993/6)

Les Vertus

- 54-*L'espérance* (1984/4)
- 76-*La foi* (1988/2)
- 116-*La charité* (1994/6)
- 121-*La vie de foi* (1995/5)
- 127-*Vivre dans l'espérance* (1996/5)
- 134-*La Prudence* (1997/6)
- 139-*La force* (1998/5)
- 151-*Justice et tempérance* (2000/5)

191-La fidélité

- (2007/3)

196-La bonté

- (2008/2)

L'Église

- 5-*Appartenir à l'Église* (1976/3)
- 10-*Les communautés dans l'Église* (1977/2)
- 17-*La loi dans l'Église* (1978/3)
- 31-*L'autorité de l'évêque* (1980/5)
- 61-*L'avenir du monde* (1985/5-6)
- 92-*Former des prêtres* (1990/6)
- 94-*L'Église, une secte ?* (1991/2)
- 95-*La papauté* (1991/3)
- 104-*Les Églises orientales* (1992/6)
- 138-*La paroisse* (1998/4)
- 144-*Le ministère de Pierre* (1999/4)
- 150-*Musique et liturgie* (2000/4)
- 154-*Le diacre* (2001/2)
- 161-*Mémoire et réconciliation* (2002/3)
- 175-*La vie consacrée* (2004/5-6)
- 193-*Le Christ et les religions* (2007/5-6)
- 199-*Henri de Lubac-L'Église dans l'Histoire* (2008/5)
- 222-*Rendre témoignage* (2012/4)
- 231-*L'apologétique* (2014/1-2)
- 234-*Architecture et liturgie* (2014/4)
- 255-*Les magistères* (2018/1)
- 267-*L'identité sacerdotale* (2020/1)

L'existence devant Dieu

- 2-*Mourir* (1975/2)
- 4-*La fidélité* (1976/2)
- 8-*L'expérience religieuse* (1976/8)
- 11-*Guérir et sauver* (1977/3)
- 20-*La liturgie* (1978/6)
- 35-*Miettes théologiques* (1981/3)
- 36-*Les conseils évangéliques* (1981/4)
- 37-*Qu'est-ce que la théologie ?* (1981/5)
- 41-*Le dimanche* (1982/3)
- 45-*Le catéchisme* (1983/1)
- 58-*L'enfance* (1985/2)
- 60-*La prière chrétienne* (1985/4)
- 66-*Lire l'Écriture* (1986/4)
- 108-*L'acte liturgique* (1993/4)
- 113-*La spiritualité* (1994/3)
- 121-*La vie de foi* (1995/5)
- 132-*Le pèlerinage* (1997/4)
- 155-*Crées pour lui* (2001/3)
- 156-*La transmission de la foi* (2001/4)
- 157-*Miettes théologiques II* (2001/5)
- 163-*La sainteté aujourd'hui* (2002/5-6)
- 174-*La joie* (2004/4)
- 180-*Face au monde* (2005/4)
- 202-*La prière* (2009/2)
- 206-*La Paternité* (2009/6)
- 223-*Mourir* (2012/5)
- 226-*Rites et Ritualités* (2013/2)
- 237-*La famille* (2015/1)
- 241-*L'examen de conscience* (2015/5)
- 243-*La Miséricorde* (2016/1)
- 254-*Éduquer à la liberté* (2017/6)
- 262-263-*La grâce du catéchisme* (2019/2-3)

264- *Vieillir* (2019/4)
272- *Sauver la nature ?* (2020/6)
277- *La sagesse des larmes* (2021/5)
278- *Théologie du peuple et pastorale populaire* (2021/6)

Les Religions non chrétiennes

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

Philosophie

3- *La création* (1976/3)
12- *Au fond de la morale* (1977/4)
18- *La cause de Dieu* (1978/4)
23- *Satan, « mystère d'iniquité »* (1979/3)
29- *Après la mort* (1980/3)
32- *Le corps* (1980/6)
40- *Le plaisir* (1982/2)
42- *La femme* (1982/4)
44- *La sainteté de l'art* (1982/6)
71- *L'âme* (1987/3)
72- *La vérité* (1987/4)
80- *La souffrance* (1988/6)
86- *L'imagination* (1989/6)
100- *Sauver la raison* (1992/2-3)
106- *Homme et femme il les créa* (1993/2)
142- *La tentation de la gnose* (1999/2)
152- *Fides et ratio* (2000/6)
155- *Créés pour lui* (2001/3)
162- *La Providence* (2002/4)
169- *Un Dieu souffrant* (2003/5-6)
178- *Hans Urs von Balthasar* (2005/2)
181- *Dieu est amour* (2005/5-6)
187- *La différence sexuelle* (2006/5-6)
215- *Barth et Balthasar* (2011/3)
225- *L'idée d'Université* (2013/1)
229- *L'Amitié* (2013/5)
249- *Le temps d'en finir* (2017/1)
259- *Manger* (2018/5)
260- *Imaginer les fins dernières* (2018/6)
271- *Christianisme et tragédie* (2020/5)

