

té des matières qu'elle utilise — est plus incompréhensible que l'éloignement extraordinaire du sacré. Car c'est dans l'humilité que Dieu se cache, se manifeste.

Yves-Jean HARDER

Yves-Jean Harder, né en 1960. École Normale Supérieure (1981), agrégé de l'Université (1983), chargé de cours à l'Université de Strasbourg II.

Pensez à votre réabonnement ! [Merci](#)

Walter KASPER

L'Église comme communion

Un fil conducteur dans l'ecclésiologie de Vatican II

I.

Communauté et communion sont une réalité humaine originelle, et sont le terme d'un désir aussi ancien que nous. Nous lisons à la première page de la Bible qu'« il n'est pas bon que l'homme soit seul » (*Genèse 2, 18*). La philosophie ancienne, parallèlement, définissait l'homme comme animal social ou communautaire, *zôon politikon*: en sa chair comme en son esprit, il est toujours renvoyé à d'autres que lui ; ce n'est que dans la *polis*, dans la coexistence avec d'autres, qu'il peut atteindre à la plénitude de son humanité.

Les hommes sont aujourd'hui plus proches les uns des autres, apparemment, qu'ils ne l'ont jamais été. Et pourtant, le danger d'isolement et le besoin de solitude n'ont peut-être jamais été aussi grands. La société contemporaine est une immense accumulation d'individus, mais n'est pas un tout organique. À l'individualisme moderne, le collectivisme n'est sans doute pas une solution ; individualisme et collectivisme sont deux extrêmes qui se rejoignent sur un point : l'un et l'autre laissent l'individu seul. L'un et l'autre donc ignorent ce que, comme personnes, nous sommes essentiellement : des êtres qui ne peuvent trouver bonheur et paix que dans la relation interpersonnelle, dans une communauté de valeurs et de buts, dans l'échange et le don.

Il n'est pas étonnant qu'après l'effondrement du monde bourgeois et de son individualisme — la première guerre mondiale — on ait vu surgir à la fois des systèmes collectivistes et,

singulièrement dans les jeunes générations, une aspiration à redécouvrir communauté et communion. En des circonstances différentes, nous rencontrons aujourd'hui de semblables désirs. La participation, la solidarité, le petit groupe, ou « groupe de base », servent d'alternatives magiques pour refuser les institutions, leur raideur et leur mécanisme. Toutes les grandes institutions, donc parmi elles l'Église comprise comme institution, souffrent aujourd'hui d'une crise de crédibilité : c'est pourquoi beaucoup parlent plus volontiers de « communauté » que d'Église.

En analysant le premier « mouvement de jeunes » successif à la première guerre mondiale, des théologiens et des pasteurs apprirent à connaître le « besoin communautaire » de la jeune génération et à lui faire porter des fruits pour un renouvellement de la conscience ecclésiale. Ils comprirent que l'Église, comme communion dans la foi et dans les sacrements, répondait aux questions du temps. Romano Guardini écrivait alors : « *Un événement religieux auquel nous ne pouvons rester indifférents survient : l'Église grandit dans les âmes* » (1).

Cette « croissance de l'Église » — jointe au nouveau biblique, liturgique, patristique et pastoral de la première moitié du siècle — fut la présupposition historique du second concile du Vatican (*), et de son nouveau ecclésiologique (2). Une idée directrice de l'ecclésiologie du concile, son idée directrice plutôt, est celle de *communio* (3). De la sorte, le concile s'est montré

(1) R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche* (1922), Mainz, 1955, 19.
 (*) Les textes conciliaires sont cités avec les abréviations suivantes :
 LG: *Lumen Gentium*
 DV: *Dei Verbum*
 GS: *Gaudium et Spes*
 AG: *Ad Gentes*
 UR: *Unitatis Redintegratio*
 AA: *Apostolicam Actuositatem*
 PO: *Presbyterorum Ordinis*
 OE: *Orientalium Ecclesiarum*
 CD: *Christus Dominus*
 NAE: *Nostra Aetate*

(2) En plus des recherches bibliques et historiques citées notes 8 et 15, voir Y. Congar, *Chrétiens désunis* (Unam Sanctam 1), Paris, 1937; H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (Unam Sanctam 3), Paris, 1937; M.J. Le Guillou, *Mission et Unité, les exigences de la communion* (Unam Sanctam 33), Paris, 1960; J. Hamer, *L'Église est une communion* (Unam Sanctam 36), Paris, 1962.

(3) Voir les commentaires du secrétaire de la commission théologique au concile, G. Philips, dans *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*, Paris 1966, tome I, 7, 59; tome II, 24 s., 54, 159 et passim; du même, *LThK Vat. II*, tome I, 139, et Grillmeier, *ibid.*, 161.

attentif à une des plus profondes interrogations du temps, l'a purifiée à la lumière de l'évangile, et y a répondu en excédant les mesures de tout questionnement et de toute quête simplement humaine. Dans le même temps, dans la vie de l'Église, de nouvelles formes de responsabilité communautaire sont apparues : l'idée de « participation active » a largement débordé le domaine de la liturgie... *L'expérience de l'Église est à nouveau l'expérience d'une communion.*

Vingt ans après le concile, l'enthousiasme semble dissipé. La déception a cours, parfois l'amertume. Pour les uns, le concile est allé trop loin, pour les autres il n'est pas allé assez loin. Les uns craignent une « restauration », les autres l'espèrent. Je ne puis me ranger ni parmi les prophètes de gauche, ni parmi ceux de droite. Il n'y a pour l'Église qu'un seul chemin en direction de l'avenir : le chemin tracé par le concile. C'est le chemin tracé pour nous par l'Esprit.

