JOSEPH FAMERÉE ET GILLES ROUTHIER

PENSER LA RÉFORME DE L'ÉGLISE

ÉDITIONS DU CERF

« UNAM SANCTAM »

INTRODUCTION

Comme l'a montré John O'Malley, et Yves Congar avant lui, le fait « réforme » appartient à la vie de l'Église. Si les mots pour le dire ont varié au cours des âges[1], la réalité, elle, s'impose avec une grande constance. Le concile Vatican II a puisé abondamment dans ce lexique pour désigner cette réalité qui chemine avec l'Église tout au long de son pèlerinage : *renovatio (Lg* 4, 8, 9, 12, 15, *Sc* 80, *Gs* 43,6, *Po* 1, 12, *Ot* 0, *Pc* 2, 4, 8, 18, *Ur* 4 et 6)*, reformatio (Ur* 4 et 6), *purificatio* (*Lg 8,* 15, *Gs* 43,6*), restauratio, instauratio* (souvent utilisé pour parler de la restauration de la liturgie, du diaconat, du catéchuménat, etc.[2]). Ce lexique était apparu déjà sous la plume de Jean XXIII[3] et repris dans l'allocution inaugurale de la deuxième session du concile. Suivant Paul VI, l'Église était appelée à « se réformer, se corriger, s'efforcer de recouvrer cette conformité avec son divin Modèle qui constitue son devoir fondamental[4]. »

Le message des Pères du concile à l'humanité, qui représente en quelque sorte le premier document conciliaire, en appelait, lui aussi, dans la tradition des conciles, à la rénovation (réforme) de l'Église « *in capite et in membris*[5] », comme on avait l'habitude de dire : « C'est pourquoi, obéissant à la volonté du Christ qui s'est livré à la mort "afin de se présenter une Église sans tache ni ride..., mais sainte et immaculée" (Cf. Eph. 5,27), nous nous donnerons tout entiers à cette œuvre de rénovation spirituelle pour que l'Église, aussi bien dans ses chefs que dans ses membres, présente au monde le visage attirant du Christ qui brille dans nos cœurs "pour faire resplendir la connaissance de la gloire de Dieu" (Cf. 2 Cor. 4,6). »

De ce constant appel à la réforme ou à la rénovation dans/de l'Église, en particulier dans ces moments sommets que représentent les conciles œcuméniques où se concentre la vitalité spirituelle de l'Église, nous pouvons conclure que l'appel à la réforme ne relève pas de la mode, d'une fièvre passagère, d'une lubie d'un pontife. Cet appel fait partie de la vie de l'Église et est lié à la note de catholicité et de sainteté de l'Église. Il ne s'agit pas d'un thème passager qui relèverait du goût ou de la préférence d'un pape ou la note caractéristique d'un pontificat. On le retrouve chez Jean XXIII, Paul VI, Jean-Paul II (pensons en particulier à son encyclique *Ut unum sint* qui contient un courageux appel à la réforme), etc. Il ne s'agit pas d'une idée originale de François, idée appelée à passer avec lui. Il l'exprime à sa manière et selon un mode qui lui est propre, mais dans la stricte continuité avec ses prédécesseurs.

Aujourd'hui, alors que les sciences de la gestion des grandes organisations parlent volontiers de restructuration des entreprises ou de réingénierie, dans l'Église, on parle volontiers de « conversion

---

[1] John O'Malley observe que les termes latins pour désigner cette réalité ont été *corrigere, emendare*, *meliorare*, *recreare*, *regenerare*, *renovare*, *reparare*, *restituere*, *revocare.* D'autres termes, en langue vulgaire, observe-t-il, ont également exprimé cette réalité : *renewal***,** *renovation***,** *restoration***,** *revival***,** *rebirth***,** and *renaissance.* Voir J.W. O'Malley, « "The Hermeneutic of Reform": A Historical Analysis », *Theological Studies,* 73 (2012), p. 518.

[2] Je n'ai donné ici que quelques exemples, sans prétendre à l'exhaustivité.

[3] Jean XXIII évite le concept historiquement chargé de réforme. Il préfère parler de l'*aggiornamento* de l'Église, de sa *renovatio* ou de son rajeunissement. On verra, à titre d'exemple, la constitution apostolique *Humanae salutis* (Bulle d'indiction du concile, 25 décembre 1961) où il parle non seulement de la vitalité de l'Église et de son rajeunissement, mais aussi, à deux reprises, de son renouveau ou de son renouvellement.

[4] « se renovet, se corrigat, se ad eam congruentiam referat cum divino archetypo suo ». Le terme *renovatio* revient à 9 reprises dans ce discours qui consacre toute une section au renouveau de l'Église (« Catholicae Ecclesiae renovatio »).

[5] On verra, la Session IV et V du Concile de Constance. Cet appel a été récurrent aux XIV^{e} et XV^{e} siècles.

pastorale »[6], ce qui permet d'indiquer le caractère proprement spirituel et évangélique de la réforme. Il s'agit bien d'une conversion et la relation est explicitement construite entre conversion et réforme, deux réalités qui s'appellent[7].

Ce rapprochement nous dit ce dont il est question lorsque nous parlons de la réforme de/dans l'Église. Il ne s'agit pas de la réorganisation d'une grande entreprise et cela ne se ramène pas à une révision de ses règles de fonctionnement, de ses procédures et de ses processus, pas plus que cela ne peut être réduit à la valse des organigrammes qui illustre la redistribution des fonctions, des rôles et des pouvoirs. Il ne s'agit pas simplement de revoir les modes de prestation de service ou de mettre à jour les définitions de tâche. Ce qui est en cause, c'est une conversion et relève avant tout du domaine spirituel. Désigner proprement et correctement les choses oriente la pensée et le travail sur la réforme et nous protège des dérives qui nous guettent.

Processus spirituel, démarche de conversion, de renouveau et de purification, la réforme de/dans l'Église n'est toutefois pas sans conséquence sur le plan de l'organisation et du droit qui conditionne la *cura animarum*. L'adage *"Salus animarum suprema lex"* associe et lie le droit au motif spirituel qui l'inspire et le commande. Ainsi, les deux sphères – le juridique et le spirituel – sont indissociablement liées et on ne peut penser la réforme en la limitant au seul domaine spirituel et la réduire au renouveau des cœurs et des esprits. Elle ne saurait être refoulée dans la sphère pré-juridique. Par ailleurs, toute réforme des pratiques, des modes de fonctionnement et des institutions détachée de sa sève spirituelle serait sans réelle fécondité et sans inspiration.

Aussi, plus important encore que le fait réforme et sa constance dans l'histoire, plus important que le vocabulaire utilisé – bien que celui-ci ne soit pas innocent – c'est le motif de la réforme qui lui donne son orientation qui mérite d'être bien mis en valeur. Déjà, nous y avons fait allusion, Paul VI, dans son discours d'ouverture de la deuxième session du concile, développait ce motif.

> Ces espérances se rapportent aussi à un autre objectif primordial du Concile, celui qu'on désigne sous le nom de renouveau de la sainte Église.
>
> Cet objectif devrait, lui aussi, à Notre avis, se dégager de la conscience que Nous avons des relations qui unissent le Christ à son Église. Nous disions que l'Église veut se voir en Lui comme dans un miroir : si ce regard révélait quelque ombre, quelque déficience sur le visage de l'Église ou sur sa robe nuptiale, que devrait-elle faire d'instinct et courageusement? C'est clair : elle devrait se réformer, se corriger, s'efforcer de recouvrer cette conformité avec son divin Modèle qui constitue son devoir fondamental.

En filigrane, on trouve l'ecclésiologie lunaire des Pères reprise par Vatican II (*Lumen gentium* n^{os} 1 et 15) : le Christ, comme le soleil, est la lumière des nations. Cette lumière est projetée sur l'Église (la lune) qui, à son tour la réfléchit et illumine la terre. Si, l'Église qui, à la manière d'un miroir, réfléchit la lumière du Christ perd de sa capacité à réfléchir cette lumière, on doit s'empresser de corriger la situation.

Ce petit ouvrage se propose donc de reprendre la réflexion sur la réforme de/dans l'Église, sans nous limiter à l'impulsion donnée par le pape François. Cela nous semblait réducteur, avec le risque de personnaliser et d'identifier la réforme à ce pontificat, avec l'idée, sous-entendue, que l'on passera à autre

---

[6] On verra la deuxième section du chapitre I (La transformation missionnaire de l'Église) intitulée « Pastorale en conversion » de l'Exhortation apostolique *Evangelii gaudium.* L'expression conversion pastorale, ecclésiale ou missionnaire revient aux n^{os} 25, 26, 27, 30 et 32.

[7] Voir le n^{o} 26 : « Le Concile Vatican II a présenté la conversion ecclésiale comme l'ouverture à une réforme permanente… »

chose après lui. Il nous semblait nécessaire d'élargir les horizons et de reprendre la question à partir d'un pionnier, Yves Congar, qui proposait les critères d'une vraie ou d'une fausse réforme ecclésiale. Cette ouverture par une réflexion globale est suivie d'une réflexion d'ensemble, et plus actuelle, sur ce qu'est « réformer l'Église catholique » dans la dynamique de Vatican II. Il nous semble nécessaire d'ancrer la réflexion sur la réforme dans l'enseignement de Vatican II qui représente une expression solennelle du magistère de l'Église et qui représente une autorité à laquelle il nous faut retourner. Viennent ensuite l'examen de deux cas particuliers et encore plus actuels de réforme ecclésiale : la réforme de la curie romaine, en reprenant à nouveau le dossier à partir de Vatican II, et la remise en valeur de la synodalité; réformer la collégialité en se laissant inspirer cette fois par l'Orthodoxie. Ainsi, en prenant un peu de hauteur par rapport à l'actualité, en situant la réflexion dans la durée et en l'élargissant à la tradition orthodoxe, nous pensions rendre un service indispensable dans le contexte actuel où l'on se borne trop souvent à commenter, gloser ou critiquer les dernières déclarations pontificales sur le sujet, sans parvenir à mettre les choses en perspective.

Il s'agissait pour nous, d'abord, de prendre du recul et de revisiter une étude fondamentale, un classique sur la question en quelque sorte, elle-même ressourcée à la longue tradition l'Église, avant de s'ancrer solidement dans le concile Vatican II et de s'enrichir des dons que peut nous offrir une autre Église, l'Orthodoxie, en l'occurrence.

