

Le dogme de la juridiction universelle de l'évêque de Rome et la conciliarité inaliénable de l'Église

HERVÉ LEGRAND*

Aux yeux des orthodoxes, la définition de la juridiction universelle de l'évêque de Rome comme dogme à Vatican I justifie notre séparation car un tel dogme est incompatible avec la conciliarité inaliénable de l'Église. L'inafaillibilité attribuée au pape, dans le moment même où il définit une vérité de foi *ex cathedra*, constitue un obstacle similaire à la reprise de la pleine communion. Traiter ces deux questions ensemble nuirait à la clarté de notre propos. On choisit donc de traiter ici exclusivement de la juridiction universelle, au demeurant une question plus difficile que l'inafaillibilité. Pour cela on commencera par préciser le vocabulaire de la synodalité/conciliarité et par établir comment cette réalité appartient à l'essence même de l'Église en tant que communion.

I. Les mots de la tradition exprimant la synodalité/conciliarité foncière de l'Église

En Occident, dans leur usage savant, les mots "synode" et "concile" ont le même sens, la seule différence entre eux étant que le premier provient du grec et le second du latin. C'est seulement en français contemporain que ces deux termes se sont spécialisés. Concile y désigne un synode de plus grande autorité. On parlera ainsi d'un concile œcuménique, ou du concile local de Moscou-, tandis qu'une assemblée de moindre autorité ou de nature permanente sera appelée synode, ainsi le Saint Synode de l'Église de Grèce ou encore le synode diocésain.

* Hervé Legrand, professeur émérite à la Faculté de Théologie et des Sciences Religieuses de l'Institut Catholique de Paris.

Toutefois, cette spécialisation du vocabulaire en français moderne n'est pas conforme au langage théologique officiel, comme le prouve la première phrase de la Constitution dogmatique sur l'Église de Vatican II: "*Haec sacrosancta Synodus, in Spiritu Sancto congregata*: ce très saint synode rassemblé dans l'Esprit Saint". On notera, dès cette phrase initiale, la relation que Vatican II établit entre la vie synodale, ou conciliaire, et le Saint Esprit.

L'histoire de nos deux termes est fort instructive. Un *sunodos* est un compagnon de voyage; c'est aussi le fait de faire route ensemble, de se réunir, de constituer une assemblée; par extension le mot signifie tout simplement l'Église¹. Un *concilium* est une assemblée qui résulte d'une convocation (*concalere*), ce qui rejoint l'étymologie même du mot Église, qui vient du grec *ekklèsia* (de *ek-kaleo*), qui signifie également convocation, l'Église étant la Convocation de Dieu. Un colloque international demande des conventions de langage claires. Dans notre exposé le terme synodalité désignera donc ce qui est générique et conciliarité ce qui se rapporte spécifiquement à la communion entre les Églises.

On ne force donc pas le sens de ces constats en concluant que la structure synodale ou conciliaire de l'Église appartient à son essence. Une Église sans assemblées, sans conciles, sans synodes², sans conseils, serait une anomalie. Remarquons, s'il en était besoin, que, tant pour l'Église catholique que pour l'Église orthodoxe, l'autorité suprême réside dans les conciles œcuméniques, c'est-à-dire dans l'assemblée qui réunit tous les chefs des Églises locales, l'évêque de Rome inclus: dans la tradition, sans réception de la part de ce dernier un concile n'était pas reçu comme véritablement œcuménique.

II. La synodalité: une dimension inaliénable de l'essence complexe de l'Église

L'ensemble des éléments constitutifs de l'Église, que l'on va énumérer sommairement, montre qu'elle est synodale en son essence.

1. Voir G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford, 1968, pp. 1334-1335.

2. Dans l'Antiquité, les synodes régionaux se tenaient deux fois l'an.

2.1. Le Christ a promis sa fidélité à son Église en sa forme synodale

Dans la tradition relative à la vie synodale, la citation scripturaire à laquelle on se réfère le plus fréquemment est le texte de Mt 18, 20 «Là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je serai au milieu d'eux». La confiance en cette promesse soutient la vie synodale des origines jusqu'à nos jours, avec la référence tout aussi fréquente à Pr 19, 19 sur laquelle on reviendra.

2.2. La synodalité exprime l'essence de l'Église en sa vérité de peuple de Dieu le Père, de Corps du Christ et de Temple du Saint-Esprit

Vatican II, par la reprise d'une expression de s. Cyprien, affirme que le peuple de Dieu «est uni de l'unité du Père, du Fils et du Saint-Esprit»³. Puisque que l'Église est peuple de Dieu, une réalité englobant la hiérarchie selon Vatican II, elle a évidemment vocation à dire «nous» et à se comporter comme un «nous», bien au delà du «nous» dont elle use constamment dans sa prière. Si elle est le corps du Christ aux membres divers, si elle est le temple du Saint-Esprit, dont l'ensemble des dons ne se trouve que dans l'ensemble de l'Église, elle ne peut pas ne pas avoir une vie synodale dans laquelle s'articulent la parole et la responsabilité de tous et de quelques-uns. Selon la même nature des choses, il est requis que les Églises locales et régionales soient des sujets de droit et d'initiative au sein de l'Église entière (conciliarité).

2.3. Dans le registre pneumatologique de la vie de l'Église, la synodalité exprime et permet la responsabilité de tous et l'inclusion entre les ministres et l'Église

La compréhension pneumatologique des synodes est originaire. Pour saint Irénée de Lyon, «là où est l'assemblée, là est aussi l'Esprit de Dieu; et là où est l'Esprit de Dieu, là est l'Église et toute grâce. Et l'Esprit est Vérité»⁴. De même Hippolyte de Rome valorise l'assemblée chrétienne comme le lieu «où fleurit l'Esprit»⁵. Jusqu'à nos jours, comme en témoigne la phrase initiale de *Lumen Gentium*, tout concile se conçoit comme «réuni dans le Saint-Esprit», phrase classique et quasi-protocolaire, comme le note Y. Congar⁶. Liturgiquement aus-

3. *Commentaire sur le notre Père* 4, CSEL (Hartel) III A, cité par *Lumen Gentium* ch. 1, n. 4.

4. *Adversus haereses* III, 24, 1 (SC 211, pp. 474-475).

5. *Tradition Apostolique* 35 (SC 11 bis, pp. 118-119).

6. Cf. Y. Congar, «Remarques sur le concile comme assemblée et sur la conciliarité foncière de l'Église», in *Le concile au jour le jour. Deuxième session*, Paris, Éditions du Cerf, 1964, p. 24.

si tout concile, tout synode commence par une eucharistie où l'on invoque spécialement l'Esprit-Saint ainsi que par les prières *Adsumus* et le *Veni Creator Spiritus*.

Plus spécifiquement encore, cette dimension pneumatologique demande à chacun d'exercer, dans toute assemblée chrétienne, les responsabilités qui sont les siennes au bénéfice de tous: «A *chacun* et donné une manifestation particulière de l'Esprit pour l'utilité commune» (I Co 12,7). Saint Pierre n'enseigne pas autre chose que saint Paul: «*Chacun* selon la grâce reçue, mettez-vous au service les-uns des autres, comme de bons administrateurs de la grâce multiforme de Dieu» (1 Pt 4, 10).

