

Le problème ecclésiologique de la Papauté après Vatican I et Vatican II

La doctrine de Vatican II doit être cherchée, non seulement dans la constitution dogmatique *Lumen gentium* (LG), qui est évidemment son lieu majeur, mais aussi dans les décret *Christus Dominus* (ChrD) sur la charge pastorale des évêques dans l'Église, *Unitatis redintegratio* (UR) sur l'oecuménisme, *Ad gentes divinitus* (AdG) sur l'activité missionnaire, *Orientalium Ecclesiarum* (OE) sur les Églises orientales catholiques. Il faudrait tout un volume pour traiter convenablement le thème qu'on m'a fait l'amitié de me demander d'aborder. Disposant de peu de pages, je ne toucherai les points essentiels que de façon rapide et un peu schématique, non superficielle cependant, du moins je l'espère.

Vatican II n'a pas contredit Vatican I: il professe même expressément marcher sur ses traces mais aussi le compléter en proposant une «doctrina de episcopis» que Vatican I voulait promulguer, qu'il a touchée de façons multiples, mais qu'il n'a pu élaborer ni expliciter (cf. LG, 18). Il y a évidemment quelque chose d'irréversible ou de définitif dans Vatican I. Et pourtant...

Il n'est pas inutile de noter, d'abord, que l'histoire a éclairé le sens authentique des textes de Vatican I sur le Pontife romain: nous pensons aux travaux de F. Mourret, C. Butler, R. Aubert¹, U. Betti, J.-P. Torrell, etc. Le sens de la doctrine définie se distance notablement non seulement des thèses ultra de la *Civiltà* ou de Veuillot, mais de celles d'un Manning. En particulier, Vatican I n'as pas dogmatisé une papauté isolée de l'épiscopat, com-

¹ Non seulement dans son *Pontificat de Pie IX*, devenu un classique, ou dans *Vatican I* (*Hist. des conciles oecuméniques*, 12). Paris 1964, mais dans l'important article *Documents concernant le Tiers-Parti au concile du Vatican*, in *Abhandlungen über Theol. u. Kirche* (*Festchr. K. Adam*), Düsseldorf 1952, pp. 241-259.

me Manning tendait à penser. Il n'a pas défini la *monarchie* pontificale. Il n'a pas enseigné une infaillibilité s'appliquant au domaine politique, ou affectant n'importe quel prononcé pontifical (comme le voulait W. Ward). Plus d'un craignait cela. La correspondance de Lord Acton le montre friand de recueillir tout potin de couloir ou de salon qui pût donner corps à cette crainte. Par contre, des opposants comme le Père Gratry ou Mgr. Hefele purent, après le concile, exprimer et justifier leur soumission en reconnaissant que l'on n'avait pas défini ce qu'ils avaient combattu².

Cependant, avec le renouveau des études ecclésiologiques, on avait mieux pris conscience du caractère partiel et, partant, unilatéral, de la doctrine exprimée par Vatican I: le concile avait séparé de tout un ensemble et il avait privilégié les seuls chapitres concernant la papauté. Il avait été interrompu avant d'aborder la question de l'épiscopat. De façon plus générale, il avait travaillé dans la perspective prédominante d'affirmer l'autorité³. En sorte que, Paul VI l'a reconnu et dit, Vatican I appelait un complément dans une déclaration des prérogatives de l'épiscopat⁴. De fait, sans vouloir rien «définir», Vatican II a promulgué une doctrine très ample sur l'épiscopat. Du même coup, il a été amené à rééquilibrer l'exposé de la constitution «*Pastor aeternus*» de Vatican I. De fait:

1. *Vatican II* a expliqué la doctrine de l'infaillibilité du magistère pontifical, au moins sur deux points: a) Le trop fameux «*ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*». Comme il arrive si souvent, on ne peut saisir le sens précis de cette formule qu'à partir de ce qu'elle visait: elle était dirigée contre la thèse gallicane et fébronienne selon laquelle le pape n'avait pas d'autorité

² Cf. GRATRY, lettre de 1870 à Legouvé: «J'ai combattu l'infaillibilité *inspirée*; le décret du concile repousse l'infaillibilité *inspirée*. J'ai combattu l'infaillibilité *personnelle*; le décret pose l'infaillibilité *officielle*. Des écrivains de l'école que je crois excessive ne voulaient plus de l'infaillibilité *ex cathedra*, comme étant une limite trop étroite; le décret pose l'infaillibilité *ex cathedra*. Je craignais presque l'infaillibilité *scientifique*, l'infaillibilité *politique* et *gouvernementale*, et le décret ne pose que l'infaillibilité *doctrinale*, en matière de foi et de mœurs» (in A. GRATRY, *Souvenirs de ma jeunesse*, 11^e éd. Paris 1925, p. 203).

Comp. MGR. HEFELE, lettre du 10 avril 1873 à son clergé, dans A. HAGEN, *Die Unterwerfung des Bischofs Hefele unter das Vatikanum*, in *Theol. Quartalsch.* 124 (1943) pp. 1-40 (pp. 38-40).

³ Voir notre étude *L'ecclésiologie de la Révolution française au Concile du Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité*, in *L'ecclésiologie au XIX^e siècle*, Ed. du Cerf, Paris 1961, pp. 77-114.