En finale, comme par manière de synthèse, nous proposons une réflexion sur le fondement, le principe et le critère de toute réforme ecclésiale.

Ainsi, cet ouvrage, qui veut prendre un peu de champ par rapport aux polémiques actuelles, veut proposer une réflexion sereine, enracinée dans la longue tradition et dans le magistère conciliaire, sur la réforme de/dans l'Église.

Vraie ou fausse réforme ecclésiale : quels sont les critères ?

La réflexion du P. Yves Congar, o.p.*

Joseph Famerée

Même si la thématique d'une réforme authentique et permanente de l'Église catholique, spécialement dans une perspective œcuménique, est récurrente depuis le concile Vatican II[8], c'est cependant plus récemment que le vocable comme tel (« réforme », *reformatio*, *reformare*) est réapparu de manière significative dans le discours magistériel catholique. Je pense aux vœux adressés à la Curie romaine par le pape Benoît XVI le 22 décembre 2005, où, à propos du concile Vatican II, il oppose une « herméneutique de la réforme (*riforma*) » à une « herméneutique de la rupture ou de la discontinuité »[9]. Plus récemment encore, je pense aux enseignements du pape François, où l'idée et le mot de « réforme » occupent une place très importante[10].

Dans ce contexte[11], si l'on veut réfléchir en profondeur sur une vraie ou fausse réforme ecclésiale, n'est-il pas opportun de repartir de la somme magistrale et pionnière du P. Yves Congar, o.p., sur le sujet[12] ? Ce devrait être en tout cas une référence privilégiée pour une telle réflexion.

Ainsi, dans la première partie de ce chapitre, vais-je préciser le sens, et spécialement les critères, d'une vraie réforme de l'Église selon l'ouvrage anté-conciliaire du P. Congar *Vraie et fausse réforme dans l'Église*. Dans la seconde partie, j'évaluerai certains de ces critères et, éventuellement, irai au-delà de certaines propositions de l'ecclésiologue dominicain.

I. Criteres d'une vraie reforme selon Y. Congar

Aux yeux de Congar, deux choses principalement ont motivé, depuis les années 1930, un besoin de renouveau dans l'Église catholique : sa relation au monde et les divisions entre chrétiens[13]. Quand il

---

* Il s'agit ici non d'une simple traduction, mais d'une réélaboration partielle de mon article publié dans *The Jurist* 71, 2011, p. 7-19, sous le titre « True or False Reform : What are the Criteria ? The Reflections of Yves Congar ».

8 *LG* 8 ; *UR* 6.

9 *AAS* 98, 2006, p. 40-53, 45 ss spécialement.

10 Voir son tout premier document, l'Exhortation apostolique post-synodale *Evangelii Gaudium* (24 novembre 2013), n° 17, 27… ; voir déjà l'interview qu'il a accordée au P. Antonio Spadaro, s.j., *Études* 4194, octobre 2013, p. 337-352.

11 Voir Laurent Villemin, « Le retour de la 'réforme' dans l'Église catholique ? », *Transversalités* 137, avril-juin 2016, p. 49-61.

12 Yves Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Unam Sanctam » 20, 1950 ; 2e éd., 1969 (cité désormais *VFR*).

13 Voir Joseph Famerée – Gilles Routhier, *Yves Congar*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Initiations aux théologiens », 2008, p. 57 ss et 81 ss.

découvrit l'abîme qui existait entre l'Église catholique et le monde ou la culture moderne (particulièrement les incroyants), il l'attribua à un manque d'authentique « incarnation » ou inculturation et catholicité de son Église. Le visage qu'elle présente au monde moderne n'est pas assez fidèle à l'Évangile de Jésus Christ : il est trop juridique et autoritaire ; l'Église n'est pas présente ou insérée dans de nombreux secteurs de l'activité humaine et de la vie moderne. Aussi l'Église catholique a-t-elle besoin de conversion évangélique et de réforme pour être plus profondément et authentiquement catholique[14]. En même temps, les divisions entre chrétiens rendent aussi la réalisation de sa catholicité moins réelle et effective. Pour rester une, l'Église catholique doit devenir plus pleinement et effectivement catholique. En ce sens, elle doit se réformer en permanence. L'intensité de ses efforts à se réformer indique sa vitalité effective[15].

Une réforme implique donc un profond processus spirituel de conversion à l'Évangile qui transforme la vie de l'Église catholique de manière visible et concrète en lien étroit avec la vie du monde contemporain et aussi la vie des autres Églises. Le visage de l'Église doit être renouvelé pour que le monde croie. Cette réforme ecclésiale requiert à la fois un renouveau de l'ecclésiologie et un renouveau pastorale de la vie de l'Église. En effet, il y a une interaction permanente entre la vie de l'Église et son auto-compréhension théologique. Quels sont les critères et les conditions de ce double renouveau ? Je traiterai cette question de manière plus précise en me référant à la « somme » congarienne de 1950 *Vraie et fausse réforme dans l'Église*.

1. *Qu'est-ce qui peut être réformé dans l'Église ?*

Congar établit une distinction entre la structure et la vie de l'Église. L'Église a sa *structure*, qu'elle reçoit de ses éléments constitutifs, elle est institution, cadre, appareil ; structurée, l'Église a aussi une *vie* : les fidèles vivent en elle, dans l'unité et la communion (en tant que faite par les hommes, cette vie de l'Église est constamment sujette à se réformer).

La structure désigne l'Église comme institution existant *objectivement* et la caractérise dans son *essence immuable* ou son mystère surnaturel. La vie indique les réalités chrétiennes dans le *sujet* religieux, l'assemblée des fidèles et la communauté vivante résultant de leur action, elle caractérise l'Église comme *existant dans le temps* et dans un développement historique. L'Église est « donnée » (c'est le don de la grâce de Dieu), elle est *faite* et, d'une certaine façon, *à faire*, à « agir » (c'est la coopération de l'humanité) en Christ. Dans le même sens, il importe aussi de distinguer *la* structure et *les* structures. *La* structure essentielle comprend la foi, le dogme, les sacrements de la foi, la constitution hiérarchique, que l'Église a reçus du Christ, tandis que *les* structures sont des formes historiques, concrètes et relatives d'expression de la vie ecclésiale. Ces « structures ecclésiales » peuvent et doivent être réformées ou remplacées par de nouvelles formes de sorte que l'expression de la vie ecclésiale soit plus fidèle à l'Évangile et plus adaptée aux évolutions historiques[16].

2. *Quels sont les critères d'une vraie réforme ?*

La préoccupation majeure du dominicain français était de rendre possible une réforme sans provoquer de schisme, c'est-à-dire une réforme authentique de l'Église *dan*s l'Église, dans une vraie communion

[14] Voir Yves CONGAR, « Une Conclusion théologique à l'Enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance », *La Vie Intellectuelle* 37, 1935, p. 214-249.
[15] Voir Yves CONGAR, *Chrétiens désunis. Principes d'un « œcuménisme » catholique*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Unam Sanctam » 1, 1937, p. 309-345.
[16] Voir *VFR*, p. 8 ss, 42, 45-46, 57-58, 94-98, 101, 149. J'ai suivi ici d'assez près, parfois littéralement, Joseph FAMERÉE, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II : Histoire et Église. Analyse et reprise critique*, Leuven University Press, coll. « BETL » 107, 1992, p. 94-95.

ecclésiale[17]. Dans cette perspective, il discerne quatre conditions ou critères principaux : a) primauté de la charité et du pastoral ; b) rester dans la communion du tout ; c) la patience ; d) un vrai renouvellement par un retour au principe et à la tradition (« ressourcement »).

a) *Primauté de la charité et du pastoral*

Il est indispensable que la perspective du réformateur ou du « prophète » se développe d'une manière concrète, non pas abstraitement, et qu'elle ait la capacité de s'intégrer au corps existant de l'Église, à sa vie concrète. L'Église doit à la fois être acceptée et, cependant, non acceptée comme telle : on ne doit pas changer l'Église elle-même, mais changer quelque chose en elle.

Dès lors, quels sont le comportement et les attitudes qui sauvegardent une profonde fidélité à l'Église et la communion avec elle ? La première attitude est une certaine priorité accordée à la charité et au souci pastoral. Une approche uniquement intellectuelle, coupée de la charité, a généralement tendance à mal interpréter la réalité concrètement « donnée » de l'Église (« le donné »). En revanche, les réformes réussies dans l'Église sont celles qui ont été faites en réponse aux besoins concrets des âmes, dans une perspective pastorale, par des saints[18]. De telles personnes ont accepté les déterminations et les décisions de l'Église ; ils ont cherché à se perfectionner eux-mêmes et à perfectionner les autres dans la vie chrétienne, à améliorer l'Église de l'intérieur. Bref, un certain *sensus Ecclesiae (concretae)*, et plus précisément un certain sens apostolique ou pastoral et réalisme, sont absolument indispensables. Ceci protège le réformateur contre ses propres constructions intellectuelles excessives ou unilatérales (« esprit de système ») et le garde dans une perspective commune, réaliste et équilibrée[19]. « Le ministère des âmes est une grande école de vérité »[20]. Par contraste, le réformateur schismatique situe la vérité non dans la réalité de l'Église, mais dans ses propres conceptions et jugements. Sa devise est individualiste : modeler toute chose sur sa propre pensée[21].