Il faudrait être sourd et aveugle pour ne pas comprendre que la grande question qui inquiète de nombreux jeunes, et les meilleurs, est substantiellement la même qui surgit entre les deux guerres. Et dans les critiques les plus acerbes portées contre l'Église, l'on discerne une nostalgie cachée, ou l'amour blessé d'un idéal auquel l'Église, parce que faite de pécheurs, ne peut correspondre, alors même qu'elle le doit. De ce fait, les textes conciliaires, et leur ecclésiologie de communion, ne sont absolument pas dépassés. *L'on pourrait même dire que leur réception commence à peine.* Il n'y a pour nous, à proprement parler, qu'une alternative : ou bien la communion, comme accomplissement gracieux de l'homme, ou bien l'utopie communiste (4). Interroger le concile sur le sens de la communion est donc d'actualité.

II.

Lire les textes du concile pour leur poser cette question (5) réserve des surprises. L'on observe d'une part que, si le concept de communion y est central, le vocabulaire lui-même hésite. A

(5) H.-U. von Balthasar, « Un programme : *Communio* », dans *Communio*, I, 1, septembre-octobre 1975, 2-16, repris dans *1975-1985: tables et index*, 6-19, cit. p. 10.

(6) Contributions importantes sur le concept de communion à Vatican II : O. Saier, « *Communio* » in *der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung* (Münchner Theol. Stud., 3 Abt., Volume 32), München, 1973; H. Rossi, *Die Kirche als personale Gemeinschaft. Der kommunikative Charakter der Kirche nach den Dokumenten und Akten des Zweiten Vatikanischen Konzils* (Grenzfragen zwischen Theol. und Phil., Volume 25), Köln, 1976.

côté du terme de *communio*/communion, nous rencontrons une série d'autres notions : communauté, société et d'autres. Et le concept de communion a lui-même, dans les textes conciliaires, des niveaux de sens différents : nous avons affaire ici à une conceptualité en voie d'élaboration. Et ce fait de langue manifeste que le concile a soulevé une problématique qu'il ne pouvait épuiser, et qu'il nous a transmise comme tâche. Deuxième surprise, plus considérable : lorsqu'il est question de communion dans les textes conciliaires, ce n'est pas principalement pour poser les questions qui, dans les turbulentes discussions de l'après-concile, ont échauffé les esprits — il ne s'agit pas des structures de l'Église. La communion y désigne d'abord la « cause » ou « chose » - même de l'Église, sa *res*. *La communion n'est pas la structure de l'Église, mais son essence* ; le concile dit : son mystère. Et s'il y eut « remise à jour » à l'occasion du concile, ce fut, après trois siècles de discussion obnubilée par la figure visible et hiérarchique de l'Église, de remettre sous nos yeux ce mystère de l'Église que seule la foi peut percevoir. Ce n'est pas par hasard que la première partie de la constitution sur l'Église s'intitule : « *De Ecclesiae mysterio* ».

Manifestement, ce titre rendait un son inhabituel à l'oreille de certains pères conciliaires. Et la commission théologique dut préciser que le « mystère » n'était pas quelque chose d'incompréhensible et d'abstrus, mais une notion biblique fondamentale (6). Il s'agit là d'une réalité transcendante rendue manifeste. — Ultimement, comme le dit le premier chapitre de *Lumen Gentium*, le « mystère » est, sur le visage de l'Église et dans sa prédication, le resplendissement de la gloire de Dieu. Le début de la constitution sur l'Église le décrit en termes de communion, de trois points de vue.

Lumen Gentium 2 dit tout d'abord, en langage biblique, que le Père éternel, selon son décret éternel, nous a créés et appelés à avoir part (*ad participandam*) à la vie divine. La constitution sur la révélation décrit cette participation comme « relation personnelle », *societas* (D V 1 et 2), tandis que le décret sur l'évangélisation parle de la même réalité comme d'une paix et d'une communion, *pax et communio* (AG 3). La constitution pastorale ajoute que la dignité de l'homme, et la vérité de son huma-

nité, résident éminemment en cette communion (GS 19). Deuxièmement, la constitution sur l'Église dit que la communion en laquelle culmine toute l'histoire du salut est réalisée de manière unique en Jésus-Christ (LG 2s.). Il est l'unique médiateur, en qui Dieu prend la nature humaine pour que nous soyons participants de la nature divine (AG 3). Troisième affirmation enfin : ce qui est advenu une fois pour toutes en Jésus-Christ est poursuivi par l'Esprit, qui habite dans l'Église et dans le cœur des croyants (LG 4, 48), et étendu par lui à des dimensions universelles (AG 4). *La communion avec Dieu fonde la communion de l'Église*; l'Esprit maintient l'Église « dans la communion et dans le service », *in communione et ministracione* (LG 4, AG 4); la communion est son oeuvre.