⁴ PAUL VI, discours d'ouverture de la troisième période du concile, 14 septembre 1964.

juridique en dehors du diocèse de Rome: dès lors ses décisions n'avaient forme définitive de loi que moyennant leur approbation et leur promulgation par les évêques locaux. Le sens était donc tout juridique ou canonique — un décret du pape n'a pas besoin d'être validé par un acte de l'Église —, il ne se situait pas au plan mystique ou ontologique de la vie de foi de l'Église. A ce plan-là, le pape jouit bien du charisme afférent à sa charge, mais il n'a pas une valeur de source autonome par rapport à l'Église. Il ne peut «définir» que ce que croit l'Église et il doit s'informer de la foi de celle-ci et du contenu de la Révélation par tous les moyens convenables d'étude et de consultation: telle était la doctrine commune. C'est ce qu'on a insinué en distinguant l'*acte de consensus*, non requis, et *le fait d'une consensio*. C'est ce que Gasser a déclaré officiellement dans sa *Relatio* du 11 juillet 1870 qui précisait le sens du vote demandé (cf. Mansi 52, 1213 D). De même, comme l'a déclaré Zinelli dans les mêmes conditions (Mansi 52, 1109 A), le pape est lié, quant à leur contenu ou leur esprit, aux décisions canoniques édictées par les apôtres et l'Église. Nous pourrions donc appliquer au pape ce que Paul Evdokimov dit des évêques: «Le magistère régulier de l'épiscopat ne tient pas son autorité de la multitude des fidèles, il vient du chef commun de tout le corps et est transmis par la succession apostolique. Toutefois, ce n'est qu'une autorité de proclamer, d'identifier et de reconnaître ce qui a été confié à l'Église entière.»⁵

Voici dans quels termes Vatican II précise ici Vatican I: «De esta misma infalibilidad goza el Romano Pontífice, Cabeza del Colegio episcopal, en virtud de su oficio, cuando, como supremo Pastor y Doctor de todos los fieles, que confirma en la fe a sus hermanos (cf. Lc 22,32), proclama de una forma definitiva la doctrina de la fe o las costumbres. Por eso se dice, con razón, que sus definiciones son irreformables por sí mismas y no por el consentimiento de la Iglesia, por haber sido proclamadas bajo la asistencia del Espíritu Santo, prometida a él en la persona de San Pedro, y por ello no necesitan de ninguna aprobación de otros ni admiten tampoco apelación a otro tribunal, porque en esos casos el Romano Pontífice no da una sentencia como persona privada, sino que, en calidad de maestro supremo de la Iglesia universal, en quien singularmente reside el carisma de la infalibilidad de la misma Iglesia, expone o defiende la doctrina de la fe católica. La infalibilidad prometida a la Iglesia reside también en el cuerpo de los Obispos, cuando ejercen el supremo magisterio en unión con el sucesor de Pedro. A estas definiciones nunca puede faltar

⁵ In *L'ecclésiologie au XIX^e siècle (Unam Sanctam, 34)*. Paris 1960, p. 69.

el asenso de la Iglesia, por la acción del mismo Espíritu Santo, en virtud de la cual la grey toda de Cristo se mantiene y progresa en la unidad de la fe.»⁶

Ce texte ne contient pas seulement une explication du «ex sese», qu'il ramène, en somme, au fameux principe «Prima sedes a nemine iudicatur». Il explicite aussi un point très important qui se trouvait déjà dans la constitution de Vatican I, mais de façon moins nette, dans ces termes: «ea infallibilitate gaudere qua divinus Redemptor Ecclesiam suam... instructam esse voluit». Vatican I visait directement l'objet de l'infaillibilité du Souverain Pontife, qu'il ne précisait pas d'ailleurs autrement qu'en disant: c'est le même que celui de l'Église⁷. Il entendait bien par là que le pape exerce son magistère dans un acte personnel, non certes en tant que personne privée mais *quand* il revêt la personne publique de l'instance suprême en laquelle se personnalise et s'exprime l'Église elle-même. S'il est une doctrine commune à travers les siècles, c'est bien celle selon laquelle la foi et le jugement de l'Église universelle ne peuvent se tromper⁸. L'indéfectibilité (terme plus général, englobant d'autres éléments que la profession de la foi et, s'agissant de celle-ci, englobant toute sa vie doctrinale) et, s'il s'agit d'actes engageant de façon définitive la vérité de l'alliance, l'infaillibilité de ces actes, sont promises à l'Église comme peuple de Dieu devenu corps du Christ, existant sous le régime de la nouvelle et éternelle ou définitive alliance. C'est le Saint-Esprit, envoyé à la prière de Jésus, qui, habitant l'Église et scrutant les profondeurs de Dieu, en est le principe et le garant. Mais

⁶ LC n.° 25 § 3. Voici le texte latin: «Haec autem infallibilitas, qua Divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit, tantum patet quantum divinae Revelationis patet depositum, sancte custodiendum et fideliter exponendum. Qua quidem infallibilitate Romanus Pontifex, Collegii Episcoporum Caput, vi numeris sui gaudet, quando, ut supremus omnium christifidelium pastor et doctor, qui fratres suos in fide confirmat (cf. Lc 22, 32), doctrinam de fide vel moribus definitivo actu proclamat. Quare definitiones eius ex sese, et non ex consensu Ecclesiae, irreformabiles merito dicuntur, quippe quae sub assistentia Spiritus Sancti, ipsi in beato Petro promissa, prolatae sint, ideoque nulla indigeant aliorum approbatione, nec ullam ad aliud iudicium appellationem patiantur. Tunc enim Romanus Pontifex non ut persona privata sententiam profert, sed ut universalis Ecclesiae magister supremus, in quo charisma infallibilitatis ipsius Ecclesiae singulariter inest, doctrinam fidei catholicae exponit vel tuetur.»

⁷ Voir TH. GRANDERATH, *Constitutiones dogmaticae S. oec. Concilii Vaticani...* Freiburg 1892, pp. 190-210; U. BETTI, *La costituzione dommatica «Pastor aeternus» del Concilio Vaticano I.* Rome 1961, pp. 639-644.