Le deuxième critère est une autre manière d'exprimer la même perspective pastorale.

b) *« Sentire cum Ecclesia » ou rester dans la communion du tout*

Au paragraphe précédent, on a déjà rencontré l'idée de communion, mais ici l'accent est mis sur le tout (la communion *avec le tout*) : pour ne pas dévier du but initial de la réforme, il faut garder le contact vivant et constant avec tout le corps de l'Église. Selon Congar, l'idée fondamentale de Möhler est que la vie de foi, même comme vie de connaissance, est en nous l'œuvre du Saint-Esprit. Or le Saint-Esprit est esprit d'amour et de communion. Son œuvre est d'animer et de réaliser le Corps du Christ comme un tout, comme une communauté. Il n'y a pas de foi droite sans vie de communion fraternelle. C'est dans la communion de tout le corps (« en pensant et voulant dans l'esprit et le cœur de tous »)[22], lui-même soumis à la règle du magistère, et dans elle seule, que chacun peut tenir une vérité totale. Ce qu'on ne connaît pas par soi-même, on peut ainsi le connaître par les autres. On peut profiter des rectifications et des compléments offerts par les autres. Ce n'est que dans la communion totale que se trouve la vérité totale. C'est aussi dans la communion du corps total de l'Église une, sainte, catholique et apostolique que

[17] Voir *VFR*, p. 229-352 ; dans ma présentation du contenu de cet ouvrage, je reste au plus près des formulations littérales de Congar. Voir aussi Yves CONGAR, *Esquisses du Mystère de l'Église*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Unam Sanctam » 8, 1941, p. 149-165 : « L'hérésie, déchirement de l'unité » (à propos de la pensée de Johann Adam Möhler).
[18] Voir *VFR*, p. 249-252.
[19] Voir *VFR*, p. 253-255 et 258.
[20] *VFR*, p. 263.
[21] Voir *VFR*, p. 263.
[22] *VFR*, p. 265 (note 59), cite l'ouvrage *Symbolique* de Johann Adam Möhler (1832), § 37.

chacun tient une vérité très supérieure à ce qu'il peut en comprendre ou en formuler personnellement. Aucune forme ou formule particulière n'épuise ni même n'exprime adéquatement la vérité catholique que l'Église vit et pense. Justement parce qu'aucune forme ou formule produite à un moment donné n'est l'expression exhaustive de la vérité catholique, il sera possible, *au nom de la communion entière elle-même*, de chercher un dépassement des expressions actuellement tenues de la vie et de la pensée de l'Église. En effet, tant que le prophète ou le réformateur restera vraiment dans la communion de l'Église, ce que ses actions ou affirmations pourraient avoir d'excessif et d'unilatéral se trouvera sans cesse (en possibilité d'être) corrigé ou complété *in sinu Ecclesiae*[23].

Quels sont les moyens de recevoir ces bienfaits de la communion ecclésiale ?

Premièrement, d'un point de vue personnel, interne, le réformateur est appelé à adopter une attitude spirituelle non schismatique, à éviter le péché de schisme[24]. Pour Cajetan, selon Congar, l'élément essentiel d'une attitude de communion est un certain mode de vie chrétienne : vivre *ut pars Ecclesiae*, avec le sentiment de ne pas être seul, mais de former un seul corps et de poursuivre une seule œuvre avec tous les autres fidèles ; ne pas s'ériger en « tout », mais garder le contact avec les autres et rester inséré dans l'Église concrète[25].

Deuxièmement, d'un point de vue plus externe, cette attitude profonde de communion se consomme dans une vivante relation avec la hiérarchie issue des apôtres. En effet, l'Église est un corps organisé et structuré par les apôtres et leurs successeurs. Il n'y a de « communion catholique » que dans la communion des apôtres. Cette référence aux évêques n'est nullement servile ou mécanique, mais la périphérie de l'Église doit faire homologuer ses initiatives par les centres hiérarchiques, même si cela ne suffit pas. Un sens de l'Église (*sensus Ecclesiae*) est encore nécessaire. *Sentire cum Ecclesia* : l'expression ne signifie pas une simple obéissance aux décisions de l'autorité, car le mot « Église » ne désigne pas la hiérarchie seule, séparée du corps des fidèles. Une expression plus précise serait *sentire vere in Ecclesia militante* : cette formule, attribuée à Ignace de Loyola, restitue à chaque membre de l'Église sa propre part dans la vie et l'activité du corps entier[26].

Considérons la relation entre une initiative réformatrice et la hiérarchie, quand le prophète ou le réformateur veut maintenir la communion avec le Tout. En d'autres termes, quelles sont les relations entre la périphérie (la vie) et le centre (la structure) ? La périphérie est une source d'initiative et de nouveauté bien plus que le centre[27].

Les frontières ou les marges de l'Église sont un autre nom de la périphérie : elles sont (plus que le centre) organes de mouvement et de progrès ; les mouvements de vie foisonnent ; les initiatives sont « l'œuvre de simples fidèles, de pieux laïcs »[28]. C'est le domaine des militants, du peuple, du corps ecclésial.

Le centre hiérarchique constitue l'organe de continuité et d'unité. Les organes centraux sont, dans le corps, les critères de vie dans l'Église une et apostolique. La hiérarchie vérifie d'abord que tous les mouvements de vie se développent et rentrent dans le cadre structural de l'Église. « Gardienne de la structure, de la continuité aux origines apostoliques, la hiérarchie est encore gardienne de la communion

[23] Voir *VFR*, p. 264-269.
[24] *Summa theologica*, IIa IIae, q. 39, a. 1 (cité in *VFR*, p. 271, note 64).
[25] Voir *VFR*, p. 270-271.
[26] Voir *VFR*, p. 271-274.
[27] Voir *VFR*, p. 274 ss.
[28] *VFR*, p. 278.

à travers l'espace, à l'Église vivante d'aujourd'hui. Aussi, par sa fonction même, est-elle orientée surtout vers la modération des mouvements et leur harmonisation à l'ensemble de la vie ecclésiale »[29].

Ainsi l'autorité apostolique centrale s'assure-t-elle que les initiatives prophétiques de la périphérie s'accordent avec l'unité de l'Église. Néanmoins, « les réformes entreprises seulement d'en haut, sans une large participation des éléments de base, périphériques et populaires, sont de faible efficacité »[30]. Il est indispensable d'établir un dialogue pour former une volonté commune, de sorte que l'autorité puisse agir en rencontrant le consentement vivant du corps entier[31]. En effet, c'est un seul et même Esprit qui anime et gouverne l'Église en son centre comme en sa périphérie, en ses chefs comme en tout son corps, chaque partie selon ce qu'elle est et selon le rôle qu'elle doit jouer dans le tout. Dans l'obéissance à l'Esprit, se trouve inscrite une sorte de tension, c'est-à-dire un échange ou une relation entre deux pôles également nécessaires dans l'Église : l'initiative périphérique et la consécration du centre. Mais si le centre ne s'ouvre pas aux apports et aux requêtes de la périphérie, cette faute de l'institution n'était pas, pour Congar en 1950, aussi grave que la désobéissance de la périphérie, car l'existence et la structure, les fondements mêmes de l'Église ne sont pas en cause ; c'est seulement la plénitude de sa vie qui risque de ne pas être atteinte, sa catholicité qui risque de ne pas être accomplie[32].

Aussi la patience est-elle le troisième critère d'une vraie réforme.

c) *Patience : éviter les mises en demeure, respecter les délais*

Le réformisme doit s'accompagner de patience pour aboutir dans l'Église. Par patience, Congar entend beaucoup plus que simplement être capable d'attendre ; il entend une certaine attitude spirituelle, un sens des indispensables délais de Dieu, de l'Église et de la vie, une certaine humilité et souplesse, une certaine disposition à l'auto-critique, une conscience des imperfections et des fautes humaines, une certaine réserve par rapport aux solutions simplistes du tout ou rien. Une idée peut être pure, la réalité et la vie ne le sont pas. Ainsi la troisième condition d'une vraie réforme rejoint-elle la première : le point de vue intellectuel et systématique doit être soumis au pastoral. L'esprit peut saisir facilement une opposition ou une conséquence logique. Pour saisir une plénitude, cependant, il faut beaucoup de temps et l'engagement de la vie. Seul ce qui a été fait avec la collaboration du temps peut vaincre le temps[33].

Au fond, toute réforme est un peu une anticipation du royaume eschatologique, de sa justice et de sa pureté, soit par leur aspect de jugement porté sur l'histoire et ses réalisations insuffisantes, soit par leur aspect de tendance positive et réalisatrice d'un état de choses qui approche davantage de la perfection et de la pureté. Le réformateur a toujours tendance à brusquer le développement, mais la parabole évangélique nous enseigne à respecter les délais de la croissance des germes et de la moisson, à ne pas anticiper sur celle-ci par une recherche impatiente de purisme, « de peur qu'avec l'ivraie on arrache aussi le froment » (Mt 13, 29). Pour Yves Congar en 1950, Luther a été un réformateur impatient[34]. Une des tâches du Mouvement œcuménique est de refaire, dans une longue patience, par la pureté et la plénitude d'une fidélité en profondeur, ce que l'impatience et les étroitesses de fidélités prises trop en surface ont lamentablement défait[35].

---

[29] *VFR*, p. 276.
[30] *VFR*, p. 279.
[31] Voir *VFR*, p. 280.
[32] Voir *VFR*, p. 286-287 et 302.
[33] Voir *VFR*, p. 306-309 et 311.
[34] Voir *VFR*, p. 310.
[35] Voir *VFR*, p. 316-317.

Quoi qu'il en soit, un fait accompli (*via facti*) peut être légitime au sens fort de ce mot, c'est-à-dire foncièrement conforme à l'esprit du législateur et de la loi. Une nouveauté introduite par une *via facti* (ou par la *vox populi*) peut être génératrice de coutume (*consuetudo* ; *consuetudo facti*), et celle-ci génératrice de droit (*jus* ; *consuetudo juris*). La *via facti* légitime ne prend pas la place de l'autorité : elle ne porte pas atteinte à la structure (hiérarchique) de l'Église, mais elle se situe dans le domaine de sa vie et ouvre des voies de création ou d'adaptation où l'autorité ne refuse pas d'entrer. Cette *via facti* propose une sorte d'anticipation, d'échantillon, qu'elle soumet au contrôle de la hiérarchie, tandis que la recherche intellectuelle purement abstraite et critique mène facilement à l'innovation, à la substitution d'une règle à une autre. Néanmoins, si les réformateurs ne doivent pas être trop impatients, les gardiens de la tradition ne doivent pas non plus être trop lents à réagir : eux aussi doivent avoir le sens de l'urgence des besoins et des changements, l'intelligence des signes des temps[36]. Précisément, comment peut-on renouveler l'Église tout en restant fidèle à la Tradition ? C'est le quatrième critère (ou condition) d'une vraie réforme.

d) *Vrai renouvellement par retour au principe de la Tradition*

Deux voies sont possibles pour opérer un renouvellement ou une adaptation. On peut poser d'abord comme donné régulateur soit l'élément nouveau auquel on veut faire droit, soit la réalité qu'il s'agit d'adapter ou de renouveler. Dans les deux cas, il s'agit de faire se joindre en une certaine unité une réalité existante et un élément auquel on veut faire place. Dans le premier cas, si on règle principalement son effort sur l'élément nouveau (au départ externe à la réalité de l'Église), on aura une adaptation mécanique, risquant d'aboutir à une réforme schismatique ; dans le second cas, si on règle principalement son effort sur la réalité d'Église dont on cherche l'adaptation, on accomplira un authentique « renouvellement », un véritable « développement », c'est-à-dire une réforme *dans l'Église*, une réforme *de l'Église*, une réforme sans schisme[37].