Le mystère de l'Église est donc celui de notre accès au Père par le Christ dans l'Esprit. La réalité ecclésiale de la communion est rendue possible et portée par la communion des personnes divines. Comme le dit le concile, qui reprend ici l'évêque martyr Cyprien, elle est participation à la communion trinitaire elle-même (LG 4, UR 2) (7). *En tant que communion, l'Église est une icône de la Trinité*.

À première vue, ces thèses fondamentales du concile semblent loin des interrogations humaines dont nous sommes partis. Mais ce n'est qu'une apparence. Le concile y dit en effet que ce n'est pas l'Église qui constitue la réponse aux désirs de communion qui meurent l'homme : et que ce désir ne peut s'accomplir qu'au-delà de toute réalité humaine, dans l'auto-communication de Dieu, dans la communion avec lui — le désir qui sourd du cœur de l'homme est si profond et si grand que Dieu seul est assez grand pour lui répondre. Dieu seul est la réponse ultime aux questions que l'homme est pour lui-même (GS 21). La question sur l'Église est donc subordonnée à la question sur Dieu. De la sorte, les problèmes ecclésiologiques de structures n'ont pas leur fin en eux-mêmes : il s'agit là de moyens. Ces structures doivent aider à ce que, dans l'athéisme qui caractérise notre temps, l'Église soit perçue de façon plus évidente comme *sacrement*, c'est-à-dire comme signe et instrument de notre communion avec Dieu, et de la communion des hommes entre eux.

(6) Cf. *Constitutionis Dogmaticae Lumen Gentium Synopsis Historica*, éd. G. Albergio-F. Magistretti, Bologna, 1975, 436s. Sur l'Église comme mystère et sacrement, cf. W. Kasper, « Die Kirche als universales Sakrament des Heils », in *Glaube ein Prozess. Christsein nach dem Vatikanum II* (Festschrift für K. Rahner), éd. E. Klingner et K. Wittstadt. Freiburg-Basel-Wien, 1984, 221-239.

(7) Cf. Cyprien, *De oratione dominica* 23, PL 4, 553. Voir G. Philips, *L'Église et son mystère*, op. cit., tome 1, 91-93 ; *La Santissima Trinidad fuente de salvacion en la Constitucion sobre le Iglesia*, Salamanca, 1968 ; N. Silanez, « La Iglesia de la Trinidad ». *La Santissima Trinidad en el Vaticano II: Estudio genético-teológico*, Salamanca, 1981.

Le renouvellement de sa dimension spirituelle, de son mystère, est la perspective principale de l'Église, vingt ans après le concile. Tout n'est pas fait. Même le nouveau Code de Droit Canon, dans sa description de l'« entière communion » avec l'Église, oublie le chapitre 14 de *Lumen Gentium*, et se cantonne dans des critères institutionnels, sans mentionner la fonction de l'Esprit Saint... (8). La réception du concile ne fait que commencer !

Nous n'avons encore traité de la théologie conciliaire de la communion que sous un premier (mais fondamental) aspect. Nous devons maintenant passer au sens que revêt la communion dans l'Écriture et dans la tradition — il a trouvé un écho puissant dans les textes conciliaires. Ici encore, la *communio* ne décrit pas les rapports des chrétiens entre eux, ou les rapports des églises locales entre elles. Le premier sens du terme est, en effet, celui de *participation* aux biens du salut donnés par Dieu : la communion est le fait d'avoir part à l'Esprit Saint, à la vie nouvelle, à la charité, à l'évangile, et avant tout à l'eucharistie (9). Tel est le sens originel de la « communion des saints », telle qu'on en trouve mention depuis le quatrième siècle dans le symbole des apôtres (10). Ce sens a perduré jusqu'à nous : ce n'est pas pour rien que l'expression qui désigne le plus couramment la réception de l'eucharistie est celle de « communion ». La constitution sur la liturgie confirme cet usage (SC 55). Le décret sur l'œcuménisme va au-delà : il parle de *communio eucharistica* (UR 22) pour désigner, non seulement la réception de l'eucharistie, mais encore la communion entre eux des participants à la célébration eucharistique.

Ce sens est attesté chez Paul. En *1 Corinthiens* 10, 16s., nous lisons : « Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au

(8) Voir H. Müller, « *Communio* als kirchenrechtliches Prinzip im Codex Juris Canonici von 1983 ? » in *Im Gespräch mit dem Dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie*, Festschrift für W. Breuning, éd. W. Bühnke et H. Heinz, Düsseldorf, 1985, 495s.

(9) Cf. H. Seesemann, *Der Begriff Koinônia im NT*, Giessen, 1933 ; F. Hauck, art. *koinônia*, ThWNT III, 797-811 ; P.C. Bori, *Koinônia. L'idea della comunione nell'ecceologia recense e Nel nuovo Testamento*, Brescia, 1972.