⁸ Innombrables textes des théologiens et des canonistes. Citons seulement THOMAS D'AQUIN, *Quodlibet IX*, a. 16 et *Sum. theol.* 2^a 2^{ae}, q. 2, a. 6 ad 3, où Thomas entend le «Ego rogavi pro te» (Lc 22, 32) de l'Ecclesia universalis. C'était fréquent au moyen âge. Voir cependant q. 1, a. 10.

indéfectibilité et infaillibilité sont promises par le Seigneur à son Église et garanties par le Saint-Esprit selon les structures données par le Christ à son Église: Lc 22, 32 introduit, à cet égard, une précision dans la promesse de Jn 16, 12 s. Mais le pape ne fait qu'exercer, dans sa charge de pasteur et docteur suprême, «le charisme d'infaillibilité qui est celui de l'Église même», «l'infaillibilité promise à l'Église».⁹

2. *Vatican II a complété* Vatican I et, ainsi, a donné un nouvel équilibre à l'ecclésiologie catholique. Et ceci de trois manières:

a) D'abord en opérant dans un autre climat et une autre perspective. L'Église, à l'époque de Vatican I, vivait dans un climat obsidional. Elle se sentait mise en question par le mouvement des peuples et des esprits: le Syllabus datait de cinq ans, et plusieurs auraient voulu qu'il fût pris comme base des décrets conciliaires. La première partie du XIX^e siècle avait été dominée par la préoccupation de restaurer l'autorité (cf. supra, n. 3), et par une ecclésiologie de ligne bellarminienne, de formulation juridique; les débats se situaient dans le domaine du droit public ou constitutionnel de l'Église. A partir du début des années 40, les points de vue ultramontains avaient gagné de larges secteurs de l'opinion, Pie IX les favorisait de tout son pouvoir, et il est intervenu en sa faveur de diverses façons dans l'organisation du concile (règlement, composition des députations) et dans son déroulement.

Vatican II, par contre, a été porté par d'importantes redécouvertes, comme celle du laïcat, par un mouvement liturgique, biblique, patristique, par des travaux multiples dans le domaine de l'ecclésiologie (Corps mystique, épiscopat), par une préoccupation missionnaire et une volonté de rejoindre le monde, par un œcuménisme actif. Des centres de recherche non-romains y ont eu la parole. Au concile même s'est produite une sensationnelle rentrée de l'Orient dans le courant théologique. Enfin, l'accent s'était déplacé du juridique au pastoral, avec un souci d'affirmer moins des droits que des responsabilités et une volonté de service. Le vocabulaire ecclésiologique de Vatican II est beaucoup moins juridique que celui de Vatican I.¹⁰

⁹ Mgr. G. PHILIPS, principal rédacteur de la constitution *LG*, dit dans son commentaire: «un don que le Seigneur a octroyé à l'ensemble de l'Église» (*L'Église et son mystère au IIème concile du Vatican...*, t. I, p. 328: Desclée, 1967).

¹⁰ Avant la fin du concile, H. KÜNC résumait ainsi son inspiration ecclésiologique: «Constamment sont revenues les propositions suivantes: L'Église doit être considérée comme peuple de Dieu, comme communauté des croyants; c'est à partir de là que toute ecclésiologie doit être édiflée. Les laïcs ne sont pas seulement un appendice de l'Église, mais ils sont l'Église. Le ministère

b) Plusieurs des souhaits de la minorité de Vatican I ont été exaucés par la majorité de Vatican II. Nous avons fait plusieurs fois la constatation suivante: la Députation de la Foi de Vatican I a expliqué le sens des textes proposés d'une façon qui pût, dans une mesure, apaiser la minorité. Mais de telles explications n'ont pas été introduites dans le texte, lequel demeurait et demeure assez unilatéralement centré sur le pouvoir papal¹¹. C'est ce que notait naguère Mgr. Carton de Wiart, qui ajoutait: «dans l'état actuel des choses, il n'est pas inutile de recourir à la pensée des inopportunistes et aux remarques qu'elles [sic] ont provoquées au cours des débats, pour éviter le danger d'une doctrine unilaté-

n'est pas une domination sur l'Église, mais un service rendu à l'Église en tant que communauté dans la foi. Les évêques ont, en tant que collège de pasteurs — en union avec le ministère de Pierre — une tâche et un service dans la direction de l'ensemble de l'Église. Le ministère de Pierre, que Jean XXIII représente au concile avec toute l'humilité et l'amabilité du *servus servorum Dei*, n'est pas un pouvoir absolutiste sur l'Église, mais — en union avec le collège des pasteurs — un généreux service d'amour, d'affermissement dans la foi et de souci pastoral pour les frères dans l'Église. Ainsi, contre tout cléricanisme paternaliste, on a mis l'accent sur la fraternité de tous les chrétiens sous l'unique Seigneur; contre tout juridisme légaliste, on a insisté sur la communion profonde de foi et d'amour dans la liberté des enfants de Dieu; contre tout triomphalisme illusoire, on a souligné la faiblesse et la culpabilité de l'Église qui, comme peuple de Dieu, chemine dans la foi à la rencontre du royaume de Dieu. On a considéré à nouveau l'unité de l'Église avant tout comme une unité intérieure de foi et d'amour dans l'Esprit-Saint qui unifie et qui fait don à l'Église tout à la fois de la concorde et de la liberté. On a considéré à nouveau la catholicité de l'Église comme une catholicité dans la diversité des Églises et des opinions particulières, des rites, des langues et des peuples, des ministères et des dons spirituels. On a considéré à nouveau la sainteté de l'Église comme une sainteté qui, portée par des hommes pécheurs dans des vases fragiles, exige sans cesse un renouvellement conforme à l'Évangile. On a considéré à nouveau l'apostolicité de l'Église comme une apostolicité de la communauté tout entière et de ses ministères, en esprit d'imitation du Christ». (*Structures de l'Église*. Trad. fr. H.-M. ROCHAIS et J. EVRARD. DDB, 1963, pp. 14-15: ces lignes ne figurent pas dans la première éd. allemande, 1962.)