L'Église du Christ et des apôtres existe, et c'est en tendant à valoriser en son sein les ressources de sa catholicité qu'elle cherche à intégrer en respectant toutes les variétés légitimes. Ainsi l'Église réunie (dans une perspective d'œcuménisme catholique) serait vraiment la plénitude de l'unité, elle marquerait un *développement* par rapport à l'Église catholique considérée dans son état actuel (et, en ce sens-là, elle serait une Église *autre*, mais pas *une autre* Église)[38].

C'est pourquoi, la grande loi d'un réformisme catholique est de commencer par un retour aux principes du catholicisme. Il faut d'abord interroger la tradition. Certes, la tradition comporte un aspect du passé ; elle est, par un côté d'elle-même, le trésor des textes et des réalités du passé de l'Église, mais elle est bien plus que cela. Elle est essentiellement la continuité du développement depuis le don initial et l'intégration dans l'unité de toutes les formes que ce développement a prises et présente actuellement. Elle est la présence du principe à toutes les étapes de son développement : Écriture, christianisme primitif, pensée patristique, liturgie, développement de la piété et de la doctrine, mouvement de l'Église concrète sous la régulation de son magistère[39].

Revenir à la tradition, c'est, dans un respect absolu des formes permanentes et toujours valables, dans un respect critique et intelligent des formes transitoires, se mettre à l'école des principes mêmes du catholicisme : se pénétrer d'un sens profond de l'Église et avoir un engagement de vie correspondant[40].

---

[36] Voir *VFR*, p. 318-332.
[37] Voir *VFR*, p. 333-334.
[38] Voir *VFR*, p. 335.
[39] Voir *VFR*, p. 335-336.
[40] Voir *VFR*, p. 337 ss.

Par conséquent, un véritable développement de la tradition implique un retour aux sources en profondeur, un discernement, une plénitude dans l'esprit de communion et de réception de la complémentarité. Il doit être « l'œuvre de tout un peuple (je veux dire : de tout le corps de l'Église, clercs et fidèles) »[41]. Ce processus doit être une assimilation organique. Car, dans l'Église, selon saint Irénée, « repose et agit toujours l'Esprit de Dieu rajeunissant sans cesse le dépôt qu'il lui a confié et jusqu'au cadre dans lequel il a mis ce dépôt »[42].

II. ÉVALUATION

Dans la seconde partie de ce chapitre, plus brève, je voudrais évaluer les critères d'une vraie réforme identifiés par le P. Congar.

1. *Éléments permanents d'une réflexion théologique*

Commençons par relever que la réflexion élaborée par Congar en 1950, dans son ensemble, nous paraît toujours fondamentalement valable. Je mettrai en exergue le sens de l'historicité dans l'ecclésiologie congarienne : l'Église du Christ est un peuple pèlerin dans le monde et l'histoire, un peuple enraciné dans la vie, la mort et la résurrection de Jésus de Nazareth, et tendu vers sa seconde venue. Ainsi l'Église a-t-elle une dimension mystique, permanente, et une dimension historique, changeante. Beaucoup de choses dans l'Église peuvent et doivent être réformées ou purifiées constamment : peuple, institutions… pour être toujours plus fidèles à la Révélation du Christ. Dans ce processus de conversion et de réforme, l'Église doit prendre en compte les signes des temps en général (dans les sociétés humaines, les cultures et les religions non chrétiennes…), car le monde est aussi la création bonne de Dieu, même s'il est aussi affecté par le mal. Il est encore plus obvie que l'Église catholique doit prendre en compte les autres Églises chrétiennes, leurs riches traditions et leurs appels à la conversion inspirés par la correction fraternelle, spécialement en vue de rendre une unité visible et un visage plus pleinement catholique à l'unique Église du Christ.

La réflexion substantielle de Congar sur la catholicité qualitative reste pertinente pour une réforme authentique et profonde dans l'Église, même si l'unité tend à avoir la préséance sur la diversité chez l'œcuméniste français des années 1950. Par-dessus tout, sa compréhension de ce qui est réel ou vrai est correcte et stimulante : une réforme est un processus spirituel relié à la vie (du peuple, des Églises, du monde…) ; en d'autres mots, elle implique une approche à la fois théologique et pastorale. On est ici au cœur même de la pensée congarienne au sujet de la réforme. Un *ressourcement* théologique (étude de l'Écriture, du christianisme primitif, des Pères, des traditions doctrinales, spirituelles et canoniques…) est absolument nécessaire pour mener à bien une authentique réforme, mais il n'est pas suffisant. Une approche purement intellectuelle, systématique et abstraite (spécialement du passé) n'est pas adéquate. Contact et dialogue (critique) avec la vie réelle et concrète sont aussi indispensables. Sans ce contact, sans réflexion sur la vie réelle, une théologie vivante et pertinente est-elle possible ? Comment une réforme peut-elle transformer l'Église effectivement et concrètement, et pas juste superficiellement ? Le sens congarien de la réalité et de l'historicité est ici très utile. Qui plus est, l'Esprit Saint est toujours à l'œuvre dans la vie de l'Église, dans la vie de tous les fidèles ; il est aussi à l'œuvre dans le monde. D'où l'importance d'être attentif à la tradition vivante, depuis les débuts du christianisme jusqu'à l'Église aux dimensions du monde d'aujourd'hui. De nombreuses nouveautés et de nombreux désirs de réforme viennent des fidèles, plus que des successeurs des apôtres. C'est pourquoi, les quatre critères d'une vraie réforme proposés par Congar sont si sages et si appropriés : primauté de la charité pastorale ; maintien de la communion de

[41] *VFR*, p. 347.
[42] *VFR*, p. 351-352.

tout le corps vivant ; patience (comme pour la croissance vitale) ; retour aux principes premiers de la tradition vivante.

2. *Limites*

a) *Structure et vie*

L'accent mis sur la vie est pleinement justifié, mais Congar la met en tension avec la structure. Rappelons que la structure désigne l'aspect permanent de l'Église, et la vie, son historicité et sa réalité changeante : dans l'Église, il y a un aspect essentiel, constitutif (*ius divinum*, don indéfectible de Dieu), et des formes historiques relatives (vie de l'Église, structures de surface). Congar lui-même tempère la dichotomie entre la structure « hiérarchique » et la vie des fidèles : l'Église est structurée « hiérarchiquement », mais vit aussi « d'en bas », bien plus, elle est aussi construite « d'en bas ».

On voit l'intention du dominicain français : faire la part de ce qui est essentiel et de ce qui est secondaire dans l'Église. Néanmoins, il donne aussi un rôle actif, constructif à la vie de celle-ci. Ne faut-il pas cependant aller plus loin ? La vie même de l'Église n'est-elle pas aussi fondamentale que sa structure, aussi constitutivement nécessaire à l'Église *comme* Église ? Si une Église sans structure sacramentelle et « hiérarchique », ou sans un ministère pastoral, est impossible, une Église sans la vie des fidèles n'est-elle pas aussi impossible ?

L'Église forme une union indissoluble de structure et de vie. Est-il dès lors légitime, comme le fait Congar, d'accorder la préséance à la structure sur la vie ? Si « l'Église enseignée » (*Ecclesia discens*), selon une certaine terminologie, doit obéir à « l'Église enseignante » (*Ecclesia docens*), cette dernière ne peut être en rupture de communion avec la foi du Peuple de Dieu (*sensus fidelium* ou *fidei*), qu'elle doit précisément articuler avec l'autorité apostolique propre à son ministère. Cette vivante interaction entre les deux est structurale et fondamentale. Un telle affirmation a de nombreuses implications pour la réforme de l'Église : pour être profonde et effective, une réforme doit être accomplie par le Peuple de Dieu tout entier, fidèles et pasteurs.

b) *Tradition*

La distinction entre le fait (*factum*, *via facti*, *consuetudo facti*) et le droit (*jus*, *consuetudo juris*) traduit en termes juridiques et historiques la distinction congarienne entre structure (centre) et vie (périphérie). Ici aussi, peut-on se demander, la conception des relations au sein de l'Église est-elle suffisamment articulée ? N'est-ce pas le Peuple de Dieu tout entier, fidèles et ministres, qui élabore le droit (*jus*) de l'Église, sans pour autant contester la fonction spécifique du ministère au sein du Peuple de Dieu ?

Au-delà de la distinction entre fait et droit, le développement authentique de la Tradition, pour Congar, alliera fidélité au don initial (ressourcement en profondeur) et discernement entre formes permanentes et temporaires. Ce processus sera l'œuvre de tout le Peuple sous l'assistance continuelle de l'Esprit Saint.

La Tradition constitue une unité diachronique (fidélité et assimilation ou intégration organique) : l'accent est mis sur l'unité et la continuité linéaire de la Tradition. L'auteur de *Vraie et fausse réforme* n'envisage pas vraiment soit une diversité dans la tradition (ou une pluralité de traditions), soit une tradition qui, dans sa fidélité dynamique, inclue quelques discontinuités. Il le fera dans son dernier livre sur le Christ et l'Esprit, *La Parole et le Souffle*, où « la vraie Tradition » est définie comme « critique et créativité autant que transmission de l'identique et conservation »[43]. Cette perspective ouvrira de nouvelles possibilités pour une réforme plus radicale. Mais dans *Vraie et fausse réforme* déjà, soulignons-le, la Tradition

[43] Yves CONGAR, *La Parole et le Souffle*, Paris, Desclée, coll. « Jésus et Jésus-Christ » 20, 1984, p. 95-96.

n'implique pas seulement une assimilation organique, mais aussi un discernement entre ce qui est permanent et ce qui est provisoire. La réalisation d'une authentique tradition est l'œuvre de tout le Peuple : elle est un processus global de communion (unité) et de complémentarité (diversité).

c) *Église locale*

Finalement, une théologie de l'Église locale (confiée à un évêque) comme présence plénière de l'Église du Christ une, sainte, catholique et apostolique en un lieu n'est pas encore systématisée dans *Vraie et fausse réforme*. De même, l'Église universelle n'est pas encore conçue comme la *communio Ecclesiarum localium*[44]. Ici, l'unité de l'Église est vue plutôt en termes de relation hiérarchique et « verticale » de toutes les parties (*pars*) avec le « centre » romain. Par ailleurs, si la catholicité « horizontale » ou la communion mutuelle entre les Églises locales n'est pas seulement un enrichissement, mais aussi la structure ou réalité constitutive de l'Église universelle, alors la réforme dans et de l'Église peut et doit être pensée et menée autrement. D'ordinaire, elle ne viendra pas de Rome, mais d'une Église locale (ou groupe régional d'Églises locales), et elle sera accomplie dans et par cette Église locale en son ensemble, avant d'être reconnue légitime et, dans certains cas, également adoptée et reçue en profondeur par les autres Églises locales, parmi lesquelles l'Église locale de Rome.