(10) J.R. Geiselmann, *Die theologische Anthropologie Johann Adam Mdhlers. Iir geschichtliche Wandel*, Freiburg-im-B., 1955, 56-105 ; W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alien Kirche hauptsächlich des Ostens*, Berlin, 1954.

corps du Christ ? Il y a un seul pain. C'est pourquoi le grand nombre que nous sommes ne forme qu'un seul corps, car nous avons tous part à ce seul pain ». Augustin parle de l'eucharistie comme « *signe de l'unité et lien de la charité* » (11). Le dernier concile a repris ce mot (SC 47), et fondé la communion ecclésiale sur la communion eucharistique. LG 7 le dit explicitement : « *En rompant le pain eucharistique, nous recevons vraiment part au corps du Seigneur, et entrons en communion avec lui, et en communion les uns avec les autres* » (cf. LG 3, UR 2, AA 8, PO 6). L'eucharistie est donc le point culminant de la communion ecclésiale (LG 11, AG 9). Comme telle, elle n'est pas l'unique lieu de cette communion : les autres sacrements le sont aussi, en tant qu'ils contribuent à bâtir le corps du Christ (SC 59, LG 11). D'autre part, le concile parle de la Parole et du sacrement comme de deux *tables* d'égale importance (SC 51, DV 21). De la façon la plus traditionnelle qui soit, le concile rejoint ici un point de vue réformé essentiel, en définissant l'Église comme *creatura verbi* (LG 2, 9, DV 21-26) (12). La lettre apostolique *Evangelii nuntiandi* de Paul VI (1975) a élargi et approfondi ce point de vue de façon considérable.

En renouant ainsi avec la plus ancienne tradition biblique et patristique, le concile dépasse les problématiques rétrécies nées de la seconde polémique eucharistique, au XI^e siècle, et de la polémique anti-protestante, après le XVI^e siècle. Le concile ne comprend plus l'Église comme une réalité d'abord sociale et hiérarchique. Mais il a fallu tout le renouveau biblique et patristique de la première moitié de notre siècle pour que l'on reprenne nettement conscience du mode sur lequel l'Église existe : à savoir, la communion à la Parole et au sacrement, essentiellement l'eucharistie, dont la célébration unit en une même liturgie l'ordre de la Parole et celui du sacrement (SC 56).

Résumons. De même que la confession trinitaire de la foi dit le tout, de même l'eucharistie re-présente-t-elle le tout du mystère du salut (14). En tant que communion eucharistique, l'Église n'est pas seulement image de la communion trinitaire : elle est sa re-présentation. Elle n'est pas seulement signe du salut

(12) Augustin, *In Joann.*, tr. 26, C.6, n.6, PL 35, 1613.

(13) Cf. O. Saier, *op. cit.*, 48s.

(14) Cf. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age*, Paris (2, 1949) et A. Gerken, *Theologie der Eucharistie*, München, 1973, 111s.

(15) Cf. W. Kasper, « L'unité de l'eucharistie », dans *Communio*, X, 3, mai-juin 1985, 40.

et moyen de salut : elle est aussi un fruit du salut (15). Le désir de communion est en l'homme une « protoquestion ». La communion eucharistique de l'Église y répond en surabondance.

Le renouveau biblique et liturgique dont le concile témoigne a porté d'amples fruits dans la vie de l'Église après le concile : nous ne pourrions pas en être trop reconnaissants ; et il ne saurait être question de porter un jugement unilatéralement négatif sur les vingt dernières années. Cela ne doit pourtant pas nous empêcher de garder les yeux ouverts sur les problèmes et les obstacles qui s'opposent à une pleine réception de l'ecclésiologie conciliaire. Le renouveau biblique et liturgique, en effet, a souvent été délié de son contexte nécessaire, de la communion ecclésiale — l'individualisme et le subjectivisme de l'Occident moderne, que ces renouveaux voulaient dépasser, a souvent fait main basse sur eux... Dans l'interprétation de la Parole, l'interprétation individuelle a souvent été opposée à l'interprétation ecclésiale. Cela a provoqué une profonde crise dans la méthode théologique ; et (à côté sans doute de bien d'autres facteurs), cette crise a eu ses répercussions dans le domaine de la prédication, et dans celui de la vie de foi. Souvent, la liturgie a été comprise comme fête de la communauté par elle-même, comme auto-rassemblement de la communauté, plus que comme sa naissance dans la communion au corps du Christ — plus comme « repas de Jésus » que comme repas du Seigneur. La dimension de l'adoration et du sacrifice ne pouvaient qu'en être appauvries. Et en contexte œcuménique, cela menait à écarter la communauté célébrant l'eucharistie de la communion universelle de l'Église.

Ces problèmes sont ici pour nous rappeler, encore, que la réception du concile ne fait que commencer. Découvrir que l'Église est communion, y réaliser la communion, voilà une tâche qui exige beaucoup de nous. Nous pouvons exprimer ainsi la seconde perspective fondamentale de l'Église d'aujourd'hui : nous devons nous pencher toujours plus sur les *sources* qui font vivre l'Église : la Parole et les sacrements. La communion de l'Église ne vient pas « d'en bas ». Elle est grâce et don, participation commune à une unique vérité, à une unique vie et à une unique charité, que Dieu nous communique en Jésus-Christ, dans l'Esprit.

(15) Cf. O. Saier, *op. cit.*, 36s.

IV.

La communion avec Dieu conduit à la communion des chrétiens entre eux. Celle-ci se réalise concrètement dans la communion entre elles des Églises locales que fait naître l'eucharistie. C'est à son propos que « communion », « *communio* », est dans les textes conciliaires un terme technique.