Politique

6- *Les chrétiens et le politique* (1976/4)
28- *La violence et l'esprit* (1980/2)
46- *Le pluralisme* (1983/2)
50- *Quelle crise ?* (1983/6)
53- *Le pouvoir* (1984/3)
64- *Les immigrés* (1986/3)
65- *Le royaume* (1986/3)
89- *L'Europe* (1990/3-4)
112- *Les nations* (1994/2)
115- *Médias, démocratie, Église* (1994/5)
120- *Dieu et César* (1995/4)
179- *L'Europe et le christianisme* (2005/3)
198- *Liberté et responsabilité* (2008/4)
218- *La démocratie* (2011/6)

257-258- *La Paix* (2018/3-4)
266- *Les frontières* (2019/6)
276- *Le christianisme sans la foi* (2021/4)

Histoire

26- *L'Église : une histoire* (1979/6)
83- *La Révolution* (1989/3-4)
88- *La modernité – et après ?* (1990/2)
102- *Le Nouveau Monde* (1992/4)
125- *Baptême de Clovis* (1996/3)
227- *L'Église et la Grande Guerre* (2013/3-4)
247- *La religion des tranchées* (2016/5-6)
251- *Violence et religions* (2017/3-4)
274-275- *L'Église cathédrale* (2021/2-3)

Sciences

7- *Exégèse et théologie* (1976/7)
48- *Sciences, culture et foi* (1983/4)
56- *Biologie et morale* (1984/6)
77- *Cosmos et création* (1988/3)
85- *Les miracles* (1989/5)
107- *L'écologie* (1993/3)
167- *La bioéthique* (2003/3)
265- *L'exégèse canonique* (2019/5)

Biographies

82- *Hans Urs von Balthasar* (1989/2)
103- *Henri de Lubac* (1992/5)
186- *Louis Bouyer* (2006/4)
197- *Jean-Marie Lustiger* (2008/3)

Société

16- *La justice* (1978/2)
24- *L'éducation chrétienne* (1979/4)
34- *Aux sociétés ce que dit l'Église* (1981/2)
52- *Le travail* (1984/2)
68- *La famille* (1986/6)
73- *Sainteté dans la civilisation* (1987/5)
74- *Foi et communication* (1987/6)
91- *L'Église dans la ville* (1990/5)
99- *La communion ou consensus ?* (1993/5)
114- *La guerre* (1994/4)
117- *La sépulture* (1995/2)
122- *L'Église et la jeunesse* (1995/6)
126- *L'argent* (1996/4)
133- *La maladie* (1997/5)
147- *La mondialisation* (2000/1)
159- *Les exclus* (2002/1)
165- *Église et État* (2003/1)
173- *Habiter* (2004/3)
184- *Le sport* (2006/2)
185- *L'école et les religions* (2006/3)
190- *Malaise dans la civilisation* (2007/2)
200- *Foi et féerie* (2008/6)
203- *L'Action sociale de l'Église* (2009/3-4)
215- *Le droit naturel* (2011/3)
216- *Art et Créativité* (2011/4)
240- *Les Pauvres* (2015-4)
246- *La grande ville* (2016/4)

Dossiers

105- *L'âme et le visage* (1993/1)