Il en résulte un axiome fondamental: les différents ministres et les évêques ne peuvent pas s'autonomiser par rapport au reste de l'Église. La position originale, qui est la leur, est d'être face à leur Église (et donc aussi face à leur synode), position fondée dans leur ordination où se dévoile l'impossibilité pour toute Église locale à se donner son évêque, même si elle peut l'élire. Ce vis-à-vis n'empêche pas leur inclusion dans l'Église qu'ils président, comme le soulignent les formules très connues de saint Cyprien: «L'évêque est dans l'Église et l'Église dans l'évêque»⁷ ou celle de saint Augustin, reprise par *Lumen Gentium* 32: «Ce que je suis pour vous me terrifie, mais ce que je suis avec vous me console : car pour vous je suis évêque, avec vous je suis chrétien. Le premier titre est celui d'une charge, le second, d'une grâce. Le premier désigne le péril, le second le salut»⁸. De cette inclusion mutuelle on trouve une illustration dans la manière dont saint Cyprien prend ses décisions. Il comprend son rôle d'évêque comme demandant de lui

«d'étudier en commun ce que demande le gouvernement de l'Église, et après l'avoir examiné tous ensemble, d'en décider avec justesse» et il ajoute: «je me suis fait une règle dès le début de mon épiscopat, de ne rien décider sans votre conseil (à vous les presbytres) et sans le suffrage du peuple, selon mon opinion personnelle»⁹.

En une circonstance qui regarde de près le gouvernement de l'Église, puisqu'il s'agit du statut du clergé, s. Cyprien veut ainsi agir synodalement:

7. *Lettre* 66, 8, CSEL III, 2, 733.

8. *Sermon* 340, 1, PL 38, 1483.

9. *Lettre* 14, I, 2 et IV (collection Budé), Paris, 1925, pp. 40 et 42.

«Sur ce point je ne crois pas devoir donner mon avis tout seul: beaucoup de membres du clergé sont encore absents [...] et d'autre part je dois connaître de ces cas particuliers et en étudier soigneusement la solution, non seulement avec mes collègues, mais avec le peuple tout entier. Il faut en effet tout bien peser et mesurer, avant de donner à une affaire un règlement qui, pour l'avenir, constituera, un précédent relativement aux ministres dans l'Église»¹⁰

2.4. *L'espace synodal se révèle le plus adéquat pour que, dans la fraternité qu'est l'Église, on arrive à un consensus dans la foi et l'agir (pour autant que ce dernier soit requis).*

L'Église se perçoit dans ses synodes comme une fraternité. Avec Mt 18, 20, le texte biblique le plus commenté pour exprimer leur auto-compréhension est Pr 18, 19: «un frère appuyé sur son frère est une citadelle imprenable». Dans la ligne pneumatologique que l'on a esquissée plus haut, les synodes et les conciles sont crédités d'être des lieux de débat permettant d'arriver au consensus entre chrétiens et entre Églises. Il vaut la peine de citer sur ce point s. Thomas d'Aquin qui s'élève contre les chrétiens qui, pour trouver réponse à leurs questions, ouvrent leur Bible au hasard. Dans cette façon de faire, qu'on trouve encore dans certains milieux, il voit même un péché : «car, au lieu de rechercher l'accord avec les autres, on fait injure au Saint Esprit que l'on croit avec fermeté être présent dans l'Église et dans les assemblées»¹¹.

Nos Pères dans la foi croyaient que le consensus s'obtenait ou se rétablissait à travers les conciles et les synodes. On citera en ce sens, dans leur traduction latine, à cause de son vocabulaire significatif tant l'Adresse du VI^e concile œcuménique (Constantinople 680-681) à l'empereur Constantin IV: «*Inspiratione Spiritus Sancti conspirantes et ad invicem omnes consonantes atque consentientes*»¹², que celle de Nicée II (787) aux empereurs Constantin et Irène: «*Conspiratione sanctissimi Spiritus consonantes invicemque collecti [...] consonanter et unanimiter a Spiritu Sancto sumentes verbum*»¹³.

10. Lettre 34, IV, 1, *ibidem*, pp. 87-88.

11. Quodlibet XII, 36 (35 dans l'édition de Parme). Selon l'annotation de la Léonine, il condamnerait ainsi une pratique quelquefois utilisée dans les élections ecclésiastiques, ce qui confirmerait encore plus nos analyses.

12. Mansi 11, 663.

13. Mansi 13, 404.

Une telle rhétorique pourrait faire croire que le consensus était aisé dans les conciles alors que l'histoire réelle nous montre que tous les conciles, à commencer par les conciles œcuméniques, furent conflictuels¹⁴, se concluant toujours, à l'exception de Vatican II, par des anathèmes qui avaient l'excommunication pour effet. Un tel vocabulaire nous informe du moins sur l'éthos des conciles; ils refusent par principe de résoudre un débat par une décision individuelle ou même par une décision majoritaire comme le font les assemblées parlementaires. Les synodes ne sont pas démocratiques en ce sens-là.

2.5. *Synodalité et conciliarité ont été affaiblies dans nos deux Églises, mais le dogme de la juridiction universelle de l'évêque de Rome paraît réduire la conciliarité fondamentale de l'Église et pas seulement l'affaiblir*

A la lumière tant de la tradition que de la théologie, la dimension synodale et conciliaire appartient à l'essence de l'Église: le gouvernement de l'Église par un seul semble encore moins justifiable que l'autonomisation du clergé par rapport aux autres fidèles. Ce dernier phénomène est très précoce en Orient (Syrie et Égypte). Dès la fin du III^e siècle, on trouve dans les *Constitutions Apostoliques* des expressions attribuant à l'évêque un statut non pas seulement monarchique mais quasi-despotique, ainsi: «*Votre évêque est le médiateur entre Dieu et vous, votre chef, votre roi et votre souverain, il est après Dieu votre dieu sur terre*»¹⁵. L'idéal de synodalité s'est dégradé presque partout. Au cours de toute son histoire l'Église byzantine en a accepté l'abaissement en laissant l'empereur choisir ses patriarches et haut dignitaires¹⁶; même abaissement en

14. Il est bon de s'en souvenir pour être d'autant plus vigilant, voir G.-M. de Durand, «Réflexions sur les quatre premiers conciles œcuméniques», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 86, 2002, 3-26.

15. *Constitutions apostoliques II*, 26 (SC 320), p. 239.

16. Entre 381 et 1453, plus de trois sur sept des 122 patriarches qui se succédèrent furent déposés par l'empereur de leur vivant (cf. E. Herman «Absetzung und Abdankung der Patriarchen von Konstantinopel (381-1459)», *Mélanges L. Beauduin*, t. I, Chevetogne 154, pp. 281-307), ce qui laisse penser à son influence sur leur choix comme sur celui des patriarches des autres sièges qu'il nomme aussi, cf. Pseudo-Kodinos, *Traité des offices* (Ed. Jean Verpeaux), CNRS, Paris, 1966, p. 277 et 280-283: «L'empereur dit d'une voix forte: "La Sainte Trinité qui nous a donné la royauté te promeut archevêque de Constantinople, nouvelle Rome, et patriarche œcuménique»; «C'est d'une façon absolument semblable, que la promotion des autres patriarches a lieu, pour celui d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem». Pour L. Bréhier,

Occident à partir du XIII^e s «quand le synode diocésain, assemblée des clercs d'un diocèse, est l'un des moyens de gouverner pour l'évêque, auquel il permet de donner des instructions à ses subordonnés»¹⁷, et quand le Code de 1917 a délié l'évêque de sa nécessaire collaboration avec le chapitre des chanoines.

Mais le plus grave problème se trouve dans la définition dogmatique de la juridiction universelle et immédiate de l'évêque de Rome sur toute l'Église. Elle conduit l'Église orthodoxe à juger que, ce faisant, la conciliarité de l'Église est formellement récusée. On va au-delà de la coutume occidentale instaurée par Sixte-Quint à la fin du XVI^e siècle¹⁸, selon laquelle, jusqu'à nos jours, «*il papa decide da solo*», coutume analogue à celle du patriarcat d'Alexandrie. C'est le principe même qui aurait été nié par Vatican I. Un examen très attentif de ce concile est donc nécessaire.