¹¹ Exemples (les deux premiers sont empruntés à G. DEJAIFFE, art. cité n. suiv., pp. 568 et 570): 1) D'Avanzo déclare être d'accord sur ce point que l'existence d'autres apôtres et de leurs successeurs pose une certaine limite à l'exercice du pouvoir suprême et plénier de Pierre et de ses successeurs (Mansi 52, 715 BC); mais cela n'est pas repris dans le texte. 2) Zinelli admet bien de même que les évêques, assemblés ou dispersés ont (collegialement) la plénitude du pouvoir (52, 1109 C); mais cela n'apparaît pas dans le texte. 3) Mgr. Landriot, infaillibiliste déclaré, demande, le 9 juin 1870, qu'on déclarât mieux que le pouvoir du pape n'est pas absolu, discrétionnaire et que l'Église n'est pas une pure monarchie mais qu'elle comporte, d'institution divine, le pouvoir des évêques (52, 566 et 1271 D). On lui répond qu'on est d'accord, mais on ne change pas le texte. 4) On n'a de même pas vraiment parlé de la coopération et du concours de l'Église avec le pape en son action de définition, alors que Gasser, dans sa décisive Relatio du 11 juillet 1870 avait déclaré ne pas l'exclure (52, 1213 C).

rale»¹². Il est vrai que les chapitres promulgués par Vatican I ne devaient par être les seuls et que le concile se proposait d'aborder la question de l'épiscopat, ce pour quoi il avait préparé un projet: la Députation de la Foi n'a pas manqué de le noter (Mansi, 52, 8 B). Mais le résultat a été la situation que l'on sait. Vatican II a, très consciemment, pallié au danger d'unilatéralisme. On pourrait reprendre les requêtes auxquelles nous avons fait référence (voir note 11) et montrer qu'elles ont reçu satisfaction au dernier concile.

c) Enfin, sur plusieurs points Vatican II a ouvert ou réouvert certains chapitres ou apporté des précisions, voire de formelles corrections, donnant ainsi une autre image des structures ecclésiastiques. Citons brièvement: le droit des patriarches, où Pie IX et Vatican I ne voyaient qu'une concession du Saint-Siège¹³. Vatican II a quitté cette position millénaire, se rattachant plus ici au premier millénaire qu'au second¹⁴. — Selon Vatican II, revenant sur la position prise par Pie XII et même Jean XXIII, les évêques tiennent leurs pouvoirs épiscopaux de leur consécration sacramentelle reçue dans la communion avec le chef et les membres du collège épiscopal¹⁵. — Conception non autarchique, mais fonctionnelle, des ministères: non que les pouvoirs hiérarchiques viennent d'en bas, par une espèce de dévolution, mais en ce sens que les ministères sont vus en union avec toute la communauté qu'ils concernent. Le cardinal Suenens est autorisé à dire que Vatican II a fondé un exercice de la coresponsabilité à tous les échelons. — Vatican II a réouvert tout grand le chapitre, qui n'avait jamais été totalement clos, mais qui n'était plus très rempli, de ce qu'on peut appeler la vie conciliaire de l'Église: serait-ce sous la forme rela-

¹² Compte rendu de C. BUTLER, in *Ephem. Theol. Lovan.* 9 (1932), p. 728. L'unilatéralisme de la constitution «*Pastor aeternus*» a été plusieurs fois dénoncé à Vatican I lui-même: G. DEJAIFVE, *Le premier des évêques*, in *Nouv. Rev. Théol.* 82 (1960) pp. 561-579 (pp. 563 s.).

¹³ PIE IX, bulle *Reversurus* du 12 juillet 1867; au concile, Zinelli (MANSI 52, 1104) et même le patriarche de Mossoul (cf. U. BETTI, *op. cit.*, p. 204). Cela a été la doctrine romaine durant le second millénaire: W. DE VRIES, *Die Entstehung der Patriarchate des Ostens und ihr Verhältnis zur päpstlichen Vollgewalt. Ein Beitrag zur Frage nach dem Verhältnis von Episkopat und Primat*, in *Scholastik* 37 (1962) pp. 341-369.

¹⁴ Voir LG n.° 23, § 4; UR n. 14 et surtout le décret OE du 21 nov. 1964, nn. 7-11, et le commentaire de ce décret par Mgr. Neophytos Edelby, dans la collection *Unam Sanctam*.

¹⁵ Voir les précisions de la *Nota explicativa praevia* à l'«*expensio modorum*» du ch. III de LG, n.° 2, qui se termine ainsi: «*Documenta recentiorum Summorum Pontificum circa iurisdictionem Episcoporum interpretanda sunt de hac necessaria determinatione potestatum*»; on revenait à la conception des grands docteurs médiévaux, S. Thomas en particulier.

tivement neuve des Conférences épiscopales, avec leurs assemblées par nations ou par espaces culturels.

3. Cet article de la vie synodale appartient au domaine des germes que Vatican II a posés et qui révéleront avec le temps leurs implications et leurs fruits. A ce même domaine appartiennent aussi d'autres valeurs ecclésiologiques de grand prix: un début sérieux de théologie des Églises particulières¹⁶: liée à cela, la reconnaissance d'un certain pluralisme, non seulement de rites au sens étroit du mot, mais de discipline, d'organisation ecclésiastique, de théologie. L'uniformité du modèle romain est dépassée; une certaine décentralisation et une internationalisation de la Curie sont entreprises. L'idée d'Église comme communion est plus réellement qu'elle n'est formellement exprimée, bien qu'elle le soit (ainsi dans le n.° 2 de la fameuse *Nota praevia*). Le concile a parlé de la collégialité principalement en son sens strict, juridique autant que dogmatique. Les opposants ont récusé certains témoignages invoqués alors, en disant qu'ils parlaient de la *communio*, non de la collégialité au sens strict. Mais on ne peut isoler celle-ci de celle-là. Il existe un principe général de collégialité, par lequel la collégialité juridique se fonde ontologiquement dans la nature profonde de l'Église comme communion¹⁷. Il y a certainement là une ligne de vie pour l'ecclésiologie de l'avenir.