106- *Les vingt ans de Communio* (1993/2)
108- *Homme et femme il les créa (suite)* (1993/4)
109- *Débat autour de l'éthique consensuelle : le Comité consultatif national d'éthique* (1993/5)
110- *Conscience et consensus Autour de MacIntyre* (1993/6)
111- *Hommage à Mgr Charles* (1994/1)
112- *Veritatis splendor, une encyclique de combat* (1994/2)
113- *Actualité : le Pape en Belgique et au Liban* (1994/3)
114- *Éloge du cardinal de Lubac* (1994/4)
116- *Marie-Joseph Le Guillou* (1994/6)
117- *La foi de VanGogh* (1995/1)
123- *L'Église et la morale* (1996/1)
124- *L'Église face au nazisme* (1996/2)
125- *Expérience religieuse et création artistique* (1996/3)
127- *Michel Henry, pour une philosophie du Christianisme* (1996/5)
129- *Où en est la théologie ?* (1997/1)
130- *L'année du Christ* (1997/2-3)
137- *La responsabilité* (1998/3)
139- *Elise Corsini : Les JM, au-delà du spectacle* (1998/5)
143- *La douleur* (1999/3)
147- *Le millénarisme* (2000/1)
148- *Edith Stein* (2000/2)
195- *Mémorial Eucharistique* (2008/1)
210- *Robert Spaemann* (2010/4)
238- *Les 40 ans de Communio* (2015/2)
240- *Les 40 ans de Communio (II)* (2015/4)
244- *L'avenir du patrimoine ecclésiastique* (2016/2)
251- *De quelques convertis du XX^e siècle : Jean Hugo et Max Jacob* (2017/3-4)
253- *De quelques convertis du XX^e siècle : Manuel García Morente et Ali Mulla Zade* (2017/5)
257-258- *De quelques convertis du XX^e siècle : Sigrid Undset, Paul Bourget et Gilbert Keith Chesterton* (2018/3-4)
259- *J. Julliard : « Je ferai de toi une étoile », Lettres à Ysé de Claudel* (2018/5)
259- *Joseph Ratzinger-Benoît XVI : « Les dons et l'appel sans repentir »* (2018/5)
269-270- *Angelo cardinal Scola : Quel avenir pour les chrétiens ?* (2020/3-4)
271- *Vingt-cinq ans après la mort du cardinal Yves Congar, op (1904-1995)* (2020/5)
274-275- *Religion des poètes (I)* (2021/2-3)
277- *Hommage au cardinal Scola* (2021/5)

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 : Serge Landes. Rédacteur en chef : Christophe Bourgeois. Rédacteurs en chef adjoints: Émilie Schick-Tardivel et Paul-Victor Desarbres. Secrétariat de rédaction : Françoise Brague et Corinne Marion. Lettre d'information et secrétariat du site internet : Cécile Margelidon.

Diffusion numérique : Cyr Médo

Communio est membre institutionnel de l'Académie catholique de France

Comité de rédaction

Jean-Luc Archambault, Jean-Robert Armogathe, Olivier Artus, Nicolas Aumonier, Mgr Jean-Pierre Batut, Olivier Boulnois, Christophe Bourgeois, Françoise Brague, Rémi Brague, Régis Burnet (Louvain-la-Neuve), Pierre-Alain Cahné, Patrick Cantin, Christophe Carraud, Vincent Carraud, Olivier Chaline, Paul Colrat (Beyrouth), Jean Congourdeau, Marie-Hélène Congourdeau, Michel Costantini, Mgr Claude Dagens, Paul-Victor Desarbres, Jean Duchesne, Marie-José Duchesne, Denis Dupont-Fauville (Rome), Jean-David Fermanian, Irène Fernandez, Paul Guillon, Fr. Thierry-Dominique Humbrecht o.p., Pierre Julg, Serge Landes, Didier Laroque, Isabelle Ledoux-Rak, Ide Levi, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Paul McPartlan (Washington), Florian Michel, Étienne Michelin, Mgr Éric de Moulins-Beaufort, Patrick Piguet, Dominique Poirel, Bernard Pottier (Bruxelles), Louis-André Richard (Québec), Émilie Schick-Tardivel, Rudolf Staub (Maria Laach), Florent Urfels, Isabelle Zaleski.

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 : www.communio.fr

Demande d'abonnement et d'achat au numéro

- par courrier accompagné de votre règlement à :

Communio – 5, passage Saint-Paul – 75004 Paris – Tél. : 01 42 78 28 43

Nom : Prénom :

Adresse :
.....
.....

..... Courriel :

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

☐ un an, ☐ deux ans ou ☐ trois ans.