III. La primauté de juridiction définie à Vatican I récuse-t-elle la conciliarité fondamentale de l'Église?

Le climat est favorable pour ouvrir cette question. Car l'un des fruits théologiques et spirituels les plus précieux de Vatican II a été «l'engagement œcuménique irréversible» de l'Église catholique, selon une expression que Jean-Paul II a répétée¹⁹. Le décret *Unitatis redintegratio* (UR) en avait fixé l'esprit et la méthode et la constitution dogmatique *Lumen Gentium* fondait doctrinalement un rapprochement avec l'Église orthodoxe précisément en complétant et rééquilibrant les définitions de Vatican I. Dans son encyclique *Ut unum sint* (1995), Jean-Paul II avait invité les chefs d'Églises et leurs théologiens à

«On ne peut en citer un seul [patriarche] choisi autrement que par sa volonté», cf. «L'investiture des patriarches de Constantinople au moyen-âge», *Miscellanea G. Mercati*, Rome 1946, p. 368.

17. Ainsi G. Godineau, «Statuts synodaux inédits du diocèse de Bourges promulgués par Jean Cœur en 1451», *Revue d'Histoire de l'Église de France* 77, 1986, 49.

18. Cf. F. Jankowiak, «Consistoire après le concile de Trente», *Dictionnaire de la papauté*, Paris, Fayard, 1994, pp. 468-471 (Bibliographie).

19. A l'occasion de la VI^e Assemblée générale du COE à Vancouver: DC 80, 1983, 865; lors de sa visite au siège du COE à Genève: DC 81, 1984, 704; lors de la rencontre œcuménique d'Utrecht: DC 82, 1985, 640 et 673; dans son encyclique *Ut unum sint*. Benoît XVI a fait la même déclaration en recevant les délégués des autres Églises et communautés chrétiennes: DC 102, 2005, 550.

«entrer dans un dialogue fraternel et patient avec lui, sur les formes dans lesquelles le ministère d'unité de l'évêque de Rome pourrait réaliser un service reconnu de part et d'autre» (UUS 95 et 96). Cet appel n'a pas trouvé beaucoup d'écho, probablement parce que les révisions apportées par Vatican II à Vatican I ne se sont pas révélées convaincantes au regard d'un dogme défini dans les termes suivants:

“Si quelqu'un dit que le pontife romain n'a qu'une charge d'inspection ou de direction et non un pouvoir plénier et souverain de juridiction sur toute l'Église, [non seulement] en ce qui touche à la foi et aux mœurs [mais encore en ce qui touche] à la discipline et au gouvernement de l'Église répandue dans le monde entier, ou qu'il n'a [que la part la plus importante et non] la plénitude totale de ce pouvoir suprême; ou que son pouvoir n'est pas ordinaire ni immédiat sur toutes et chacune des Églises comme sur tous et chacun des pasteurs et des fidèles: qu'il soit anathème”²⁰.

Avant Vatican I, déjà les objections des autres Églises à la papauté paraissaient insurmontables. Avec Vatican I, les objections ecclésiologiques propres aux orthodoxes devinrent encore plus insurmontables qu'auparavant, bien que l'évêque uniate Papp-Szilagyi ait mis en garde à ce sujet dans *l'aula* conciliaire.

“Les orientaux récusent comme hérétique un tel système de gouvernement où le pape est un monarque absolu, sans limitations”²¹

Comme déjà annoncé, on laissera ici de côté la définition de l'infaillibilité, autre obstacle majeur au rapprochement entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe. On n'abordera de front qu'une seule question, d'importance il est vrai: la définition de la juridiction en tant que dogme est-elle compatible avec la conciliarité fondamentale de l'Église? Cette question se pose inévitablement du fait que le texte de cette définition envisage toujours la communion de l'Église au singulier, sans jamais décliner simultanément cette communion comme une communion d'Églises au pluriel, une lacune que l'Église orthodoxe est en droit de relever.

Pour que nous puissions rentrer en communion, il serait nécessaire que l'Église catholique professe, elle aussi, clairement, qu'on doit comprendre la

20. DH 3064.

21. Mansi 52,310 B.

communion de l'Église comme une communion d'Églises tant dans la foi formulée que dans la pratique canonique. Au vu des effets produits ou renforcés par la définition de Vatican I, les orthodoxes doutent que nous le puissions. Des formulations très récentes, certes dérivées et sans statut dogmatique assuré, mais aux conséquences disciplinaires précises, ne leur ont pas fait changer d'avis: tout le monde a, à l'esprit, la formulation forgée par *Communio notio* (1993), affirmant «la priorité ontologique et chronologique de l'Église universelle sur les Églises particulières qui sont ses filles»²². On reviendra sur cette formulation, souvent reprise durant la seconde moitié du pontificat de Jean-Paul II et reconduite par Benoît XVI. Mais il faut auparavant avoir éclairci les énoncés de Vatican I qui, à cause de leur valeur dogmatique, doivent être lus très attentivement. La question soulevée est décisive dans le dialogue entre catholiques et orthodoxes. Beaucoup de ces derniers, peu intéressés par l'histoire des primautés, ont hâte d'en arriver à cette évaluation dogmatique de Vatican I.

Notre Académie n'est qu'une académie de théologiens, mais elle s'est voulue œcuménique depuis ses origines, aussi pourrait-elle faire œuvre utile si déjà entre théologiens nous pouvions arriver à une lecture commune des textes en litige, et surtout si nous pouvions publier nos résultats²³.

C'est dans cet état d'esprit que l'on commence, comme il convient, par l'examen de la lettre de Vatican I, sans négliger son contexte, comme toute saine méthode historique l'impose.

3.1. Exégèse littérale et contextuelle de la définition de la primauté de juridiction

Les termes de la définition de Vatican I concernant la juridiction du pape relèvent d'un vocabulaire très technique, où les mots n'ont pas le sens qu'ils ont dans l'usage courant de l'époque- difficulté encore aggravée aujourd'hui. C'est ce que l'évêque de Mayence, von Ketteler, regrette dans une de ses interventions; selon lui, un tel choix donnera lieu à des malentendus:

22. *Communio notio* n. 9 et n. 10.

23. C'est une tâche à laquelle s'est attelé avec succès un groupe de théologiens luthériens et catholiques dont nous faisons partie, cf. Gruppe von Farfa Sabina, *Gemeinschaft der Kirchen und Petrusamt. Lutherisch-katholische Annäherungen*, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main, 2010.

«On utilise des termes et des expressions ambivalents, certes susceptibles d'être interprétés de manière exacte, mais qui pourraient très facilement être mal compris et faire croire [...] d'une part que les droits des évêques sont niés et, d'autre part, qu'on attribue au Pontife romain une autorité qui n'appartient qu'au Christ lui-même. Certes, personne ne veut cela [...]. Mais alors pourquoi ne pas s'exprimer de telle manière à exclure toute occasion de mal interpréter les textes?»²⁴

Les catholiques eux-mêmes, partisans ou adversaires de la définition, l'ont souvent mal interprétée. Il importe donc de la comprendre mot à mot car, comme bien des Pères l'avaient prévu, les malentendus ont été nombreux concernant la relation du pape aux autres Églises que Rome. On recourra ici aux explications préalables aux votes, données aux Pères conciliaires, explications exhaustivement reproduites dans Mansi (*Collectio Lacensis*).

3.2. Pouvoir ordinaire

Dans les langues actuelles, qualifier d'*ordinaire* le pouvoir du pape est spontanément compris comme si le pape pouvait (ou devait?) exercer la plénitude de son pouvoir sur tous habituellement ou quotidiennement. A Vatican I, plusieurs évêques rejetèrent le terme même comme équivoque : pour le cardinal Rauscher, archevêque de Vienne: *«Dans un diocèse, il ne peut pas y avoir deux pouvoirs qui soient ordinaires selon le même sens du mot»²⁵.*

Ce malaise conduisit Mgr Zinelli, au nom de la Députation de la foi²⁶, à préciser le sens strictement canonique de l'expression comme suit:

«Tous les jurisconsultes, tous les docteurs en droit canonique, tous les auteurs ecclésiastiques distinguent le pouvoir ordinaire du pouvoir délégué. Pour tous, le pouvoir ordinaire est celui qui revient à quelqu'un en raison de sa charge; est dit délégué, le pouvoir qui est exercé au nom d'une autre personne, chez qui il est ordinaire. Cette explication de termes suffit [...] car le pouvoir qui est reconnu au souverain pontife ne réside-t-il pas en lui en raison de sa charge? S'il en est ainsi ce pouvoir est ordinaire»²⁷.