Nous pourrions évidemment évoquer encore d'autres thèmes prometteurs: par exemple l'idée d'un ordre ou d'une hiérarchie dans les vérités de la doctrine catholique¹⁸. On ne peut pas tout dire.

* * *

Le texte du chap. III de *Lumen gentium* a été rédigé de manière à laisser le champ libre à des interprétations théologiques différentes au niveau de l'interprétation ou de la construction systématique. Sauf sur un article très important où il dirime un débat théologique encore ouvert: la sacramentalité de la consécration épiscopale qui, à vrai dire, était déjà tenue par la grande

¹⁶ Cf. LG nn. 13, 23 et 26; ChrD n. 11; AdG chap. III. Exposés riches et suggestifs au Congrès de théologie de Rome de sept. 1966 (Acta, pp. 723 s.), par E. LANNE, dans la Commission mixte Église cath. rom.—COE (cf. *Istina* 14 (1969) pp. 46-66 et 171-190), enfin par H. LEGRAND, dans le Commentaire de *Christus Dominus* publié par *Unam Sanctam*, t. 74 (Paris 1969).

¹⁷ On peut voir à ce sujet l'article de J. RATZINGER dans le premier cahier de *Concilium*, 1965.

¹⁸ UR n.° 11. Voir H. MÜHLEN, *Die Lehre Vaticanum II über die Hierarchia veritatum*, in *Theol. u. Glaube* 57 (1966) pp. 303-335.

majorité des théologiens¹⁹. Sur la question qui nous intéresse ici, à savoir celle des rapports entre collégialité et primauté, plusieurs positions demeurent possibles après *LG* et sont en fait présentement tenues dans l'Église catholique romaine. Trois positions mais qui, à notre avis, se ramènent à deux.²⁰

Il s'agit du sujet qui porte la charge du pouvoir pastoral suprême, incluant magistère et juridiction²¹. Vatican I orientait l'esprit vers l'idée de deux sujets inadéquatement distincts, à savoir le pape exerçant personnellement la charge de chef du collège et de l'Église, et le collège épiscopal incluant son chef: d'où l'expression «inadéquatement distincts», car le collège ne peut être séparé de son chef (un point que *LG* affirme plus d'une fois). Mais le chef ne peut davantage être séparé du collège dont il est le chef. On peut même tenir, en s'appuyant sur Vatican I et sur l'enseignement des papes qui l'ont suivi, que le pape est chef de l'Église par le moyen de sa qualité de chef du collège²². Cela met évidemment une certaine réciprocité entre primauté et collège: D'Avanzo, au nom de la Députation de la Foi à Vatican I, parlait même de limites posées ainsi au pouvoir papal (cf. *supra*, n. 11). Mais ici intervient le souci qui a dominé Vatican I et encore Vatican II:

¹⁹ Nr. 21. La place de ce n.° est à noter: la consécration apparaît ainsi comme le sacrement de la succession apostolique et le principe d'incorporation au collège ou ordre des évêques (étant complétée par la «communion hiérarchique»). Le texte laisse le champ libre à diverses façons de concevoir la réalité, au plan des systématisations théologiques: l'épiscopat confère-t-il un nouveau «caractère» ou est-il seulement une ampliation de celui du presbytérat. L'une ou l'autre thèse reste possible.

²⁰ Nous avons donné la documentation essentielle, détaillé les positions et leur critique, dans *Sinodo, primato e collegialità episcopale*, in *La Collegialità episcopale per il futuro della Chiesa*, a cura di V. FAGIOLIO e G. CONCETTI. Firenze 1969, pp. 44-61.

²¹ Encore un point qui n'est pas dirimé. Vatican II emploie fréquemment le schéma des trois offices du Christ, mais comme un schéma descriptif qui n'entraîne pas une théorie sur la distinction des «pouvoirs» en deux: ordre et juridiction. Nous pensons qu'on peut dépasser cette problématique, dans le sens de M. J. Scheeben par exemple. En toute hypothèse, au plan «pouvoirs», Vatican II a pensé dans les termes de l'unité de la charge pastorale englobant les trois offices (*munera*). Il invite ainsi à remonter au-delà de la séparation de l'ordre et de la juridiction, qu'ont entraînée, en Occident, la multiplication des ordinations absolues et le développement de la science canonique après Gratien.

²² C'est ce que tient T. I. JIMÉNEZ URRESTI, *El binomio «Primado-Episcopado»*. DDB, 1962; *La Colegialidad episcopal en el magisterio pontificio desde el Vaticano I al Vaticano II*, Ed. J. López Ortiz, J. Blázquez, in *El Colegio Episcopal*, Madrid 1964, pp. 411-521; *L'autorité du Pontife romain sur le collège épiscopal, et par son intermédiaire, sur l'Église universelle*, in *La Collégialité épiscopale. Histoire et théologie*. Ed. Par Y. CONGAR (*Unam Sanctam*, 52). Paris 1965, pp. 223-287. Les différentes études de G. DEJAIFVE (par ex. celle citée *supra*, n. 12) vont dans le même sens.

ne pas limiter, au plan juridique, le pouvoir suprême du pape; reconnaître qu'il a reçu ce pouvoir indépendamment du collège, comme Pierre a entendu seul le Seigneur lui dire, avant les autres apôtres: «Tu es Pierre... Je te donnerai les clefs du royaume des cieux...; J'ai prié pour toi... Confirme tes frères; Pais mes brebis, pais mes agneaux...»