Quelles que soient les limites (ecclésiologiques) de *Vraie et fausse réforme* en 1950[45], la plupart des critères et réflexions théologiques offerts par Yves Congar à propos d'une vraie réforme sont toujours valables, pertinents, inspirants et sages. Nous pouvons lui en être très reconnaissants.

[44] Pour une telle théologie de l'Église locale et de l'Église entière au concile Vatican II, voir notamment *LG* 23A et *CD* 11.

[45] Pour une appréciation critique plus développée de l'ecclésiologie de *Vraie et fausse réforme*, voir Joseph FAMERÉE, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II*, *op. cit.* (n. 9), p. 84-125, 109-125 en particulier.

Réformer l'Église catholique dans le contexte d'une Église monde*

Gilles Routhier

En 1955, lors du Congrès des dirigeants de la Croisade eucharistique, le canoniste Jean Beyer présente sa vision de l'Église, de son activité et de son fonctionnement. Pressentant que le monde entrait dans une nouvelle époque caractérisée par la globalisation, suivant l'expression courante aujourd'hui, ou un monde qui s'unifie, un monde de plus en plus universel et une société internationale, suivant les expressions de Beyer, il en venait à penser que, dans ce contexte, l'Église devait repenser son mode d'action et de gouvernement.

> C'est un devoir, en ces temps modernes que de souligner cette mission de la papauté dans le monde contemporain. Plus que jamais les chrétiens doivent être Un, plus que jamais ils doivent prendre position sur tous les problèmes de la vie, plus que jamais il faut qu'il y ait unanimité dans l'action : un seul homme peut diriger, un seul homme peut enseigner, un seul homme peut commander : Pierre et ses successeurs. Et nous ne devons pas être étonnés de voir que peu à peu, ce que les évêques ont été autrefois dans leurs diocèses, aujourd'hui ce sera le Pape qui va prendre cette mission en main, car il ne serait pas bon pour l'Église et pour le monde que dans tous les évêchés il y ait des positions différentes et parfois contradictoires. Si l'Église veut rester une dans un monde qui s'unifie, il faut que la papauté parle, qu'elle parle souvent et qu'elle dirige tout. Et voilà pourquoi ce XXe siècle est une aurore nouvelle dans l'Église, une aurore d'une ère nouvelle, d'une
>
> ère pontificale, comme il est également l'aurore d'un monde universel, d'une société internationale, et, comme les états disparaîtront, les évêchés perdront de leur souveraineté, laissant alors à Pierre et à ses successeurs la direction générale de tout le mouvement catholique, de toute l'Action catholique, de tout l'apostolat[46].

Au monde qui s'unifie et s'internationalise devait correspondre une Église «une», placée sous l'autorité d'un commandant unique, le pape. Au nouvel âge du monde devait correspondre une nouvelle ère de l'Église, une ère pontificale.

---

* Une première version de cet article a été publié en anglais sous le titre « The Reform of the Catholic Church in the Context of a World Church », *The Jurist,* 71, 2 (1971), p. 401-421. La présente version reprend ce texte, à la suite d'un revision.

[46] J. Beyer, « Le Souverain Pontife, centre vital et unité de l'Église », dans *Ut regnet, Vivre avec l'Église. Textes des conférences données au Congrès des dirigeantes de la Croisade eucharistique en août 1995 à Nivelles,* numéro spécial, XXIVe année, 1955, p. 38. Le texte sera repris et critiqué par O. Rousseau dans *Irenikon* et par Mgr Charrue dans « L'évêque dans l'Église », *Documentation catholique,* 1251, 1957, p. 635. Ce texte a été remis en circulation au moment de Vatican II.

Quatre années plus tard, pressentant lui aussi que l'Église entrait dans une nouvelle étape de son pèlerinage terrestre, Jean XXIII, le premier pape de la période contemporaine à avoir vécu dans des milieux non-catholiques voire non-chrétiens[47], conscient du défi que représentait la «socialisation» et l'apparition de nouveaux mondes, allait lui aussi inviter l'Église catholique à se rénover de manière à être mieux en mesure d'annoncer l'Évangile dans ce «nouveau monde». Lui aussi préoccupé de l'unité, il allait inviter les évêques du monde entier à entrer dans ce processus de conversion et d'*aggiornamento.*

Cet *aggiornamento* proposé à l'Église catholique par le pape Jean XXIII avait principalement deux objectifs qui se retrouvent aussi bien dans l'enseignement de Jean XXIII que dans les textes conciliaires : d'une part la nécessité de revoir tout ce qui, dans la vie de l'Église catholique, constitue un obstacle à l'unité des chrétiens[48] et, d'autre part, la nécessité pour l'Église de se convertir afin que son témoignage soit plus éclatant de manière à ce que le Royaume de Dieu croisse sans entraves[49].

Le fondement de la réforme de l'Église[50], se trouve dans ces deux réalités fondamentales : l'annonce de l'Évangile et la l'unité de l'Église. Cette rénovation/réforme[51] qui aura des conséquences dans plusieurs sphères de la vie ecclésiale, engage une vision de l'unité, ce qui renvoie immédiatement à notre manière

---

[47] Roncalli fut d'abord, vicaire apostolique en Bulgarie (1925-1934), dans ce monde orthodoxe qu'il n'avait pas connu jusque-là, en mission dans un pays complexe des Balkans, aux portes de la Turquie et du monde islamique, et de la Russie orthodoxe et bolchévique. Il fut ensuite délégué apostolique en Grèce et en Turquie (1934-1944), au contact d'un État confessionnel orthodoxe (Grèce) et de la laïcité du régime d'Atatürk (Turquie).

[48] Cette intention est déjà présente dès l'année 1959 au moment où Jean XXIII élabore les motifs qui l'ont conduit à convoquer un concile et décline les objectifs qu'il fixe au concile. Pour le corpus conciliaire, on verra en particulier *Unitatis redintegratio,* articles 4 et 6.

[49] Ce motif, déjà présent dans le discours inaugural du concile du pape Jean XXIII est repris à plusieurs endroits dans le corpus conciliaire. On le trouve notamment dans *Lumen gentium* 8, *Gaudium et spes* 43 et *Unitatis redintegratio* 4.

[50] Sur la question du renouveau, de la rénovation ou de la réforme de l'Église dans les textes conciliaires, il faut lire, en plus de *Unitatis redintegration* 4 et 6 auxquels nous reviendrons les articles 8 et 15 de *Lumen gentium* et l'article 43, paragraphe 6 de *Gaudium et spes* dont nous reproduisons ici les passages essentiels :

« Mais tandis que le Christ « saint, innocent, sans souillure » (He 7,26) n'a pas connu le péché (2 Co 5,21) mais est venu seulement expier les péchés du peuple (cf. He 2,17), l'Église, qui renferme en son sein les pécheurs, qui est sainte et, en même temps, doit toujours être purifiée, recherche sans cesse la pénitence et le renouvellement. » (*Lg* 8)

« Et pour obtenir cette unité la Mère Église ne cesse de prier, d'espérer et d'agir. Elle exhorte ses fils à se purifier et à se renouveler, afin que l'image du Christ resplendisse, plus nette, sur le visage de l'Église. » (*Lg*15)

« Bien que l'Église, par la vertu de l'Esprit-Saint, soit restée l'épouse fidèle de son Seigneur et n'ait jamais cessé d'être dans le monde le signe du salut, elle sait fort bien toutefois que, au cours de sa longue histoire, parmi ses membres, clercs et laïcs, il n'en manque pas qui se sont montrés infidèles à l'Esprit de Dieu. De nos jours aussi, l'Église n'ignore pas quelle distance sépare le message qu'elle révèle et la faiblesse humaine de ceux auxquels cet Évangile est confié. Quel que soit le jugement de l'histoire sur ces défaillances, nous devons en être conscients et les combattre avec vigueur afin qu'elles ne nuisent pas à la diffusion de l'Évangile. Pour développer ses rapports avec le monde, l'Église sait également combien elle doit continuellement apprendre de l'expérience des siècles. Guidée par l'Esprit-Saint, l'Église, notre Mère, ne cesse « d'exhorter ses fils à se purifier et à se renouveler, pour que le signe du Christ brille avec plus d'éclat sur le visage de l'Église » (*GS* 43, 6)

[51] Sur les différents termes utilisés par les conciles pour parler de la réforme (*corrigere, emendare*, *meliorare*, *recreare*, *regenerare*, *renovare*, *reparare*, *restituere*, *revocare)*, voir J.W. O'Malley, « The hermeneutic of reform. A historical analysis », *Theological Studies,* 73 (2012), p. 517-546.

d'envisager le gouvernement de l'Église, les rapports entre les Églises locales et l'Église toute entière, le rapport que l'Église entretient avec le monde et la culture, etc. En somme, c'est l'ensemble de l'enseignement de Vatican II qui peut être relu à partir de cet éclairage. Si cela est le cas, on aurait là une clé d'interprétation de l'ensemble de l'enseignement de Vatican II qui se présenterait de manière absolument cohérent et unifié.