24. Mansi 52, 208 D - 209 A.

25. Mansi 52, 541 A.

26. Tel est le nom officiel à Vatican I de la Commission d'évêques qui précise officiellement à l'assemblée la portée doctrinale de ses votes.

27. Mansi 52, 1105 B.

En qualifiant le pouvoir du pape d'ordinaire, Vatican I n'a donc pas défini qu'il lui appartiendrait de gouverner toute l'Église avec son pouvoir propre de façon quotidienne, ou même habituelle. Il n'a pas voulu affirmer non plus que le pape exerçait une juridiction cumulative avec les évêques diocésains en ce qui concerne leur diocèse: seuls les évêques sont des ordinaires, le pape lui, n'est pas l'ordinaire de chaque diocèse. Toutefois l'articulation de ces deux pouvoirs ne fut pas précisée.

Le pouvoir ordinaire doit donc être compris comme étant un pouvoir inhérent à la charge du primat (*adnexus officio*): pour exercer la primauté qui lui est spécifique, le pape n'a pas besoin d'une délégation provenant d'autres autorités. La définition va jusque là, pas au-delà.

3.3. Pouvoir immédiat

Tout comme le terme "ordinaire", le terme "immédiat" fut perçu, lui aussi, comme porteur de malentendus. Pour le Cardinal Rauscher (Vienne) un tel langage laisserait croire que le pape pourrait intervenir dans tous les diocèses, comme il le voudrait: il faut à ses interventions un autre cadre et des normes²⁸. L'archevêque de Kalocsa, L. Haynald souhaite qu'on ne parle pas de l'immédiateté d'une façon aussi générale, mais seulement à partir de la finalité même de la primauté. Voici ses termes: «*Le pouvoir de la primauté habilite à accomplir tout ce que fait un évêque, si le but de la primauté l'exige, comme conserver l'unité, obtenir la paix des esprits, suppléer aux déficiences, extirper les abus*»²⁹.

Ici encore, avant le vote, Mgr Zinelli, au nom de la Députation de la foi, précise donc ce qu'il faut entendre par immédiat:

«*Est dit immédiat le pouvoir qui peut être exercé [...] sans qu'on soit tenu de passer par un intermédiaire, un intermédiaire auquel il soit nécessaire de recourir*»³⁰.

En qualifiant le pouvoir papal *d'immédiat*, Vatican I n'a donc pas enseigné que l'autorité papale s'exerce normalement sur toute l'Église dans les affaires quotidiennes, mais que le pape peut exercer sa primauté spécifique sur tous, sans devoir recourir à la permission d'un tiers. Voilà ce qui a été défini.

28. Mansi 52, 541 C.

29. Mansi 52, 668 D.

30. "Immediata est potestas, quae exerceri potest sine adhibito medio necessario; scilicet medio ad quod adhibendum tenemur", Mansi 52, 1105 B.

3.4. Vraiment épiscopal

Un certain nombre de Pères de Vatican I trouvèrent ce troisième concept tout aussi ambigu que les deux premiers. Ce vocabulaire conduisit Mgr de Las Cases, évêque de Constantine, à dire que le schéma en discussion avait un seul but:

«faire du pape le seul véritable évêque fonctionnant immédiatement et ordinairement dans chaque diocèse, laissant les autres évêques comme des évêques de nom mais qui seraient, de fait, de simples vicaires»³¹.

Ici encore, Mgr Zinelli explique comme suit le sens de l'expression, avant qu'on ne passe au vote:

«Le pouvoir du souverain pontife est de la même nature que celui des évêques: qu'est-ce qui empêcherait d'user du même terme pour désigner un aspect de juridiction, qui est exercé aussi bien par les papes que par les évêques?»³²

Vatican I enseigne ici que la juridiction du pape est de même nature que celle d'un évêque, en ce sens que, toujours selon Mgr Zinelli, les deux juridictions ont la même finalité, qui est de paître le troupeau³³. Vatican I n'a donc pas enseigné que le pape serait l'évêque des évêques ou l'évêque (le super-évêque) de l'Église catholique³⁴. Ceci est d'autant plus certain que l'expression *vere episcopalis* n'a finalement pas été retenue dans le canon (l'*horos*), et n'est donc pas proposée comme de foi. Sa meilleure traduction serait que le pouvoir du pape est un «pouvoir de juridiction pastorale»³⁵.

31. Mansi 52, 338.

32. Mansi 52 1104 D - 1105 A.

33. *Ibidem*.

34. La formule «évêque de l'Église catholique», que Paul VI adopta pour promulguer les Actes de Vatican II, est celle dont usaient les papes des IV^e et V^e siècles dans leurs synodes locaux, pour se distinguer des autres évêques (concurrents) de la même ville. La formule signifie ainsi évêque *appartenant* à l'Église catholique mais non évêque *sur* l'Église catholique. Pour l'étude philologique, cf. H. Marot, «Note sur l'expression *Episcopus catholicae ecclesiae*», *Irenikon* 37, 1964, 221-226. G. May, *Ego N.N. Catholicae Ecclesiae Episcopus. Entstehung, Entwicklung und Bedeutung einer Unterschriftenformel im Hinblick auf den Universalepiskopat des Papstes* (Kanonistische Studien und Texte 43), Duncker und Humblot, Berlin 1995, s'est efforcé, surtout à partir de documents médiévaux, de démontrer un tel épiscopat universel; il a été sévèrement critiqué, par ex. dans le compte rendu de H. Zimmermann, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, KA. 84, 1998, 629-632.

35. Concernant ces deux points, on verra F. W. Dewan, «“potestas vere episcopalis” au premier

3.5. Plénitude de pouvoir

Attribuer «une juridiction universelle» dotée de «toute la plénitude du pouvoir sur chaque Église et toutes les Églises, sur chaque pasteur et chaque fidèle et sur tous les pasteurs et tous les fidèles», c'est faire preuve d'une prétention considérable qui amena l'évêque grec-catholique de Grand-Varadin, Papp-Szilagy, déjà cité, à craindre que l'on attribue ainsi au pape un pouvoir monarchique de droit divin «absolu, sans limitations»³⁶. Bien que le texte voté n'ait laissé aucun doute sur l'extension de la juridiction papale ni sur sa plénitude³⁷, le même Mgr Zinelli précise avant le vote que cette plénitude doit être considérée comme limitée de quatre manières. Trois de ces limitations sont fondamentales et la quatrième est morale:

-première limite:

La même plénitude de pouvoir réside aussi dans les évêques soit réunis en concile, soit dispersés:

«Nous admettons qu'un pouvoir réellement plénier et suprême réside dans le souverain pontife comme tête, et que le même pouvoir, réellement plénier et suprême, réside dans la tête unie aux membres, à savoir dans le pontife avec les évêques»³⁸.

Ainsi, d'une part, la plénitude du pouvoir du collège est sauvegardée simultanément et rien n'est changé au statut du concile œcuménique qui demeure la plus haute autorité dans l'Église:

«En attribuant la plénitude de la juridiction au souverain pontife, on ne doit avoir aucune crainte, comme si cela pouvait léser le moins du monde le statut (dignitatem) du concile œcuménique»³⁹.

concile du Vatican», dans Y. Congar (ed.), *L'épiscopat et l'Église universelle* (Unam Sanctam 39). Paris, Cerf, 1962, pp. 661-667. Dewan y expose les résultats de sa thèse.