L'idée de deux sujets inadéquatement distincts du pouvoir plénier et suprême affleurerait dans les déclarations de Zinelli et de Kleutgen à Vatican I.²³ Elle est devenue commune chez les théologiens catholiques après le concile. On peut cependant se demander 1.^o) si elle dirime vraiment la question, car on la voit invoquée par des théologiens qui tiennent des positions différentes: implicitement par Bolgeni, expressément par le P. W. Bertrams ou le P. R. Gagnebet (et le cardinal Journet), dont les thèses ne concordent pas; 2.^o) si le concept résiste à la critique. En effet, le pouvoir plénier et suprême ne peut être qu'un: sans quoi il ne serait pas suprême. Il doit donc être *le même* dans le pape et dans le collège. Dès lors il semble qu'il ne puisse être que, soit le pouvoir *du collège* — nous allons y revenir —, soit le pouvoir *du pape* communiqué au reste des évêques, participé par eux, et l'on tombe dans une thèse de monarchie. Incontestablement, cette dernière thèse a l'avantage d'introduire une unité vigoureuse et simple dans ce chapitre de droit constitutionnel ecclésiastique. Mais nous pensons, pour notre part, que ni le Nouveau Testament s'il s'agit de Pierre, ni l'histoire ancienne de l'Église s'il s'agit du pape, ne favorisent une thèse de monarchie pétrinienne ou papale.

L'idée que l'unique pouvoir plénier et suprême est toujours collégial est soutenue aujourd'hui par plusieurs théologiens, en particulier par K. Rahner²⁴. W. Bertrams et d'autres l'ont critiquée en disant: dans ces conditions le pape n'exerce pas un pouvoir de chef personnellement reçu indépendamment du collège, mais le pouvoir *du collège*. On le rend dès lors dépendant de l'épiscopat, ce qui va contre l'esprit et peut-être même la lettre de Vatican I.

²³ Voir MANSI 52, 1109 A-1110 A; 53, 321 BC.

²⁴ K. RAHNER, *Episkopat und Primat*. Freiburg 1961, pp. 36-93; *Lexikon f. Theol. u. Kirche: das zweite Vatikan. Konzil*, t. I, col. 228; article dans *Euntes docete*, XX (1967, Miscellanea Pietro Parente) pp. 41-57; O. SEMMELROTH, *Die Lehre von der kollegialen Hirten Gewalt über die Gesamtkirche unter Berücksichtigung der angefügten Erklärungen*, in *Scholastik* 40 (1965) pp. 161-179 (pp. 175-177); G. DEJAIFVE, *La colegialidad episcopal en la tradición latina*, in *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia*. Ed. G. Baraúna, Barcelona 1966, volumen II, pp. 853-870. Et encore Mgr. P. RUSCH (*Zeitsch. f. Kath. Theol.* 86 (1964) pp. 284, n. 6); Ed. SCHILLEBEECKX, *L'Église du Christ et l'Homme d'aujourd'hui selon Vatican II*. Le Puy-Lyon 1965, pp. 99-100; Mgr. CHR. BUTLER, *The Theology of Vatican II*. London 1967, pp. 102 s.

Cette objection es séricuse, mais il ne nous semble pas qu'elle soit décisive. Tous les catholiques romains admettent que le pape est chef du collège (et chef de l'Église) et donc que le collège est structuré: il n'est pas un «*coetus aequalium*»; le pape est plus qu'un «*primus inter pares*». Cela signifie que le collège est structuré et donc que le pouvoir du collègue, s'il est l'unique pouvoir plénier et suprême, est structuré de manière à ce que Pierre et ses successeurs y tiennent la place de chef, *caput* ou «*coryphée*». Pourquoi ce pouvoir collégial structuré n'aurait-il pas été donné d'abord personnellement à Pierre pour le désigner comme chef, ce que les textes du Nouveau Testament semblent bien impliquer, puis donné collectivement aux Douze, Pierre compris? Si quelque chose ressort du Nouveau Testament et des témoignages anciens, c'est bien que Pierre personnifie ou personnalise le corps apostolique, et même l'Église. Cela ressortit à sa positions de «*chef*».

Nous pensons, pour notre part, que la théologie critique de demain devra s'attacher, munie d'une sérieuse information historique, à mieux préciser ce que comporte exactement le mot *caput* quand on dit que Pierre a été chef du collège apostolique et que son successeur est le chef, *caput*, tant du collège épiscopal que de l'Église. A Rome même, depuis la fin du IV^e siècle, on tend à donner à *caput* le sens de *fons*, source. Mieux: depuis le XII^e siècle, l'idée de *vicarius Christi* a supplanté celle de *vicarius Petri* et a pris un sens qui n'était pas complètement absent, mais qui n'était pas dominant dans le premier millénaire: un sens, non plus représentatif-sacramentel, mais juridique, celui d'un «*locum tenens*» ayant reçu de l'autorité principale, désormais absente, les pouvoirs de celle-ci ou une part de ses pouvoirs. Cette idée de *vicarius Christi* interfère avec celles de collègue structuré et de *caput collegii*. Il est possible qu'elle serve à répondre à la difficulté qui existe, au point de vue du Nouveau Testament, à appliquer le terme de *caput* aux rapports d'une Église avec d'autres Églises, car, dans le Nouveau Testament, ce qualificatif est réservé au Christ, comme S. B. Maximos IV l'a rappelé au concile. Mais les témoignages anciens abondent qui appliquent ce titre à l'Église romaine et à son évêque. D'où cela vient-il? On dira dès lors que le pape est *caput* comme *vicarius Capitis*. Cependant, on peut penser aussi que cette idée met un certain trouble dans la théologie du collège. En effet, elle tend à substituer, au rapport

Pierre		Christ
_____	, un rapport	_____
autres apôtres	*	autres apôtres

Elle tend à attribuer au pape un pouvoir qualitativement différent, non pas seulement comme *caput à l'intérieur* d'un unique pouvoir collégial, mais comme *caput-fons ou princeps, au dessus* du reste du collège.

Mais nul n'a dit en quoi exactement consiste la qualité de *caput collegii*. Parler du droit de rassembler le collège et de le présider est très insuffisant, car un «*primus inter pares*» fait cela. Parler de personnalisation du collège et de pouvoir d'exercer de façon personnelle le pouvoir du collège est déjà plus. Un catholique-romain ne peut d'ailleurs manquer d'admettre cela, et K. Rahner l'admet expressément. Nous aussi. Est-ce tout? La question reste ouverte comme investigation à faire.