Le concile est conscient d'utiliser ici un concept fondamental, et de décrire une réalité fondamentale de l'Église (16), en honneur jusqu'à aujourd'hui dans les Églises d'Orient (*Nota praevia* 2). C'est pourquoi ce concept joue un rôle particulier dans le décret sur les Églises d'Orient (*OE* 13) et dans le décret sur l'œcuménisme (*UR* 14 s.). Interpréter l'unité de l'Église comme unité de communion, ou unité dans la communion, était la clef d'une ouverture œcuménique. L'on pouvait, en effet, distinguer à l'aide de la notion de communion, la communion plénière, telle qu'elle est dans l'Église catholique, et la communion incomplète qui règne entre l'Église catholique et les autres Églises ou communautés ecclésiales. Le concept de communion a cependant une importance tout aussi grande pour interpréter la réalité intrinsèque de l'Église catholique. Le concile attache, par exemple, une valeur importante à la communion entre « vieilles » et « jeunes » Églises (*AC* 19s., 37s.). Le concile déclare, et ceci est capital : *l'Église catholique est constituée d'Églises locales, et subsiste en elles (LG 23)*.

Cette formule montre comme aucune autre quelle césure, dans l'histoire de l'Église et de la théologie, la reprise du concept de communion a introduite. Le recours au premier millénaire et à son ecclésiologie de communion permet, en effet, de prendre congé de l'ecclésiologie du second millénaire et de son usage unilatéral de la notion d'unité — et donc de supprimer une cause majeure de division entre Église catholique et Églises d'Orient (17). Comprendre l'unité de l'Église comme communion permet le déploiement d'une pluralité légitime — celle des Églises locales — au sein de l'unité d'ordre supérieur qu'engendrent la même foi, les mêmes sacrements, et les mêmes ministères. L'Église s'ouvre ainsi le chemin du troisième millénaire.

(16) Voir L. Hertling, *Communio und Primat* (Mis. hist. Pont. VII, 9), Roma, 1943, et W. Elert, *op. cit.*

(17) Sur ce développement, voir Y. Congar, « De la communion des Églises à une ecclésiologie de l'Église universelle », in *L'Épiscopat et l'Église universelle*, éd. Y. Congar et B.D. Dupuy (Unam Sanctam 39), Paris, 1962, 229-260.

L'ecclésiologie de communion commande une des questions les plus débattues au concile et après lui : celle de la collégialité de l'épiscopat (18). C'est la « face extérieure ministérielle » de l'unité par mode de communion. Nous ne pouvons entrer ici dans tous les débats suscités par la collégialité, ce n'est d'ailleurs pas nécessaire. Examinons l'aspect qui concerne le plus immédiatement le principe de communion : la doctrine de la *communio hiérarchique*. Quel est le sens de ce terme difficile ?

Fournir un éclaircissement force à remonter au-delà. On sait que le concile a affirmé la sacramentalité de l'épiscopat (LG 21), et ainsi fondé le pouvoir pastoral « de juridiction » dans le pouvoir sacramentel de l'« ordre ». LG 21 ajoute alors que les pouvoirs, *munera*, confiés avec l'ordination épiscopale ne peuvent être exercés, *exerceri*, qu'en communion hiérarchique avec la tête et les membres du collège des évêques (cf. LG 22, CD 4). La *Nota praevia 2* précise le sens de ces mots. Elle distingue entre pouvoirs (*munera*) et charges (*potestates*). Les pouvoirs sont conférés par l'ordination, mais ne s'actualisent dans des responsabilités pastorales particulières que par une « détermination » d'ordre juridique. Le concept de communion hiérarchique est aussi appliqué de manière analogue pour comprendre la relation du prêtre à l'évêque et au presbyterium (PO 7, 15).

Le concept de communion hiérarchique permet ainsi d'intégrer la fonction épiscopale dans l'Église universelle — concrètement dans la communion avec le pape et le collège des évêques. Et il permet d'intégrer le presbytérat dans l'Église particulière — concrètement dans la communion avec l'évêque et le presbyterium. Cette intégration advient de telle manière que la vieille distinction de l'*ordre* et de la *juridiction* y réapparaît de façon nouvelle. Le concept de communion hiérarchique recouvre ainsi un compromis — une certaine juxtaposition de l'ecclésiologie « sacramentelle » de communion et de l'ecclésiologie « juridique » d'unité le montre. On a pu dire que deux ecclésiologies étaient représentées dans les textes du concile (19).

(18) Cf. K. Rahner-J. Ratzinger, *Episkopat und Primat* (quaestiones disputatae 11), Freiburg-Basel-Wien, 1961 ; W. Bertrams, *De relatione inter episcopatum et papatum*, Roma, 1963 ; J. Colson, *L'épiscopat catholique : Collégialité et primauté dans les trois premiers siècles* (Unam Sanctam 43), Paris, 1963 ; Y. Congar, *La collégialité épiscopale* (Unam Sanctam 52), Paris, 1965 ; du même, *Ministères et communion ecclésiale*, Paris, 1971 ; U. Betti, *La domina sull'episcopato del capitolo III della costituzione dogmatica Lumen Gentium*, Roma, 1968. Voir aussi G. Ghirlanda, « *Hierarchia communio* ». *Significato della formula nella Lumen Gentium*, Roma, 1980.

(19) Voir surtout A. Acerbi, *Due ecclésiologie. Ecclésiologia giuridica ed ecclésiologia di comunione nella « Lumen Gentium »*, Bologna, 1975.