36. Mansi 52, 310 B.

37. Une incise précise même que sont condamnés ceux qui diraient que le pape «n'a que la part la plus importante et non pas la plénitude totale du pouvoir suprême», Mansi 52, 1274 C-D et la réponse : Mansi 52, 1312 B - 1313 A.

38. Mansi 52, 1110 A.

39. Mansi 52, 1201 D: «*ullo modo laedamus dignitatem concilii oecumenici*».

D'autre part, Mgr Zinelli explique clairement que la plénitude du pouvoir de la tête n'entraîne pas que le pouvoir des évêques et de leur collègue *dérive* de celui du pape:

«La définition d'après laquelle l'entière plénitude du pouvoir suprême réside dans le souverain pontife, n'affecte d'aucune façon les théories librement discutées dans les Écoles sur l'origine de la juridiction épiscopale»⁴⁰.

-deuxième limite:

La plénitude du pouvoir de juridiction est limitée tant par le droit divin que par le droit naturel, et habituellement par les canons en vigueur et le droit coutumier. Mgr Zinelli est clair à ce sujet:

«Ce pouvoir est plénier au sens où il ne peut être limité (coarctari) par aucun pouvoir humain qui lui serait supérieur, mais seulement par le droit naturel et divin»⁴¹.

La limitation par le droit naturel se passe de commentaire⁴², mais le droit divin assigne des bornes considérables à la juridiction papale, si l'on veut bien considérer qu'elle se doit de respecter la Révélation, mais aussi les définitions conciliaires antérieures, ainsi que la constitution de l'Église qui comporte l'épiscopat, et donc la nécessité de respecter la vie des diocèses et des formes de conciliarité et de collégialité.

De plus, Mgr Zinelli mentionne encore que le pape est lié par les canons de l'Église, ses usages et ses coutumes, dont la théologie catholique la plus classique assure qu'il ne peut faire fi:

«Toute la théologie morale proclame que le législateur ne peut renverser les sages et saintes dispositions canoniques émanant des apôtres et de l'Église, car il est soumis lui-même à ses propres lois, en tant que force directrice, mais non contraignante»⁴³.

40. Mansi 52, 1314 A: *«nullo modo laeduntur sententiae quae libere in scholis disputantur de derivatione iurisdictionis episcopalis».*

41. Mansi 52, 1108 D - 1109 A.

42. Mgr Zinelli précise pourtant que «les ordres injustes, nuls (en droit) et dommageables ne peuvent entraîner aucune obligation, sauf celle d'éviter le scandale», Mansi 52, 1109 A.

43. *Ibidem.*

A titre d'exemple, il mentionne lui-même que les privilèges des patriarches (en langage d'époque : le statut des patriarchats) ne sauraient être supprimés par un décret général émanant d'une constitution disciplinaire du pape⁴⁴.

-troisième limite:

Les explications données avant le vote par Mgr Zinelli sur le sens des termes *ordinaire, immédiat, vraiment épiscopal*, indiquent des limites certaines. Elles entraînent que le pouvoir papal ne s'exerce ni ordinairement ni quotidiennement, et qu'il n'est dit épiscopal que parce que sa nature est d'être pastorale comme celui d'un évêque, le souci pastoral qui lui est propre s'étendant à toute l'Église.

-quatrième limite:

Avant le vote, Mgr Zinelli a rappelé l'adage classique selon lequel le pouvoir ne peut s'exercer que pour "l'édification de l'Église et non pour sa destruction", mais il donne un contenu ecclésiologique à cette assurance morale: la destruction serait avérée si le pape mettait en péril le droit divin, notamment celui de l'épiscopat⁴⁵.

La justesse de toute l'exégèse littérale que l'on vient de poursuivre ne repose pas sur la seule garantie du savoir académique. Elle est assurée par le pape Pie IX lui-même qui a appuyé de toute son autorité la juste compréhension des énoncés, controversés, de Vatican I relatifs à la juridiction universelle.

3.6. Exégèse officielle de Vatican I par Pie IX

L'exégèse de *Pastor Aeternus*, proposée plus haut, est encore confirmée par l'interprétation que Pie IX lui-même en a donnée, cinq ans après la fin du concile, en y engageant toute son autorité apostolique. L'occasion lui en est donnée par la Lettre de l'épiscopat allemand obligé de redresser les erreurs d'interprétation commises par Bismarck dans une dépêche où il attaque Vatican I dans le cadre du *Kulturkampf*. Voici un extrait du texte des évêques:

«Cette dépêche prétend que les décisions du concile du Vatican entraînent les conséquences suivantes:

44. Mansi 52, 1103 C.

45. Mansi 52, 1114 D: «Aucune personne saine d'esprit ne peut dire ou que le pape ou que le concile œcuménique pourrait détruire l'épiscopat et les autres réalités de droit divin»; 1116 A: «Qui pourrait avancer l'idée que l'autorité papale pourrait être donnée pour la destruction de l'Église et non pour son édification?».

Le pape peut s'arroger, dans chaque diocèse, les droits épiscopaux et y substituer son pouvoir épiscopal.

La juridiction épiscopale est absorbée par la juridiction papale.

Le pape n'exerce plus, comme par le passé, certains droits réservés, déterminés, mais il est dépositaire du pouvoir épiscopal plein et entier.

Le pape remplace, en principe, chaque évêque individuellement.

Les évêques ne sont plus que des instruments du pape, ses fonctionnaires sans responsabilité propre»⁴⁶.

Les évêques allemands qualifient chacune de ces propositions comme absolument en contradiction (*entschieden im Widerspruch*) avec les décisions de Vatican I et avec la doctrine catholique. Pie IX les approuve, une première fois, par une lettre dans laquelle il leur écrit:

«Votre déclaration collective se distingue tellement par sa clarté et son exactitude qu'elle ne laisse rien à désirer [...]. Certains journaux (ont prétendu) que cette interprétation était adoucie et qu'elle ne répondait aucunement aux intentions du Siège apostolique. Nous réprouvons de la manière la plus formelle cette supposition perfide et calomnieuse. Votre déclaration donne la pure doctrine catholique»⁴⁷.

Puis dans le Consistoire du 15 mars 1875, «comblant de louanges» l'épiscopat allemand, il ne se contente pas d'accepter leur déclaration mais il «la confirme de la plénitude de son Autorité Apostolique»⁴⁸.

Conclusion

Quand on vérifie ce qui a été réellement voté à Vatican I, en même temps que les attendus donnés aux Pères conciliaires, il n'est plus possible de prétendre que ce concile a fait du pape un monarque absolu dans l'Église, ou qu'il a exclu sa conciliarité fondamentale. Pourtant il ne fait pas de doute que sa structure d'énonciation,- qui est différente de la somme de ses énoncés particuliers-

46. DH 3112-3116.

47. DH 3117.

48. Il est dommage que DH n'ait pas retenu ce texte de préférence au précédent à cause de sa plus grande autorité doctrinale. Les passages pertinents ont été publiés par O. Rousseau, d'abord dans «La vraie valeur de l'épiscopat dans l'Église», *Irénikon* 29, 1956, 150 et une nouvelle fois dans Y. Congar et B. Dupuy (ed.), *L'épiscopat et l'Église universelle* (Unam Sanctam 39). Paris, Éditions du Cerf, 1962, p. 735.

a conduit, en pratique, à une réception maximaliste de Vatican I selon une trajectoire que l'Église catholique, réunie à nouveau en concile à Vatican II, a éprouvé le besoin de corriger, comme on le verra.