1. L'unité de l'Église comme motif de sa rénovation

Selon Jean XXIII, et le concile développera cette intuition, les fidèles doivent considérer « avec loyauté et attention tout ce qui, dans la famille catholique elle-même, a besoin d'être réalisé, de telle manière que sa vie rende un témoignage plus fidèle et plus manifeste de la doctrine et des institutions que le Christ a transmises par ses Apôtres. » (*UR* 4). L'œcuménisme est ainsi lié à la conversion, à la rénovation de l'Église et à sa réforme : « tous examinent leur fidélité à la volonté du Christ par rapport à l'Église et entreprennent, comme il le faut, un effort soutenu de rénovation et de réforme. » (*UR* 4[52])

Il est à ce propos significatif que, tout de suite après avoir évoqué la nécessité de la réforme, le texte d'*Unitatis redintegratio* poursuive en ces termes : « Tout en conservant l'unité dans ce qui est nécessaire, chacun, au sein de l'Église, selon la fonction qui lui est départie, doit conserver la liberté voulue, soit dans les formes diverses de la vie spirituelle et de la discipline, soit dans la variété des rites liturgies et même dans l'élaboration théologique de la vérité révélée. Il faut en tout cultiver la charité. De cette façon, tous authentiquement manifesteront de jour en jour la plénitude de la catholicité et de l'apostolicité de l'Église. » (*UR* 4).

Si on fait une lecture serrée de ce texte et si on suit de près l'enchaînement des idées, l'unité mise en avant dans *Unitatis redintegratio* se conjugue avec la diversité et la variété qui sont l'expression de la catholicité. D'une part, cette diversité de formes de vie spirituelle et de discipline, de tradition liturgique et d'expression de la vérité révélée reprend les éléments qui distinguent une Église particulière comme l'entend *Orientalium ecclesiarum*[53]. C'est dire que plusieurs sphères de l'activité de l'Église (théologie, catéchèse, liturgie, vie religieuse, ministères, activité missionnaire, etc.) sont concernées. D'autre part, cet appel à la diversité renvoie immédiatement au développement de l'article 13 de *Lumen gentium* sur « l'universalité et la 'catholicité' de l'unique peuple de Dieu » qui reprend les mêmes thèmes. « Grâce à cette universalité, chaque élément apporte aux autres et à toute l'Église ses propres dons; en sorte que le tout, comme chaque partie, profite du fait que tous communiquent entre eux et travaillent dans l'unité et sans restriction à la perfection de l'ensemble. » Ici encore, on renvoie aux Églises particulières

[52] On pourrait poursuivre par ces lignes, dans le même article : « En effet, bien que l'Église catholique ait été enrichie de la vérité révélée par Dieu ainsi que de tous les moyens de grâces, néanmoins ses membres n'en vivent pas avec toute la ferveur qui conviendrait. Il en résulte que le visage de l'Église resplendit moins aux yeux de nos frères séparés, ainsi que du monde entier, et la croissance du royaume de Dieu est entravée. C'est pourquoi tous les catholiques doivent tendre à la perfection chrétienne; ils doivent, chacun dans sa sphère, s'efforcer de faire en sorte que l'Église, portant dans son corps l'humilité et la mortification de Jésus, se purifie et se renouvelle de jour en jour, jusqu'à ce que le Christ se la présente à lui-même, glorieuse, sans tache ni ride. » (*UR* 4)

[53] Orientalium ecclesiarum comprend ainsi ce qui distingue un rite, «leur liturgie, leur discipline ecclésiastique et leur patrimoine spirituel » (*Oe* 3).

et à leurs traditions propres[54] et au légitime diversité dans l'unité : « De là vient aussi l'existence légitime, dans la communion ecclésiastique, des Églises particulières qui jouissent de traditions propres, sans préjudice du primat de la Chaire de Pierre qui préside à toute l'assemblée de la charité[11], qui protège les légitimes diversités et, en même temps, veille à ce que les différences ne nuisent point à l'unité, mais la servent. » Ce paragraphe clé de *Lumen gentium* élabore une vision de « l'unité catholique du peuple de Dieu », une unité de plénitude qui assume les dons propres de chaque Église résultant de leur inscription dans diverses nations. L'inscription de l'Église dans différents espaces humains et le rapport au monde particulier qui en résulte précèdent dans ce développement la constitution des diverses Églises particulières si bien que l'on peut penser que c'est l'assomption par l'Église de « toutes les richesses, les ressources et les formes de vie des peuples en ce qu'elles ont de bon » qui détermine la construction de ces Églises particulières. Enfin, cette « unité catholique » accueille la diversité et les traditions propres des Églises particulières et situe le rôle propre de la Chaire de Pierre dans ce rassemblement universel.

Le lien entre la poursuite de l'unité et la réforme de l'Église est réaffirmé au n° 6 du décret sur l'œcuménisme :

> Attendu que toute rénovation de l'Église[23] consiste essentiellement dans une fidélité grandissante à sa vocation, c'est là certainement la raison qui explique le mouvement vers l'unité. L'Église, au cours de son pèlerinage, est appelée par le Christ à cette réforme permanente dont elle a perpétuellement besoin en tant qu'institution humaine et terrestre. S'il arrive donc, par suite des circonstances, que dans les mœurs, la discipline ecclésiastique, ou même dans la manière d'énoncer la doctrine (qu'il faut distinguer avec soin du dépôt de la foi) telles réformes n'aient pas été observées attentivement, il faut les remettre en vigueur en temps opportun avec la droiture qui convient. (*UR* 6)

Au terme de ce premier parcours, nous pouvons recueillir les éléments suivants : l'unité de l'Église engage l'Église dans une démarche de rénovation et de réforme, une démarche de conversion. Elle commande d'abord une conversion de notre représentation de l'unité qui doit être comprise comme « unité catholique » ou unité de plénitude, une unité qui soit en mesure d'assumer la diversité des dons des nations et des traditions propres des Églises particulières. Cette « unité catholique » situe également de manière opportune le primat de pontife romain.

2. Le témoignage de l'Évangile comme motif de rénovation de l'Église

L'annonce de l'Évangile et le témoignage chrétien sont eux aussi étroitement liés à l'*aggiornamento* mis en avant par Jean XXIII et en constituent le motif : « De nos jours aussi, l'Église n'ignore pas quelle distance sépare le message qu'elle révèle et la faiblesse humaine de ceux auxquels cet Évangile est confié. Quel que soit le jugement de l'histoire sur ces défaillances, nous devons en être conscients et les combattre avec vigueur afin qu'elles ne nuisent pas à la diffusion de l'Évangile. Pour développer ses

---

[54] On peut penser que la mention au pluriel des « traditions propres » des Églises particulières renvoie, comme c'est le cas dans les autres passages du corpus conciliaire, aux usages liturgiques, à la discipline, au patrimoine théologique et spirituel propre des Églises particulières. Ces quatre éléments sont les plus courants.

[11] Cf. S. Ignatius M., *Ad Rom.,* Praef.: Ed. Funk, I, p. 252.

[23] Cf. conc. Lateranense V, Sess. XII (1517), Constitutio *constituti:* Mansi 32, 988 B-C.

rapports avec le monde, l'Église sait également combien elle doit continuellement apprendre de l'expérience des siècles. Guidée par l'Esprit-Saint, l'Église, notre Mère « ses fils à se purifier et à se renouveler, afin que l'image du Christ resplendisse, plus nette, sur le visage de l'Église. »

Avec l'unité des chrétiens, l'annonce de l'Évangile et l'activité missionnaire de l'Église constituent l'autre fondement sur lequel doit reposer la rénovation de l'Église. Cette préoccupation traverse l'ensemble des travaux de Vatican II depuis le discours d'ouverture de Jean XXIII jusqu'au discours de clôture de Paul VI. Elle occupera le devant de la scène notamment au moment de la discussion sur le Décret sur l'activité missionnaire de l'Église. L'enseignement du n° 22 du décret *Ad gentes* – mais il ne faudrait pas s'y limiter – est particulièrement significatif à cet égard.

> La semence qui est la parole de Dieu venant à germer dans une bonne terre, arrosée de la rosée divine, puise la sève, la transforme et l'assimile pour porter enfin un fruit abondant. Certes, à l'instar de l'économie de l'Incarnation, les jeunes Églises enracinées dans le Christ et construites sur le fondement des Apôtres, assument, en vue d'un merveilleux échange, toutes les richesses des nations qui ont été données au Christ en héritage (cf. Ps. 2,8). Elles empruntent aux coutumes et aux traditions de leurs peuples, à leur sagesse, à leur science, à leurs arts, à leurs disciplines, tout ce qui peut contribuer à confesser la gloire du Créateur, mettre en lumière la grâce du Sauveur, et ordonner comme il le faut la vie chrétienne.
>
> Pour obtenir ce résultat, il est nécessaire que dans chaque grand territoire socio-culturel, comme on dit, une réflexion théologique de cette sorte soit encouragée, par laquelle, à la lumière de la Tradition de l'Église universelle, les faits et les paroles révélés par Dieu, consignés dans les Saintes Lettres, expliqués par les Pères de l'Église et le Magistère, seront soumis à un nouvel examen. Ainsi on saisira plus nettement par quelles voies la foi, compte tenu de la philosophie et de la sagesse des peuples, peut chercher l'intelligence, et de quelles manières les coutumes, le sens de la vie, l'ordre social peuvent s'accorder avec les mœurs que fait connaître la révélation divine. Ainsi apparaîtront les voies vers une plus profonde adaptation dans toute l'étendue de la vie chrétienne. De cette manière, toute apparence de syncrétisme et de faux particularisme sera repoussée, la vie chrétienne sera ajustée au génie et au caractère de chaque culture (Paul VI), les traditions particulières avec les qualités propres de chaque famille des nations, éclairées par la lumière de l'Évangile, seront assumées dans l'unité catholique. Enfin, les nouvelles Églises particulières, enrichies de leurs traditions, auront leur place dans la communion ecclésiastique, la Primauté de la Chaire de Pierre, qui préside à tout le rassemblement de la charité (*Lg* 13), demeurant intacte.
>
> Il faut donc souhaiter – bien plus, il convient tout à fait – que les conférences épiscopales, dans les limites de chaque grand territoire socio-culturel, s'unissent de telle manière qu'elles puissent, en plein accord et en mettant en commun leurs avis, poursuivre ce propos d'adaptation.

On a ici sensiblement les mêmes éléments : la nécessité, pour l'Église d'assumer les richesses des nations, de développer une expression de la foi mieux enracinée dans les grands territoires socio-culturels et de développer des formes de vie chrétienne mieux ajustées aux diverses cultures, la notion d'« unité catholique », la mise en valeur des Églises particulières et leurs traditions propre, la primauté de la Chaire de Pierre. Seul élément ajouté : les conférences épiscopales. Il ne s'agit pas d'éléments

disparates, mais d'éléments construisant un ensemble cohérent, comme nous essaierons de le montrer. C'est donc à partir de ces divers éléments que je me propose d'interroger à nouveaux frais l'enseignement de Vatican II et en reprendre la lecture.