Le compromis en question a rendu service au concile : il a permis que la minorité tombe d'accord avec la constitution sur l'Église. Mais cela ne peut suffire, et met en lumière un problème réel. Le principe catholique de tradition vivante nous interdit, d'autre part, d'annuler purement et simplement la tradition ecclésiologique du second millénaire — une synthèse créative entre cette ecclésiologie et celle du premier millénaire est ce qui est demandé de nous (20). Cette synthèse n'est accomplie que de façon superficielle par le dernier concile, et l'on ne peut s'en contenter. Ce n'est d'ailleurs pas la fonction des conciles de fournir des synthèses théologiques... Un concile précise des « données cardinales » ; il appartient à la théologie qui le suit d'en élaborer la synthèse. Ainsi, le dernier concile nous offre, avec le concept de communion hiérarchique, une mission théologique. L'accomplissement d'une telle mission ne peut qu'avoir des conséquences pratiques considérables : pour la réalisation de la collégialité dans sa relation au primat du pape, pour l'organisation des conférences épiscopales, en général pour l'expérience du « pluralisme » dans l'Église. Toutes ces questions, vingt ans après le concile, sont encore controversées, ouvertes. Une réponse aux problèmes posés ne sera possible que grâce à un approfondissement de l'essence d'une unité par mode de communion. Le concept de communion n'est pas univoque. Autre est l'ecclésiologie eucharistique orthodoxe, autre l'interprétation anglicane de la « *community* », autre le modèle congrégationaliste de l'unité, autres les représentations de l'unité de l'Église que fournit le Conseil Œcuménique des Églises (21). Quelle sera une ecclésiologie de communion spécifiquement catholique ?

Selon le témoignage de l'Écriture, et selon l'interprétation qu'en donne la tradition de l'Église, l'unité est un trait essentiel de l'Église. L'Église est « *une, sainte, catholique et apostolique* », et transcende ainsi toutes les différences de peuples, de cultures, de races, de classes et de sexes. Par rapport au Dieu unique, à l'unique médiateur qu'est Jésus-Christ, de telles différences ne peuvent jouer de fonction décisive. Cette unité fonde universalité et catholicité, propriétés que nous avons le droit, aujourd'hui, de souligner tout particulièrement. En effet, les particula-

(21) Cf. W. Kasper, « Hermeneutische Prinzipien zur Auslegung des Vatikanum II », à paraître dans le Festschrift F. Bdekle.

(22) Voir J. Hamer, *op. cit.*, 207s.

rismes culturels, quelque importants qu'ils soient, méritent moins l'attention que l'égalité transculturelle de tous les hommes, et que l'unité de la condition humaine. Et il est surprenant que, dans l'Église contemporaine, les différences socio-culturelles soulèvent plus d'enthousiasme que l'unité — ce qui autorise conflits et tensions stériles, auxquels se mêlent souvent de nettes revendications nationalistes, ou des opinions de classe. Un nouveau particularisme se développe. Le « *complexe anti-romain* » est sa forme courante (22).

Ces tendances centrifuges ont un fond de légitimité. L'unité et l'universalité de l'Église ne sont pas un système exsangue, abstrait, uniformisant, et finalement totalitaire. Dieu ne sauve pas des abstractions, mais des hommes de chair et de sang (23). L'unique Église se rend concrète, elle s'inculture, il faut même dire qu'elle s'incarne, dans le temps et l'espace. Ce n'est qu'ainsi qu'elle atteint la plénitude de son unité. Et c'est pourquoi *l'Église universelle n'existe que dans les Églises particulières, et par elles* (LG 23) ; elles la représentent, et elle se réalise en elles ; elle agit en elles et subsiste en elles (CD 11). Donc, pas plus que l'Église universelle n'est une addition ou une confédération d'Églises particulières qui lui préexistent, pas plus les Églises particulières ne sont une subdivision administrative de l'Église universelle. *Église universelle et Églises particulières s'impliquent mutuellement, il règne entre elles un rapport d'inhabitation réciproque*. C'est pour cette raison qu'il appartient essentiellement à l'Église d'avoir deux pôles. Cette structure elliptique — pôle épiscopal, pôle papal — est de droit divin. Cette unité bipolaire est le fondement de la communion de l'Église. La communion, lien à l'évêque et lien avec le successeur de Pierre, est ainsi unité dans la catholicité et catholicité dans l'unité.

Si l'on prend au sérieux le fait que l'Église est icône de la Trinité, on peut aller un peu plus loin : de même que la trinité des personnes n'annule pas l'unité de leur nature, mais en est le mode concret de subsistance, de telle sorte que l'unique nature divine n'existe que dans la relation qui unit le Père, le Fils et l'Esprit, de même (analogiquement) l'unique Église n'existe-t-elle que dans et par les Églises locales. La confession de foi

(22) Cf. H.-U. von Balthasar, *Le complexe anti-romain*, Paris, 1976.

(23) Cf. *Ad Gentes* 9 : « Aussi tout ce qu'on découvre de bon semé dans le cœur et l'âme des hommes ou dans les rites particuliers et les civilisations particulières des peuples, non seulement ne périt pas, mais est purifié, élevé et porté à sa perfection... »

trinitaire est la forme concrète du monothéisme chrétien (24) : de même, la communion des Églises particulières concrétise et réalise l'unique Église universelle. Communion, l'Église est image de la Trinité. L'unité dans la pluralité, et la pluralité dans l'unité, telles que le modèle trinitaire les donne à penser, permettent d'interpréter sa réalité mieux qu'un modèle d'unité monolithique ne le ferait (25).