IV. Sans être erronées, les formulations de Vatican I ont été conditionnées par la structure d'énonciation d'un concile inachevé, incomplet et limité, qui permet et demande une rectification de la trajectoire qui en est issue

La lecture historique et systématique de Vatican I montre que ses énoncés souffrent d'un triple conditionnement structurel du fait de son interruption involontaire, de son univers conceptuel, de son historicité. Autant de raisons de corriger la trajectoire ecclésiologique qui en est issue et qui nous a éloignés de l'Église orthodoxe.

4.1. Vatican I, un concile accidentellement interrompu, est de ce fait un concile lacuneux

Du fait de son interruption par la guerre franco-prussienne, un seul des quinze chapitres du schéma sur l'Église, initialement prévus, a pu être discuté et adopté, celui sur la primauté, intitulé *Pastor Aeternus*. Ce qui est ainsi énoncé du primat juridictionnel est nécessairement inadéquat puisque rien n'a été dit explicitement des évêques dans leur relation au pape. Une telle structure d'énonciation, d'autant plus qu'elle est involontaire, a eu pour résultat un exposé dogmatique *nécessairement lacuneux* au sujet de la primauté. Il a donc besoin d'être *complété et équilibré* dans la structure d'ensemble dont il est privé, avant qu'on puisse y trouver un exposé adéquat de la foi catholique.

4.2. Une définition dogmatique incomplète, faute aussi d'une juste approche systémique

La contingence historique n'explique pas à elle seule la carence systémique de Vatican I. Après tout, ce concile avait été convoqué pour renforcer une primauté papale dans laquelle la majorité des évêques mettaient de grands espoirs, dans le contexte de citadelle assiégée que vivait alors l'Église catholique⁴⁹, ce qui

49. Il faut se rappeler combien la foi traditionnelle est secouée à la veille de Vatican I par les

les amena à centrer délibérément leurs énoncés sur l'office papal en lui-même. Cette concentration a conduit à négliger l'épiscopat et la collégialité des évêques, la conciliarité des conciles œcuméniques, bref la communion des Églises et leurs légitimes différences, (car seule la *communio de l'Église* universelle est envisagée). Rien n'est dit non plus sur la manière dont le pape peut être comptable de son ministère devant l'Église.

Si Vatican I avait pu se dérouler au rythme prévu, le traitement de ces thèmes n'aurait peut-être pas été meilleur, du moins eussent-ils émergé. Quoi qu'il en soit, même un concile général ou œcuménique transcende difficilement ses conditionnements historiques; sa vérité n'échappe pas à l'historicité, pas plus que sa réception. Voilà qui est généralement admis dans la théologie actuelle.

4.3. Une définition et une réception conditionnées par leur moment historique

La conscience historique de la majorité des Pères conciliaires était peu développée⁵⁰. A l'époque, le renouveau biblique n'était pas encore amorcé si bien que des représentations, souvent anachroniques, de la collation de la *plenitudo potestatis* par Jésus à Pierre étaient difficiles à dépasser.

La réception elle-même de Vatican I, sa *Wirkungsgeschichte*, sera tout aussi conditionnée par le même manque de sens historique: les définitions relatives à la juridiction seront comprises comme un en soi et donneront lieu à une interprétation canonique et disciplinaire tout à fait inconsciente des limites historiques de Vatican I. Ceci pèsera lourdement sur la réception canonique, c'est-à-dire officielle, de Vatican I.

L'analyse qui précède suffit à faire comprendre comment Vatican II éprouva le besoin de situer Vatican I dans un contexte ecclésiologique plus large. La question est de savoir s'il y a pleinement réussi.

progrès de la géologie et des sciences naturelles : Darwin publie *L'origine des espèces* dix ans avant sa convocation; et tout autant par ceux de l'histoire (La *Vie de Jésus* de Renan est de 1863) et de la réflexion sociale: le t. I du *Capital* de Karl Marx paraît en 1867!

50. Ainsi Mgr Zinelli, qui n'était pas un esprit médiocre, ne soupçonne pas le sens que pouvait avoir la formule "*episcopus catholicae ecclesiae*" comme signature du pape lors des conciles romains de l'antiquité.

V. Vatican II a corrigé la trajectoire du dogme de la juridiction universelle, mais sans reformuler les termes de la définition

La correction de trajectoire opérée par Vatican II a consisté essentiellement à situer la juridiction de l'évêque de Rome non plus dans le cadre de la *communio de l'Église* au singulier mais dans celui de la *communio des Églises* en mettant en valeur trois affirmations doctrinales qu'il faut énumérer

5.1. *Les diocèses sont définis comme des portions et non des parties de l'Église*

Pour Vatican II, les diocèses sont des *portions* de l'Église, parce qu'ils en réalisent l'essence. CD 11 l'enseigne explicitement: «*Un diocèse est une portion du peuple de Dieu confiée à un évêque [...] en laquelle est vraiment présente et agissante l'Église du Christ, une sainte, catholique et apostolique*». Ils ne sont donc pas des parties de l'Église, car une partie n'a pas en elle l'essence du tout. Un diocèse, sans être toute l'Église, est pleinement Église. Voilà qui remet en valeur la communion de l'Église comme communion d'Églises.

5.2. «*L'Église catholique existe dans et à partir des Églises*»: *la communion de l'Église est structurée comme communion d'Églises.*

Chaque diocèse étant une portion de l'Église, LG 23 enseigne donc que c'est «*dans et à partir (in quibus et ex quibus) des diocèses qu'existe l'Église catholique, une et unique*». Cet énoncé essentiel complète et rééquilibre Vatican I: puisque l'Église est vue comme communion d'Églises, la voie se rouvre pour une ecclésiologie qui se rapproche de celle de l'Église orthodoxe.

5.3. *Ordre et juridiction retrouvent en principe leur corrélation, redimensionnant la primauté, le collège des évêques et la place du droit de juridiction dans l'Église.*

Différemment de Pie XII⁵¹, Vatican II enseigne que les évêques reçoivent leur charge de gouverner directement du Christ (LG 26). La scission entre l'or-

51. Pie XII avait enseigné dans trois encycliques au moins que les évêques recevaient leur juridiction du pape: *Mystici Corporis* AAS 35 (1943), 211-212; *Ad Sinarum Gentem*, *ibid.* 47 (1955), 9 et *Ad Apostolos Principis*, *ibid.* 50 (1958), 618. Une telle correction suggère aux non-catholiques de ne pas accorder, sans autre examen, une valeur doctrinale importante à toutes les encycliques.

dre (qui viendrait du sacrement) et la juridiction (qui viendrait du pape) est ainsi dépassée en principe. Il faut donc voir dans les évêques «des vicaires et des légats de Jésus-Christ [...] et non des vicaires du pontife romain» (LG 27), ce qui fait droit à la conciliarité fondamentale de l'Église.

De ce fait, dans le Code révisé de 1983, le pape ne *concède* plus leurs pouvoirs aux évêques : il se *réserve*, pour le bien commun, certaines prérogatives qu'ils pourraient, de droit, exercer. Désormais le droit inhérent à l'ordination est conçu comme conférant à chaque évêque une responsabilité active vis-à-vis de l'Église entière et d'abord vis-à-vis des Églises de sa région, c'est-à-dire dans une collégialité universelle et régionale. Tel est aussi le fondement dernier des conférences épiscopales rendues obligatoires et dont on attend qu'elles, ou leurs regroupements (CD 38,5), jouent un rôle analogue aux patriarcats de l'Antiquité (LG 23), nouveau rapprochement avec l'Église orthodoxe. Enfin tel est aussi le fondement dernier du synode des évêques auprès du pape.