3. Permettre l'émergence d'expressions de la foi et de formes de vie chrétienne correspondant aux « grands territoires socio-culturels »

Vatican II a fréquemment recours – beaucoup plus que tous les autres conciles avant lui[55] – à la notion de territoire (le substantif *territorium* ou le qualificatif *territorialis*). Fait plus significatif encore, on n'a pas avant tout eu recours à cette notion pour parler de la paroisse ou du diocèse définis par le droit à partir de leur territoire[56], non plus pour parler des «territoires de mission»[57] comme cela était courant jusqu'alors, mais pour désigner des espaces humains ou des ensembles culturels[58]. Si les autres sens ne sont pas exclus ou abandonnés, on observe qu'une place plus importante est désormais donnée à une autre compréhension de la notion de territoire qui n'est pas simplement compris comme un espace servant à délimiter une circonscription administrative, mais comme un espace humain, un terroir à partir duquel s'élabore une culture propre. Cette nouvelle compréhension du territoire, qui nous fait en quelque sorte passer de la géographie physique à la géographie humaine, se retrouve disséminée dans l'ensemble du corpus conciliaire. On en trouve des traces dans *Orientalium ecclesiarum,* naturellement, et dans *Ad gentes,* mais aussi dans *Lumen gentium* (n° 29) et *Christus Dominus* (n^{os} 24, 35, 38). De plus, il est significatif que cette compréhension soit déjà introduite, comme nous le verrons plus amplement, dans le premier document conciliaire, *Sacrosanctum concilium.*

On avait l'habitude de considérer les Églises orientales catholiques comme des Églises bénéficiant d'un droit et de traditions propres, sur un territoire donné*,* mais cela était toujours considéré comme un fait exceptionnel, tenu pour marginal, une espèce de tolérance ou d'accommodement qui reposait autant sur des motifs stratégiques en matière d'unité chrétienne que sur une véritable acceptation ou valorisation de la diversité des figures du christianisme représenté par l'expérience de ces Églises. Or, ce qui est nouveau à Vatican II, c'est l'émergence d'une nouvelle conscience de la diversité des cultures et du rapport du christianisme aux cultures et un approfondissement de la notion de catholicité. Cette conscience de la diversité et cette réflexion sur le rapport du christianisme aux diverses cultures commencent à émerger dans le catholicisme au cours du premier tiers du XX^{e} siècle, avec le renouveau missionnaire et la naissance de la missiologie catholique[59], et qui s'accélère par la suite avec le fort courant de décolonisation et d'affirmation des cultures qui l'accompagne après la deuxième guerre mondiale. Cette nouvelle conscience va conduire au passage d'un régime de permission ou d'indult – comme cela était le cas, en particulier sous le pontificat de Pie XII – à un régime d'adaptation aux

[55] Il faut naturellement mettre les choses en proportion lorsque l'on fait de telles comparaisons, les textes de Vatican II étant beaucoup plus volumineux que ceux des conciles précédents. Ceci dit, on retrouve 31 occurrences du terme *territorium* et 15 de l'adjectif *territorialis* dans les textes de Vatican II. Par comparaison, tous les autres conciles réunis n'utilisent le terme *territorium* qu'à trois reprises et jamais l'acjectif *territorialis*.

[56] Certes, on parle aussi du territoire diocésain. Voir par exemple, *CD* 23 et 29.

[57] Cet usage n'est naturellement pas proscrit. On utilise le terme territoire en ce sens dans *AG* 6, 27 et 32, par exemple.

[58] Il faudrait examiner aussi la notion de région (*regio* : 95 occurrences et *regionalis :* 6 occurrences).

[59] Cela correspond également à la première encyclique missionnaire (BENOÎT XV, *Maximum illud*, 1919), suivie d'une autre de PIE XI (*Rerum Ecclesiae* en 1926) et, la même année, sacre des six premiers évêques chinois.

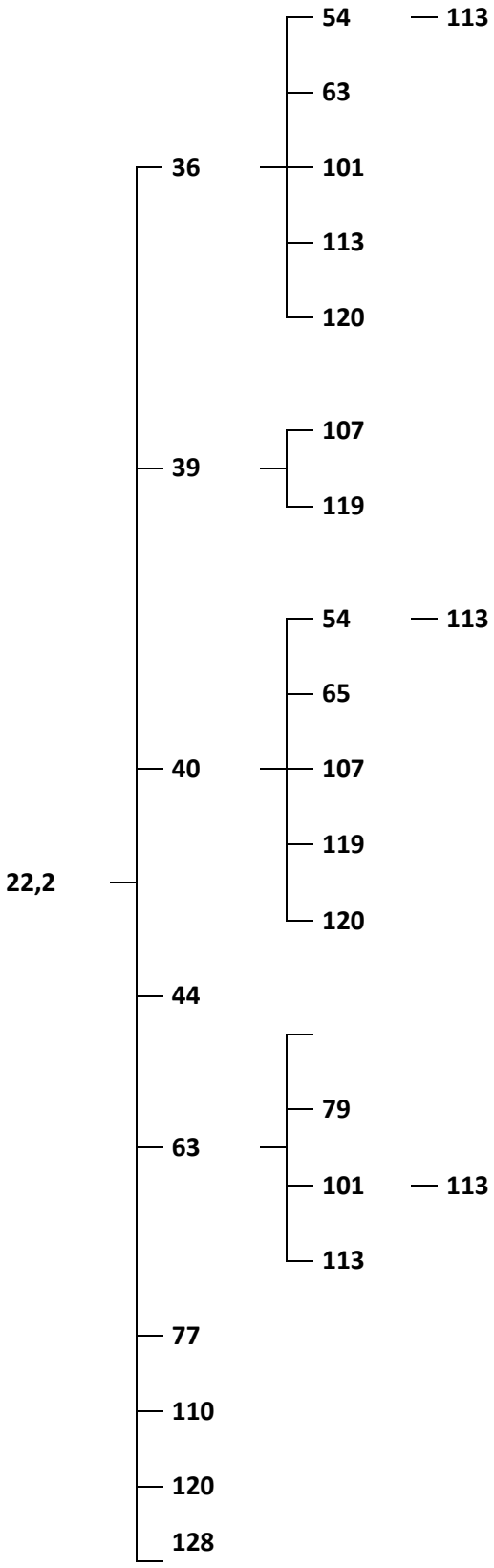
cultures sous l'autorité des conférences épiscopales ou, mieux, « aux diverses assemblées d'évêques légitimement constituées, compétentes sur un territoire donné. » (*SC* 22 § 2)[60].

Chose assez peu soulignée dans les commentaires de la constitution sur la liturgie, cet article 22 §2, situé en tête des « normes générales » devant régir la « restauration de la liturgie », constituera une référence constante dans la suite de la Constitution et marquera toute la réflexion sur le rapport entre la liturgie et les cultures. De ce fait, on peut dire qu'elle acquiert réellement le caractère structurant d'une norme générale, au demeurant la première[61].

[60] « *Territoriales episcoporum coetus* », *SC* 22, 38, 128.

[61] J'ai repéré pas moins que 20 références à cet article 22 § 2 de la constitution, ce qui en fait la référence dominante de la constitution, ce qui n'est pas rien. On trouve un renvoi direct à cet article aux articles 36, 3; 39; 40, 1; 44; 63b; 77; 110 et 128. On y renvoie, sans en indiquer la référence exacte, aux articles 36, 4 et 40, 2. Enfin, on renvoie aussi à des articles qui comportent eux-mêmes un renvoi à l'article 22 § 2. C'est le cas aux articles 63, 101 et 113 qui renvoient à l'article 36; aux articles 54 et 65 qui renvoient à l'article 40; 113 qui renvoie à l'article 54; 63, 101 et 113 qui renvoient à l'article 63, et 113 qui renvoie à l'article 101. La même idée se trouve également à l'article 25 auquel le no 128 renvoie. On peut ainsi reconstruire la nébuleuse sémantique autour des « *territoriales episcoporum coetus legitime constitutos* » de l'article 22. Le terme « *territorialis* », dont on trouve 15 occurrences dans les textes de Vatican II, se trouve à 12 reprises dans *Sacrosanctum concilium* (22, 36, 39, 40, 44, 63, 77, 120, 128). On retrouve les termes « régions » sensiblement dans les mêmes articles (23, 25, 36, 38, 63b, 77, 110, 119, 127), « peuple » (37, 38, 77, 119, 123) et « adaptation » (38, 39, 40, 44, 62, 68, 107, 128).

Déploiement de l'article 22 § 2



Cette norme générale, que l'on retrouve ensuite en bonne place dans les « normes pour adapter la liturgie au tempérament et aux traditions des différents peuples » (*SC* 40), trouvera des applications particulières dans tous les domaines : la langue liturgique (*SC* 36, 54, 63, 76, 78), les adaptations liturgiques (*SC* 40, 54, 65, 113), l'adaptation des rituels particuliers (l'initiation chrétienne, *SC* 65, le mariage, *SC* 77, les actes de la vie, *SC* 79, et les funérailles *SC* 81), le chant et la musique liturgique (*SC* 119-120) et l'art sacré (*SC* 123 et 128). Il s'agit là, au chapitre du gouvernement de la liturgie, d'un déplacement de très grande importance par rapport à ce que l'on trouvait encore dans *Mediator Dei*[62]. On a là en puissance un élément d'une véritable réforme de l'Église catholique et ce qui détermine cette évolution, ce n'est pas la recherche d'un meilleur équilibre ou d'une distribution plus équitable des pouvoirs. L'enjeu est ailleurs : arriver à penser l'inscription de l'Église dans un espace humain et de réfléchir à frais nouveaux à ce que signifie pour l'Église le fait d'être catholique. Si l'on a fait grand cas de l'inversion des logiques – passant de la concession à la réservation des pouvoirs – lors du débat sur la charge pastorale des évêques, on a trop peu souligné jusqu'ici que *Sacrosanctum concilium* avait déjà inversé les logiques, passant de l'indult concédé à une nation ou à un groupe d'évêques (pratique fréquente au cours des décennies 1940 et 1950) à la reconnaissance du fait qu'une autorité appartient de droit aux diverses assemblées d'évêques compétentes sur un territoire donné.