Cette position qu'on pourrait dire de collégialité conséquente, n'est qu'une possibilité. Elle n'est pas tenue par la majorité des théologiens. C'est peut-être une porte ouverte.

Bien d'autres questions aujourd'hui posées sont autant de portes ouvertes. Citons seulement celle des Églises particulières, dont nous avons déjà dit un mot (cf. note 16). Parce qu'il a quitté un point de vue à dominante juridique pour une considération à dominante mystérique ou sacramentelle, le concile de Vatican II a reconnu, dans les Églises particulières, la présence du mystère ecclésial en sa plénitude: «le diocèse, lié à son pasteur, et par lui rassemblé dans le Saint-Esprit grâce à l'Évangile et à l'Eucharistie, constitue une Église particulière en laquelle est vraiment présente et agissante l'Église du Christ, une, sainte, catholique et apostolique.»²⁵ Bref, le concile n'est pas loin d'avoir assumé, quant à son positif, l'«*ecclésiologie eucharistique*» du Père N. Afanasiëff, de J. Meyendorff et de P. Evdokimov. Nous disons «*son positif*» et «*presque*» afin de prendre nos distances. En effet, cette ecclésiologie, critiquée déjà, même par des théologiens orthodoxes, doit être examinée attentivement en elle-même et quant à sa capacité de rendre compte de tous les éléments d'une ecclésiologie réelle. L'Église universelle comme telle n'a-t-elle aucune signification propre? Le rapport du Christ avec elle comporte-t-il quelque chose d'original? Le Chef du corps total n'est-il pas représenté comme tel? N'a-t-il prévu aucune charge propre de l'unité de tous comme telle? Comment une ecclésiologie de l'Église particulière s'articule-t-elle avec la primauté romaine? Autant de questions qui demandent élaboration.

En réfléchissant aux problèmes que doit aborder le Synode extraordinaire d'octobre 1969, nous avons reconnu que cette question des Églises particulières est une de celles qui en occupent le cœur, surtout si on la pousse jusqu'à ses conséquences concrètes:

²⁵ ChrD n. 11; comp. LG nn. 23 et 26.

on rencontre alors tous les problèmes du pluralisme. Il y a encore bien d'autres problèmes sous le thème que doit traiter le Synode: rapports entre la primauté et les conférences épiscopales. L'accueil fait à l'encyclique *Humanae vitae* a rendu sensible le fait qu'il existe même un certain problème de «réception». Mais qui peut, aujourd'hui, traiter valablement une telle question? Qui peut conclure vraiment sur les problèmes du pluralisme? A mesure que, personnellement, nous prenions conscience des enjeux les plus profonds du Synode, il nous est apparu que les problèmes qu'ils soulèvent ont encore besoin d'une élaboration aux plans de l'histoire, de la théologie et du droit canonique. Il faudra des années et peut-être des décennies pour les tirer au clair. Ceci d'autant plus que, chez nous du moins, ces disciplines ont été étudiées de façon prédominante sous l'angle de la papauté. Il faut les cultiver désormais davantage du point de vue de peuple de Dieu et, éventuellement, de l'épiscopat et des Églises locales. Déjà de très intéressantes recherches ont commencé de le faire²⁶.

* * *

Nous croyons à l'efficacité de tels travaux. Nous croyons à l'histoire et à la théologie. Nous sommes également convaincu que la pratique et la vie inspirent et orientent la théorie. Souvent elles la précèdent. Au concile même, qui se voulait pastoral, les faits ont souvent inspiré ou introduit les textes²⁷. Aujourd'hui surtout, où toutes les structures historiques sont en mutation, c'est la vie qui fera sortir aux germes des idées leurs fruits les plus décisifs. Le régime concret et le style des relations entre la papauté et les épiscopats locaux se préciseront par la pratique.

Déjà plus d'une initiative a été prise. Paul VI poursuit, par touches successives, si discrètes parfois qu'elles semblent légères, la réforme et l'internationalisation de la Curie. La somme de ce qui a été fait déjà est assez considérable²⁸. Le pape applique le programme tracé par le concile. La création du Synode des évêques (motu proprio *Apostolica sollicitudo* du 15 septembre 1965) est, avec l'extension du système déjà connu des Conférences épis-

²⁶ Citons en particulier celles de l'Istituto per le Scienze religiose di Bologna, avec les travaux de G. ALBERICO (*Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo*, Herder, 1964) et de L. MORTARI (*Consacrazione episcopale e Collegialità. La testimonianza della Chiesa antica*, Firenze 1969).

²⁷ Voir notre *Le Concile au jour le jour. Quatrième session*, Paris 1966, pp. 142 s.

²⁸ Voir R. LAURENTIN, *Enjeu du deuxième Synode et contestation dans l'Église*, Paris 1969, pp. 167-178.

copales, la création la plus substantielle d'une structure nouvelle dans l'esprit du concile et dans la perspective de la collégialité²⁹. Mais il existe d'autres signes d'une recherche de «subsidiarité» et de coopération entre le centre romain et les Églises répandues dans le monde³⁰.