VI. Au plan disciplinaire, les nouvelles orientations doctrinales de Vatican II n'ont pas été suivies d'effets bien significatifs

6.1. *Le Code de 1983 est structuré selon le binôme Église universelle/Église particulière, ce qui affaiblit le concept de communion des Églises.*

Sans mandat de Vatican II en ce sens, le Code de 1983 a imposé dans le langage canonique le néologisme «Église particulière», inconnu du Code de 1917⁵², pour désigner, techniquement et exclusivement, les diocèses. Ce choix normatif est discutable, car dans les langues latines et en anglais, et surtout en allemand (*Teilkirche!*), *particulier* est lexicographiquement l'antonyme d'universel. Dès lors l'évidence du langage ne situe plus les Églises dites particulières comme partenaires de plein droit dans l'Église universelle: elles sont spontanément comprises comme des parties de l'Église universelle⁵³.

52. Le choix de ce néologisme exprimait un enjeu insitutionnel important si l'on juge par la pression exercée sur les rédacteurs du CCEO pour adopter le même vocabulaire. Selon le témoignage d'I. Zuzek, secrétaire de sa rédaction, «pro bono pacis», on l'acceptera sous forme d'hapax!, cf. *Nuntia* 23 (1986), 4.

53. On voit comment même un théologien aussi éminent que le Card. A. Dulles se laisse entraîner par les mots, dans un écrit de circonstance il est vrai: «La priorité ontologique de

6.2. De 1993 à 2003, une série de documents disciplinaires de la curie romaine a souligné à nouveau la priorité de la communion de l'Église au singulier, négligeant d'affirmer qu'elle impliquait la communion des Églises.

Entre ces deux dates, une série de documents disciplinaires émanant de la Curie, dont *Communio notio* (1993) est le prototype, s'appuie sur le binôme Église universelle/Église particulière du Code de 1983, pour fonder la priorité chronologique et ontologique de l'Église universelle par sa maternité:

«Ontologiquement [...] l'Église, une et unique, selon les Pères, précède la création, et donne naissance aux Églises particulières comme à ses propres filles; elle s'exprime en elles, elle est mère et non produit des Églises particulières [...]. Manifestant son universalité dès son origine, elle a donné naissance aux diverses Églises locales comme à des réalisations particulières de l'Église une et unique (n.9).

Une telle maternité est inconnue de la Tradition, tout comme l'affirmation selon laquelle le successeur de Pierre «appartient déjà à l'essence de toute Église particulière "de l'intérieur"» (*Communio notio* 13); ce qui semble faire de l'évêque de Rome une sorte d'évêque universel, ce que Pie IX avait refusé après Vatican I, comme on l'a montré ci-dessus.

L'ensemble des théologiens a exprimé sa réticence envers une telle élaboration⁵⁴, rejoignant la position du Cardinal Kasper qui y a vu une confusion entre la maternité de l'Église universelle et celle de l'Église de Rome:

«La formulation devient tout à fait problématique si l'unique Église universelle est subrepticement [unter den Hand] identifiée à l'Église de Rome - de facto au pape et à la Curie. S'il en est ainsi, alors la Lettre de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi ne peut être comprise comme une aide

l'Église universelle me paraît aller de soi avec évidence car le concept même d'Église particulière présuppose une Église universelle à laquelle elle appartient, alors que le concept d'Église universelle n'implique pas qu'elle soit faite d'Églises particulières distinctes", in *Inside The Vatican* 20 (June 4, 2001), p. 13.

54. On verra les références à une quarantaine de prises de position négatives, dans les principales langues européennes, relativement à cette maternité de l'Église universelle, réunies par H. Legrand, «La théologie des Églises sœurs. Réflexions ecclésiologiques autour de la Déclaration de Balamand», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 88, 2004, 495-496.

pour la clarification de l'ecclésiologie de communion, mais on doit la comprendre comme son abandon [Verabschiedung] et comme une tentative de restauration théologique de la centralisation romaine».

6.3. Autorité doctrinale modeste de ces documents disciplinaires

A partir de l'élection de Benoît XVI, ni lui-même ni la Curie ne parlent plus de la "priorité ontologique et chronologique de l'Église universelle". Les conclusions de Benoît XVI au synode sur l'Eucharistie citent même sans réserve la formule *in quibus et ex quibus* qui, comme dans l'ecclésiologie orthodoxe, donne toute son importance «constitutionnelle» à l'Église locale célébrant l'eucharistie autour de son évêque⁵⁵.

VII Conclusion. Une situation ouverte: l'herméneutique actuelle du dogme de la juridiction papale

La relecture du dogme de la juridiction universelle par le futur Benoît XVI a préparé le terrain à un nouveau cours de la primauté romaine comprise comme service de la conciliarité.

Chacun a retenu la conviction exprimée par le cardinal Ratzinger, selon lequel «Rome ne doit pas exiger de l'Orient, au sujet de la primauté, plus que ce qui a été formulé et vécu durant le premier millénaire»⁵⁶.

Pour mesurer toute la portée de cette formule, resituons-la dans son contexte:

«[Le théologien catholique] ne peut absolument pas considérer la manière dont se présente la primauté aux XIXe et XXe siècles comme étant la seule possible et qui s'imposerait à tous les chrétiens. Les gestes symboliques de Paul VI, jusqu'à son agenouillement devant le représentant du patriarche œcuménique, veulent [...] nous faire sortir des sentiers étroits de la situation historique actuelle. Bien qu'il ne nous soit pas possible [...] d'effacer le chemin parcouru depuis des siècles, il doit être permis de dire que ce qui a été possible pendant un millénaire ne peut pas être impossible aujourd'hui, à nos yeux

55. Benoît XVI, *Sacramentum caritatis* n.15, AAS 99, 2007, 117.

56. Cardinal J. Ratzinger, *Les principes de la théologie catholique. Esquisse et matériaux*. Paris, 1985, p. 222. (original, München, 1982).

*de chrétiens. [...] Rome ne doit pas exiger de l'Orient, au sujet de la primauté, plus que ce qui a été formulé et vécu durant le premier millénaire*⁵⁷.

Dans cette citation, on notera la vigueur de l'adverbe *absolument*, appliqué à la théologie catholique comme telle, avalisé par le Préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi. Pour lui, les dogmes de Vatican I, correctement interprétés, sont compatibles avec les rapports institutionnels existant au premier millénaire entre l'Orient et Rome. Ils n'impliquent donc ni la centralisation romaine, ni sa figure disciplinaire actuelle, ni bien sûr la monarchie papale. La primauté romaine peut et doit s'exercer dans la communion des Églises et elle est comprise dans le cadre de la conciliarité. Il en tire la conséquence suivante:

*«Le devoir de tout chrétien responsable et spécialement bien sûr, celui des théologiens et des chefs de l'Église [...] n'est pas seulement de se demander si l'union et la reconnaissance de l'autre sont justifiables, mais de se demander avec encore plus d'insistance si la permanence dans la division est justifiable, car ce n'est pas l'unité qui a besoin d'être justifiée mais la division»*⁵⁸.

Loin des maximalismes doctrinaux trop fréquents, le cardinal Ratzinger lie l'interprétation du dogme et les *procédures ecclésiologiques* qui lui sont homogènes. On se convaincra de la justesse de cette façon de faire en reproduisant son interprétation de la *plenitudo potestatis* papale sous forme de thèses, avec ses propres mots:

- *La primauté romaine n'implique ni la centralisation ni l'uniformité*

*«L'image d'un État centralisé, que l'Église catholique offrit d'elle-même jusqu'au concile, ne découle tout simplement pas de la charge de Pierre [...]. Le droit ecclésial unitaire, la liturgie unitaire, l'attribution unitaire des sièges épiscopaux à partir du centre romain -tout cela, ce sont des choses qui ne font pas nécessairement partie de la primauté en tant que telle»*⁵⁹.