Il n'est évidemment pas possible de faire plus en ce cadre qu'indiquer les conséquences d'un tel point de vue sur les rapports de l'épiscopat et du primat, du pouvoir d'ordre et du pouvoir de juridiction, et sur l'intelligence et la réalisation de la collégialité. Contentons-nous de poser que ce modèle de pensée permet de distinguer entre une *pluralité*, qui comme telle est une richesse, et un *pluralisme* destructeur d'unité. Quelle peut être alors la perspective de l'Église ? Plus de collégialité, de dialogue, de responsabilité partagée ; plus de transparence dans les processus d'information ; une pratique plus chrétienne de la décision. Là encore, les attentes soulevées par Vatican II n'ont pas toutes été comblées. La réception du concile en est à son commencement !

V.

L'on a dit souvent que Vatican II n'était lui-même qu'un commencement — Karl Rahner a même parlé de « *commencement d'un commencement* ». Cela apparaît avec évidence lorsque l'on passe à une quatrième dimension de la communion, qui est la communion des fidèles entre eux, *communio fidelium* (LG 13, UR 2, AA 18). Ce quatrième sens est organiquement lié aux précédents. Nous avons déjà dit que la communion des Églises et la collégialité de l'épiscopat reposent sur la communion fondamentale qui est l'essence de l'Église, le peuple de Dieu lui-même. Les textes conciliaires en parlent cependant peu souvent de façon explicite. En fait, ce sens du mot *communio* n'est traité de façon profonde que dans la doctrine, renouvelée par le concile, du sacerdoce commun des baptisés (LG 10), et dans son complément, la doctrine de la participation active, *actuosa participatio* (SC 14, et *passim*), qui n'est pas un simple problème de liturgie, et concerne toute la vie de l'Église. L'on voit alors l'importance que revêt la théorie du « sens de la foi », *sensus fidei*,

(25) Cf. W. Kasper, *Le Dieu des Chrétiens* (Cogitatio Fidei 128), Paris, 1985, 337-454.

(26) Cf. B. Forte, *La Chiesa-Icon della Trinità. Breve ecclesiologia*. Brescia, 1984.

ou *sensus fidelium* (LG 13, 35, GS 43, AA 2s.) — aspect que le nouveau Code de Droit Canon, infortunément, passe sous silence (26). Cet aspect d'une ecclésiologie de communion permet de dépasser la représentation de l'Église comme « société inégale », *societas inaequalis*. L'« ensemble » de l'unique peuple de Dieu précède la division des charismes, des ministères et des services.

Il n'est pas de domaine où les choses, depuis le concile, soient allées plus vite. Des instances de « co-responsabilité » se sont multipliées : conseils pastoraux, conseils presbytéraux, synodes diocésains, synode des évêques. L'intérêt des laïcs, et leur disposition à partager la responsabilité dans l'Église, est peut-être le trait le plus remarquable, et le plus important, de l'époque post-conciliaire. Ce n'est pas en vain que, dans *Evangelii nuntiandi*, Paul VI nommait les communautés de base authentiquement chrétiennes un espoir pour l'Église universelle (EN 58). L'ecclésiologie de communion nous dit qu'il n'y a pas, dans l'Église, juxtaposition de membres actifs et de membres passifs. L'Église en est tout entière le sujet. Et tous dans l'Église en sont sujets (27).

Et pourtant, *corruptio optimi pessima* ! Rien n'est pire que l'échec du meilleur. Et il n'y a pas d'aspect de l'enseignement conciliaire qui ait été l'objet de contresens aussi radicaux. L'on a pris le peuple de Dieu, *laos tou Théou*, pour une nation au sens politique du terme, *dêmos*, pour exiger une « démocratisation » de l'Église. Puis, l'on a pris *peuple* au sens de « couches défavorisées de la population », pour l'opposer à *l'establishment*. Or, l'expression de « peuple de Dieu », au sens du concile, ne désigne pas les laïcs, ou la base, en opposition à la hiérarchie, mais le tout organique et structuré de l'Église, le peuple rassemblé autour de l'évêque et uni à ses pasteurs, comme dit Cyprien. La foi des croyants et l'enseignement de l'Église doivent donc être conçus comme strictement corrélatifs.

Qui ne connaît les tensions, voire les conflits, qui sont nés ici... La contestation ouverte n'est pas la pire des choses : elle

(26) Voir Müller, *op. cit.*

(27) H.J. Pottmeyer, « Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des H. Vatikanums », in *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, éd. A. Albergio, Y. Congar et H.J. Pottmeyer, Düsseldorf, 1982, 89-110. H. LeGrand, « Die Entwicklung der Kirchen als verantwortliche Subjekte. Eine Anfrage an das II. Vatikanum », *ibid.*, 141-174.

met toujours en oeuvre une forme de dialogue et de communication — pas nécessairement la meilleure, certes... Plus graves sont le manque à communiquer, l'indifférence réciproque, la dérive qui sépare les uns des autres. Nous avons aujourd'hui à affronter ce phénomène-là. L'on a souvent l'impression d'un dialogue de sourds : il suffit d'en avoir un peu l'expérience pour connaître à l'avance les réponses mécaniques faites par les uns aux autres, à la manière de moulins à prière. Paradoxe, toutefois : les groupes qui, dans l'Église, semblent manifester le plus de désintérêt ou d'hostilité pour l'Église tiennent néanmoins à demeurer dans l'Église. Ce fait permet un espoir. Il appelle, en tout cas, une pastorale responsable.