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

☐ Je **parraine cet abonnement** et je souhaite que le bénéficiaire de ce parrainage soit

☐ informé de mon identité ☐ pas informé de mon identité

☐ Je **commande les numéros suivants** :

14 € simple, 20 € double (port 4 € en sus)

Date : Signature :

- ou par mail à revue@communio.fr

Tarifs abonnement

Type de tarif		1 ans	2 ans	3 ans
Tous pays	Soutien (reçu fiscal sur différence)	80 €	160 €	240 €
France	Normal	62 €	110 €	160 €
France	Étudiant	30 €	60 €	90 €
Étranger	Courrier économique	68 €	122 €	175 €
Étranger	Courrier prioritaire	80 €	150 €	215 €
Numérique	Tarif normal	40 €	80 €	120 €
Numérique	Tarif étudiant	20 €	40 €	60 €
Amis de Communio	Cotisation, Don, 20€ minimum pour un reçu fiscal			

Règlement en Euros :

☐ Par **chèque** payable en France à l'ordre de Communio joint à la commande

☐ Par virement selon les données IBAN suivantes :

IBAN FR76 3006 6108 7300 0104 0600 119 – BIC CMCIFRPP

CIC Paris Saint Paul – 1 rue de Sévigné 75004 Paris

☐ Par **carte bancaire** via le site www.communio.fr

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.

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.

FRANÇAIS POUR LE RWANDA : Revue Catholique Internationale Communio

Responsable : Père Andrzej Jakacki SAC, B.P. 1083 Kigali, Rwanda, Afrique Centrale.

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

Responsables : Attila Puskás, Papnövelde, u. 7, H -1053 Budapest.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

Responsable : L. Hendriks, Heyendallaan 82, 6464 EP Kerkrade (NL).

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

Responsable : Sławomir Pawłowski, Oltarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ożarów Mazowiecki, Pologne.

PORTUGAIS : Communio Rivista Internacional Católica

Responsable : Peter Stilwell, Universidade Católica Portuguesa. Palma de Cima, 1649-023 Lisboa, Portugal.

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio

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

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio

Responsable : Prokop Brož & David Vopřada, K Rotundě 100/10, 12800 Praha 2 - Vyšehrad, République Tchèque.

Communio Internationalis a comme président d'honneur Mgr Peter Henrici, évêque auxiliaire émérite de Coire et comme coordinateur le P. Jean-Robert Armogathe.

Dépôt légal : mai 2022 – N° de CPPAP : 0126G80668

N° ISBN : 978-2-915111-94-1 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196

Directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe

Maquette : louis-marie.fr

Composition : leventseleve.fr

Impression : Présence Graphique à Monts (37260) – N° d'impression : XXXX

www.communio.fr

L'Église synodale

XLVII, 3-4 n° 281-282 mai-août 2022

Sous l'impulsion du pape François, la synodalité connaît aujourd'hui un nouvel élan. Le synode prévu en octobre 2023 doit examiner comment elle peut se traduire concrètement dans le gouvernement de l'Église, en précisant notamment quel rôle actif peuvent jouer les fidèles laïcs au nom du *sensus fidei* ; or une telle réflexion et un tel renouveau exigent de comprendre en quel sens l'Église est authentiquement synodale. Dans une perspective œcuménique, théologiens, historiens et pasteurs interrogent dans le présent cahier le sens de cette notion : du premier millénaire aux débats les plus actuels se précisent les contours et les défis de la catholique Église.

Avant-propos du pape François

Éditorial Jean-Robert Armogathe et Florent Urfels : L'autre nom de l'Église
Thème

- Florent Urfels* De la collégialité à la synodalité
Hyacinthe Destivelle « Tous, quelques-uns, un » – *Sensus fidei* et dynamique synodale
Péter Erdő Quelques précédents disciplinaires et doctrinaux sur la « synodalité » – L'esprit du presbyterium
Edward Farrugia La synodalité au premier millénaire chrétien – Orthodoxes et catholiques en dialogue
Bruno Dumézil Les conciles de Tolède (VI^e-VII^e siècles)
Florian Michel La tradition conciliaire aux États-Unis – De Rome à Baltimore, et retour
Walter Kasper Le concile Vatican II et les synodes post-conciliaires – Origines – crises – attentes
Rowan Williams La synodalité dans la tradition anglicane
Kurt Koch L'expérience synodale aujourd'hui – Entretien mené par Tibor Görföl

Dossier

La religion des poètes (II)

- Dieu *Michael Edwards*
et la poésie
Dante – *Carlo Ossola*
Architecte de l'éternel
Elizabeth Jennings – *Jean Duchesne*
Expériences mystiques et écriture poétique
Newman poète-théologien – *Frédéric Slaby*
Redessiner l'au-delà chrétien dans l'imaginaire poétique anglais

Tintoret, Jacopo Robusti dit le,
La récolte de la Manne, Venise,
Église San Giorgio Maggiore, 1593.

Revue bimestrielle
Numéro double : 20,00 €

ISSN X-0338-781-X
ISBN 978-2-915111-94-1



9 782915 111941



CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION

Avec le soutien du