On retrouve, dans le statut ecclésiologique et canonique du Synode, la dualité primauté-collégialité, en même temps qu'un aspect intéressant de leurs rapports. Le Synode est une création de la primauté papale; son but est d'aider le pape et de le compléter (au plan du conseil, éventuellement de la décision si le pape le détermine ainsi) dans l'exercice de sa charge primatiale. À cet égard, la création du Synode souligne une sorte d'autonomie du pouvoir papal répondant à sa responsabilité propre à l'égard de l'Église universelle. La thèse d'un unique pouvoir suprême collégial peut intégrer cet aspect, à la faveur de la place «capitale» que détient le pape dans un collège structuré, mais il faut avouer que les textes pontificaux ne vont guère dans ce sens. Cependant, aucun catholique-romain ne conteste le principe de la primauté pétrinienne et papale. Il reste que cette primauté cherche, dans son exercice même de primauté, l'aide, l'appui, la coopération immédiate et effective de la collégialité, elle-même organisée selon le système des Conférences épiscopales. Cela établit une réelle *réciprocité* entre le pape et l'épiscopat mondial. Cela ne *soumet* pas le pape à cet épiscopat: le pape demeure maître, soit de sa décision, soit de faire décider par le Synode. Il reste que le pape s'est adjoint une représentation de l'épiscopat mondial, au plan de conseil et, s'il le veut, de la décision, pour exercer sa charge primatiale: en ce sens, il y a *réciprocité*, c'est-à-dire action du corps vers la tête et pas seulement de la tête vers le corps, pour nous exprimer dans ces catégories classiques, mais ambiguës et discutables, de «tête-corps».

Le cas est intéressant. Il illustre bien ce que nous avons noté

²⁹ Sur le Synode des évêques, les demandes faites en ce sens avant le concile déjà, ce qu'on a dit à ce sujet durant les débats conciliaires, ce qu'en dit *ChrD*, enfin le statut ecclésiologique effectif du Synode, voir R. ROUQUETTE, *Une nouvelle Chrétienté, Le premier Synode épiscopal (Unam Sanctam, 71)*. Paris 1968; V. FAGIOLLO, *Il Synodus episcoporum: origine, natura, struttura, compiti*, et A. ANTON, *Sinodo e collegialità extraconciliare dei vescovi*, in *La Collegialità* (supra, n. 20), respectivement pp. 3-43 et 62-78. Également J. NEUMANN, *Die Bischofssynode*, in *Theol. Quartalsch.* 147 (1967) pp. 1-27.—Texte du motu proprio *Apostolica sollicitudo: Acta Apost. Sedis* 57 (1965) pp. 775-780.

³⁰ Ainsi la création, auprès de la Congrégation pour la doctrine de la Foi, d'une Commission théologique internationale de 30 membres. Ou encore la réunion annuelle, avec cette Congrégation, de représentants des diverses Commissions doctrinales nationales: dans le respect de la liberté de celles-ci et dans une intention de non-centralisation excessive.

plusieurs fois: une réciprocité entre le pape et l'épiscopat ou l'Église, et donc une certaine dépendance du pape par rapport à eux, est impossible si l'on reste au plan purement juridique. Car le premier Siège juge les autres et n'est jugé par personne. Mais il en va autrement au plan de la communion. Si l'on développait une ecclésiologie et même un Droit de la communion, on pourrait ouvrir des perspectives nouvelles et intéressantes.

Le motu proprio *Apostolica sollicitudo* présente expressément le Synode comme une institution réformable et perfectible. Nous sommes dans le domaine de l'histoire. Or l'histoire est, par définition, l'à-venir, l'arrivée à l'existence de ce qui n'a pas encore été. L'Église y apprend sans cesse, également sur elle-même. «L'autorité s'instruit à ses propres décisions, comme une graine intelligente s'instruirait à se regarder pousser, ne sachant qu'imparfaitement ce qu'elle porte en elle-même. Aussi y a-t-il proprement, même au regard de l'autorité qui est la tête, mais qui n'est pas tout le corps, un développement, une instruction dogmatique de l'Église.»³¹

Ajoutons que l'histoire du concile et de ce qui l'a suivi montre que, dans cette instruction de l'Église, ne jouent pas seulement les recherches historiques ou théologiques, ou encore les requêtes du temps. Dans le climat d'ouverture et de dialogue œcuméniques, l'apport des autres chrétiens, qui ne sont pas en pleine communion avec nous, s'est avéré substantiel. Il le sera encore dans l'avenir.

Le Saulchoir, 4 octobre 1969.

FR. YVES M.-J. CONGAR

ADDENDUM: Le Synode épiscopal d'octobre 1969: 1.°) a manifesté que l'idée de collégialité est désormais admise par tous. — 2.°) a renouvelé et manifesté l'«*affectus collegialis*» de ses 140 participants, dans une *expérience concrète* de vie synodale. Or, en ce domaine, l'expérience d'une assemblée fraternelle est plus décisive que toute théorie, comme on l'a vu au concile (cf. notre étude *Konzil als Versammlung und grundsätzliche Konziliarität der Kirche*, in *Gott in Welt, Festgabe für Karl Rahner*, t. II, pp. 135-165). Le fait que le pape ait personnellement assisté aux assemblées générales du Synode a joué un rôle important dans cette expérience de communion. — 3.°) a abouti à un «*effectus collegialis*» en mûrissant des procédures concrètes d'exercice de la collégialité

³¹ A. D. SERTILLANCES, *Le miracle de l'Église*. Paris 1933, pp. 104-105.

ou de la coresponsabilité des évêques dans la pastoration de l'Église universelle. Le pape lui-même s'est déclaré d'accord sur a) le renforcement d'un Secrétariat permanent du Synode, indépendant des Congrégations romaines et comprenant de (30 à 50) évêques des Églises du monde entier. b) la réunion régulière d'un Synode: tous les deux ans. c) que les Conférences épiscopales coopèrent à en déterminer le programme. d) qu'on développe la vie des Églises locales et l'exercice de la «subsidiarité». e) Enfin, une intensification des relations entre Conférences épiscopales, à l'échelle de grandes aires culturelles ou même de continents, a été mise en route.

Au concile déjà, les faits ont souvent précédé les textes, ou ont alterné avec eux dans un processus concret de maturation des idées. Il nous a toujours été évident que la collégialité (basée sur la communion) était une idée riche, large, qui deviendrait ce qu'on la ferait concrètement. Les faits aideront à l'élaboration des idées, qui cependant appellent encore leurs élaborations propres au niveau de l'histoire et de la théologie.

M. J. YVES DE CONGAR