- *La primauté romaine requiert la diversité des Églises*

«Dans l'unité de l'unique Église, il doit (muss) y avoir place pour la plural-

57. Cardinal J. Ratzinger, *Les principes ...ibidem*, p. 222.

58. J. Ratzinger, *Les principes...op. cit.*, pp. 222-223.

59. J. Ratzinger, *Le nouveau peuple de Dieu*. Paris, 1971, p. 68. Original, *Das neue Gottesvolk*, Dusseldorf 1970².

ité des Églises, car seule la foi est indivisible, et la fonction unificatrice de la primauté lui est subordonnée. Tout le reste peut et doit [kann und darf] être divers, ce qui suppose l'existence de centres de direction autonomes [selbständige Leitungsfunktionen] tels qu'ils étaient réalisés par exemple dans les "primats" ou les patriarcats de l'ancienne Église. Une Église ne n'entraîne pas une Église unitaire»⁶⁰.

-La primauté n'implique ni l'absorption ni la fusion des Églises

«Accepter de s'unir au pape ne signifierait plus qu'on s'incorpore à une administration centralisée, mais seulement qu'on s'insère dans l'unité de la foi et de la communion [...]. Cela veut dire que l'unification avec la chrétienté orientale ne changerait rien, même dans la vie ecclésiale concrète de celle-ci. L'unité avec Rome pourrait, dans la manière concrète dont s'édifierait et se réaliserait la vie des communautés, être exactement aussi "imperceptible" [ungreifbar] que dans l'Église antique. Les changements concrets se manifesteraient, par exemple, en ce que lors du pourvoi des très grands sièges épiscopaux, il y aurait une ratification analogue à l'échange de lettres de communion de l'ancienne Église; en ce que l'on se réunirait à nouveau en synodes et en conciles communs ; en ce que l'échange de lettres pascales ou autres («encycliques»), déborderait de nouveau la frontière entre l'Orient et l'Occident; enfin, en ce que l'évêque de Rome serait de nouveau nommé au canon de la messe et dans les prières d'intercession»⁶¹.

Cette vision d'ensemble est remarquable, car, répétons-le, la primauté y est constamment vue *dans la communion des Églises*, une primauté qui ne sera jamais reçue, si l'on ne précise pas selon quelles procédures elle s'exerce et que le futur Benoît XVI a donc pris soin de préciser.

CONCLUSION

Une expression de ce qu'implique procéduralement la primauté romaine de la part de l'Église catholique serait souhaitable et possible. Si la primauté a pour fin la communion des Églises et si tel est son cadre d'exercice, c'est "ensemble

60. *Ibidem*, pp. 68-69.

61. *Ibidem*, pp. 67-68.

évidemment” qu'on trouvera les justes modalités de son exercice, comme l'a écrit Jean-Paul II dans *Ut unum sint*⁶². Il existe donc une possibilité théologique qu'elle soit exercée "*communi consensu*"⁶³. Les orthodoxes pourraient même reconnaître qu'une primauté, ainsi conçue et exercée, relève du droit divin. Le métropolitain Jean (Zizioulas) de Pergame a avancé l'opinion selon laquelle ce registre de droit divin serait du même ordre que celui des conciles œcuméniques. Si cette intuition était largement partagée⁶⁴, elle contribuerait grandement au rapprochement.

Nous y contribuerions nous même en développant un certain nombre de procédures montrant clairement que la définition de Vatican I n'a pas canonisé la *monarchie absolue* du pape:

– dans la *nomination des évêques*, les diocèses pourraient et devraient participer à la désignation de leur évêque, selon des formes variées⁶⁵.

– le *synode des évêques auprès du pape* pourrait être renforcé institutionnellement tandis que les papes pourraient à nouveau prendre leurs décisions en consistoire et non «da solo».

– les *conférences épiscopales* (ou les Églises régionales) disposeraient d'un droit d'initiative et de proposition disciplinaire et même doctrinale.

– le droit canonique pourrait déterminer, naturellement avec beaucoup de soin, les modalités selon lesquelles les primats des grandes Églises régionales (pas quelques conférences épiscopales) pourraient demander *la convocation d'un concile général*, ce qui représenterait une mise en œuvre fidèle à l'esprit de l'actuel canon 337, § 2⁶⁶.

62. *Ut unum sint* 96, AAS 85 (1993), 1112-1114.

63. UR 14.

64. Cf. son interview donnée à G. Valente, *Trenta Giorni*, 2005/8: «Dans la tradition orthodoxe, il n'y a jamais eu et il ne saurait y avoir de synode ou de concile sans un *protos* ou *primus*. Si donc la synodalité est de droit divin, la primauté existe aussi du même droit». Ce n'est plus l'opinion d'un théologien privé puisqu'elle est exprimée dans le document de Ravenne de la Commission internationale de dialogue théologique de 2007. Si ce document n'a pas été signé, ce n'est probablement pas à cause de cette phrase, mais plus directement à cause d'une compréhension divergente entre les orthodoxes eux-mêmes sur la nature de la primauté au sein de leur Église.

65. Le Code de 1983 réglant la nomination des évêques prévoit aussi qu'il peut «*confirmer ceux qui sont légitimement élus*» car le dogme de la juridiction universelle n'entraîne en rien la nomination directe des évêques par le pape, cf. can. 377, § 1: «ou il confirme ceux qui ont été légitimement élus».

66. Voici les termes de son § 1 «le collège des évêques exerce son pouvoir sur l'Église tout

– *Le droit de remontrance* pourrait retrouver vie. Théoriquement toujours en vigueur, il permet à un évêque diocésain de suspendre des décisions du pape, s'il estime qu'elles sont défavorables au bien pastoral de son diocèse⁶⁷.

En effet, le dogme de la juridiction universelle de Vatican I n'interdit en rien de telles initiatives. Elles prépareraient le jour où la primauté de Rome s'exercerait *communi consensu*, cessant d'être un pouvoir universel de régulation administrative, mais se centrerait sur les autres Églises, au lieu de les centrer sur elle-même, pour cultiver l'unité de tous en ce qui est nécessaire, pour soutenir les Églises faibles face à des pouvoirs dictatoriaux ou persécuteurs, voire face à diverses pressions d'Églises plus fortes.

Jusqu'à maintenant le pape François s'est présenté comme évêque de l'Église locale de Rome et jamais comme pape, il a montré aussi son dessein de réformer la Curie en en faisant un organe au service des Églises locales et non plus un organisme de gouvernement universel et centralisateur. Ses attitudes ne peuvent résulter de l'improvisation, elles sont l'indice d'une avancée dans une direction qui nous rapprocherait de l'Église orthodoxe. Jusqu'où et dans quels délais? Certes on n'est pas encore dans la phase où l'on pourrait

«dresser des plans détaillés pour mettre en œuvre, à l'avenir, les relations entre primauté et épiscopat ; il y faudra un effort commun, très patient, des pasteurs et des théologiens, des canonistes et des systématiciens, des historiens et des praticiens, qui, de plus, ne devront jamais perdre de vue qu'il n'y a pas de solution optimale, et qu'aucune Église ne peut vivre sans qu'y règne une patience réciproque»⁶⁸.

Mais l'avenir pourrait nous surprendre⁶⁹!

entière de manière solennelle dans le concile œcuménique»; le § 2 déclare: «Il exerce ce même pouvoir par l'action unie des évêques dispersés dans le monde quand comme telle, cette action est demandée ou reçue par le pontife romain de sorte qu'elle devienne un acte vraiment collégial».

67. Cf. H. J. Guth, *Ius remonstrandi. Das Remonstrationsrecht des Diözesanbischofs im kanonischen Recht*. Fribourg (Suisse), 1999. On mentionne ce point avec grande réserve, car serait-il approprié que chaque évêque singulier puisse agir ainsi?

68. J. Ratzinger, *Le nouveau peuple de Dieu*, *op. cit.*, p. 65.

69. Sur les perspectives des réformes, on peut voir H. Legrand, «La primauté romaine, la communion entre les Églises et la communion entre les évêques», *Concilium* 2013/5, p. 90-109 (en italien), publié en cinq autres langues.