Grande idée de Vatican II, la communion achoppe sur le point de la communication des fidèles. La première tâche de la hiérarchie, dans son service de l'unité, me paraît consister dans une remise en oeuvre du dialogue et de la communication, et dans la présentation la plus argumentée possible de l'enseignement de l'Église. L'idéal de la communion n'est pas l'absence de tensions. Toute vie est un mouvement qui implique des tensions, comme l'a montré J.A. Möhler ; et là où finissent ces tensions, là règne la mort (28). Mais nous voulons une Église vivante. Il faut donc distinguer les tensions fécondes, dans lesquelles les pôles s'appellent l'un l'autre, des contradictions en forme d'exclusion logique. Mais dans l'Église, comme Möhler l'a encore montré, nul ne peut être à lui seul le tout. « Seuls tous peuvent former le tout, et l'unité de tous ne peut être qu'une totalité. Telle est l'idée qui préside à l'existence de l'Église catholique » (29). En ce sens, l'édification de communautés d'Église vivantes, et où se vive la communion des prêtres et des laïcs, est une quatrième perspective ouverte par le concile, et à faire nôtre.

VI.

L'Église n'existe pas pour elle-même. Il nous faut donc, pour conclure, parler brièvement d'une dernière dimension du concept de communion. Nous revenons ici à ce que nous disions au début de ces lignes sur la question originare et le

(29) J.A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus*, éd. J.R. Geiselman, Darmstadt, 1957.

(30) *Op. cit.*, 237.

désir originaire que la communion suscite en l'homme. Nous avons dit que l'Église, comme communion universelle et sacramentelle, répond de façon surabondante à ces questions. Il s'ensuit que la communion ecclésiale est type et modèle d'une communion entre les hommes et entre les peuples (AG 11, 23, GS 39, NAE 1), ainsi que d'une communion entre hommes et femmes, et entre riches et pauvres. Selon la belle idée d'Irénée de Lyon, Dieu veut, par la communion de l'Église, tout renouveler en Christ (LG 2), et préparer ainsi le Royaume définitif où Dieu sera « tout en tous » (1 Corinthiens 15, 28). Ainsi, l'Église peut et doit être sacrement, c'est-à-dire signe et agent efficace, qui serve à l'unité et à la paix du monde. Nous ne pouvons partager le pain eucharistique sans partager aussi notre nourriture de tous les jours. L'engagement pour la justice, la paix et la liberté des hommes et des peuples, et pour une « civilisation de l'amour » est une perspective de fond pour l'Église d'aujourd'hui. Comme unité par voie de communion, comme *unité dans une diversité réconciliée*, l'Église est peuple messianique, signe universel de salut (LG 9).

Dans ce contexte, le concile ne parle assurément pas de « *communio* », mais de « *societas* », de « *communitas* », et autres notions semblables : le concept de communion y est ordinairement employé dans son sens théologique fort. La communion que l'Église *donne* et qu'elle-même *est* transcende la réalité des sociétés seulement humaines. *Une société humaine a toujours la mort pour dernière limite*. Et les hautes utopies qui rêvent d'un royaume humain de liberté et de justice ne peuvent rendre justice aux victimes et aux morts du passé — une utopie ne peut fonder une espérance universelle (30). Mais la communion de l'Église donne à espérer par-delà la mort. Elle seule peut accomplir ce que notre cœur désire. Ainsi est-elle communion des saints, communion de l'Église de la terre et de l'Église du ciel (LG 50s.), unique réponse définitive au désir d'une vie qui ne passe pas, et d'un amour que rien ne brise.

Comprendre que l'Église est communion, réaliser cette communion à une profondeur plus grande, voici qui n'est pas un

(30) Voir H. Peukert, *Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie-Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Statut theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf, 1976.

simple programme de réformes ecclésiastiques. La communion est une bonne nouvelle et une promesse adressées à l'homme d'aujourd'hui. Le dernier concile nous en a confié la mission. *Nous sommes aux premiers jours de cette mission.*

Walter KASPER

(traduit de l'allemand par Jean-Yves Lacoste)
(titre original : *Kirche als communio-tiberlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II Vatikanischen Konzils*)

Walter Kasper, né en 1933 à Heidenheim/Brent, professeur de théologie dogmatique à l'université de Tübingen. Membre de la Commission Théologique Internationale. Membre du comité de rédaction de *Communio* en langue allemande. Principales publications: *Einführung in den Glauben* (1972), tr. fr., *Jésus le Christ*, Cerf, Paris, 1980 ; *Der Gott Jesu Christi* (1982), tr. fr., *Le Dieu des chrétiens*, Cerf, Paris, 1985.

VIENT DE PARAÎTRE
numéro spécial hors série
tirage limité

TABLES ET INDEX
1975-1985

des dix premières années de l'édition
de *Communio* en français

avec

l'article programme d'Hans-Urs von Balthasar
un répertoire alphabétique de tous les auteurs
un index thématique de toutes les questions
traitées dans la revue depuis ses débuts.

Un volume de 96 pages
un instrument de travail irremplaçable

disponible exclusivement au secrétariat de la revue
(28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris) :
60 FF (ou leur équivalent) franco.