Dans ce premier document conciliaire, on retrouve en germe ce que déploiera par la suite la réflexion du concile. Ce que l'on retient pour l'instant c'est la nécessité, pour l'Église, de développer des formes liturgiques adaptées au génie des différents peuples. Suivant *Sacrosanctum concilium,* cet objectif d'ajuster les formes liturgiques au « tempérament et aux conditions des différents peuples » peut être atteint en confiant « aux diverses assemblées d'évêques légitimement constituées, compétentes sur un territoire donné (*territoriales episcoporum coetus)* » la responsabilité d'adapter les formes d'expressions de la prière chrétienne.

Lorsqu'on y regarde de près, on retrouve dans la quatrième série de normes devant présider à la restauration de la liturgie (section D du chapitre premier, « Principes généraux pour la restauration et le progrès de la liturgie », de la Constitution conciliaire, articles 37 à 40) l'ensemble de notions que l'on avait identifié jusqu'ici. Il mérite que l'on cite presqu'au complet ces normes :

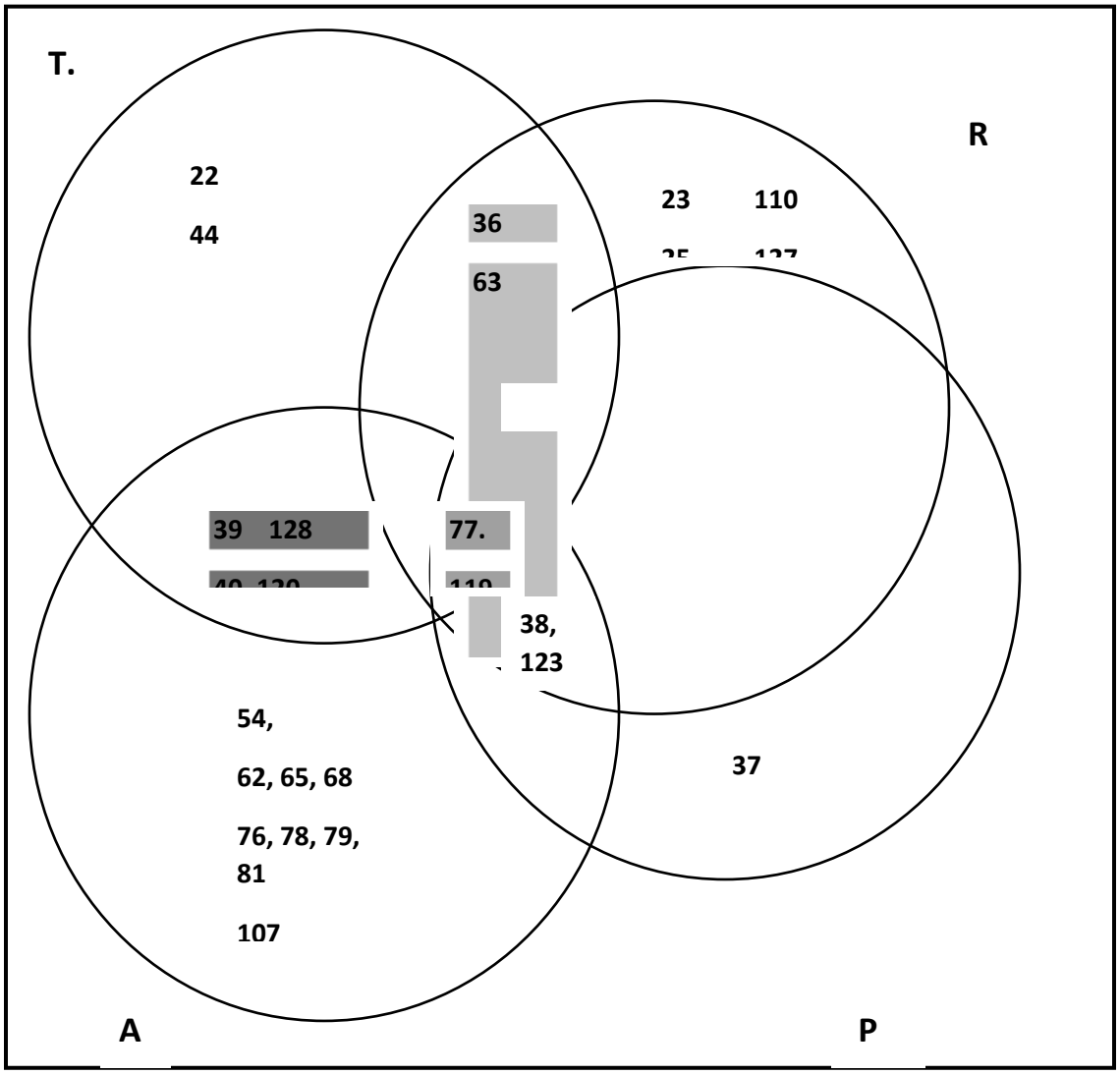
> 37. (Respect de l'Église pour les qualités des divers peuples)
>
> L'Église, dans les domaines qui ne touchent pas la foi ou le bien de toute la communauté, ne désire pas, même dans la liturgie, imposer la forme rigide d'un libellé unique: bien au contraire, elle cultive les qualités et les dons des divers peuples et elle les développe; tout ce qui, dans leurs mœurs, n'est pas indissolublement solidaire de superstitions et d'erreurs, elle l'apprécie avec bienveillance et, si elle peut, elle en assure la parfaite conservation; qui plus est, elle l'admet parfois dans la liturgie elle-même, pourvu que cela s'harmonise avec les principes d'un véritable et authentique esprit liturgique.
>
> 38. (Des adaptations sont admises)

[62] On se rappelle que le n° 58 de *Mediator Dei* statuait que « au seul Souverain Pontife appartient le droit de reconnaître et établir tout usage concernant le culte divin […]; le droit et le devoir des évêques est de veiller diligemment à l'exacte observation des préceptes des saints canons sur le culte divin. » (*AAS,* p. 544).

> Pourvu que soit sauvegardée l'unité substantielle du rite romain, on admettra des différences légitimes et des adaptations à la diversité des assemblées, des régions, des peuples, surtout dans les missions, même lorsqu'on révisera les livres liturgiques; et il sera bon d'avoir ce principe devant les yeux pour aménager la structure des rites et établir les rubriques.
>
> 39. (Ces adaptations relèvent de l'autorité ecclésiastique)
>
> Dans les limites fixées par les éditions typiques des livres liturgiques, il reviendra à l'autorité ecclésiastique ayant compétence sur le territoire, mentionnée à l'article 22, § 2, de déterminer les adaptations, surtout pour l'administration des sacrements, les sacramentaux, les processions, la langue liturgique, la musique sacrée et les arts, conformément toutefois aux normes fondamentales contenues dans la présente Constitution.
>
> 40. (Urgence et difficultés de l'adaptation, surtout dans les missions)
>
> Mais, comme en différents lieux et en différentes circonstances il est urgent d'adapter plus profondément la liturgie, ce qui augmente la difficulté:
>
> 1) L'autorité ecclésiastique ayant compétence sur le territoire, mentionnée à l'article 22, § 2, considérera avec attention et prudence ce qui, en ce domaine, à partir des traditions et de la mentalité de chaque peuple, peut opportunément être admis dans le culte divin. Les adaptations jugées utiles ou nécessaires seront proposées au Siège apostolique pour être introduites avec son consentement.
>
> 2) Mais pour que l'adaptation se fasse avec la circonspection nécessaire, faculté sera donnée par le Siège apostolique à cette autorité ecclésiastique territoriale de permettre et de diriger, le cas échéant, les expériences préalables nécessaires dans certaines assemblées appropriées à ces essais et pendant un temps limite.

Il est frappant de voir à quel point les notions que nous avions déjà identifiées se retrouvent toutes dans ce texte : les dons des nations, l'unité qui se conjugue avec les différences légitimes et les adaptations à la diversité des régions et des peuples, le rapport du christianisme à la culture (mœurs, traditions, mentalité), des formes d'expression particulières et diversifiée du christianisme, l'autorité des assemblées d'évêques compétentes sur un territoire. L'analyse de *Sacrosanctum concilium* nous conduit à identifier un ensemble de notions interreliées qui s'entrecroisent constamment jusqu'à former un champ conceptuel : l'adaptation aux traditions et à la mentalité des peuples, les assemblées d'évêques l'autorité ecclésiastique (assemblées d'évêques) ayant compétence sur un territoire donné.

A = Adaptation; R = Régions; P = Peuples; T = Territoires



La question de l'élargissement des compétences des conférences épiscopales en matière d'adaptation de la liturgie aux sensibilités et aux cultures locales, de manière à la rendre plus conforme aux traditions et aux coutumes des divers peuples, était une préoccupation portée surtout par des non Occidentaux[63], le mouvement liturgique bénéficiant, on a trop souvent tendance à l'oublier, du renouveau missionnaire tout autant que des mouvements biblique, patristique et œcuménique. Cet élargissement était

[63] Notre histoire de Vatican II demeure trop occidentale et notre conception du mouvement liturgique nous ramène trop à l'Allemagne, la Belgique et la France. Un examen du débat *in aula* sur *Sacrosanctum concilium* nous ouvre d'autres perspectives. Pour un premier aperçu, en plus de mon article cité *supra*, on verra aussi M. LAMBERIGTS, « Die Beitrag Afrikas während der Konzilsdebatte über die Liturgie », dans W. WEISS (dir.), *Zeugnis und Dialog. Die katholische Kirche in der neuzeitlichen Zeit und das II. Vatikanische Konzil. Klaus Wittstadt zum 60. Geburtstag,* Würzburg, 1996, p. 186-207.

revendiqué notamment par Mgr D'Souza (Nagpur, Inde)[64], vivement encouragé par Mgr Rugambwa (Tanzanie) et Tatsuo Doi (Tokyo)[65]. L'intervention de D'Souza est peut-être la plus critique à ce chapitre, dénonçant le fait que certains *minutanti* rattachés à la Congrégation pouvaient, d'un seul trait de plume, refuser, par un *non expedire,* ce que plusieurs évêques avaient étudié soigneusement en conférence épiscopale et ce qu'ils avaient jugé être le plus à propos dans les circonstances. Il doutait fort de la capacité des experts romains à reconnaître et à comprendre les problèmes auxquels étaient confrontés les peuples des espaces missionnaires de même que les usages, les traditions, les cultures et les aspirations spirituelles de ces populations. Pour lui, comme pour son collègue le cardinal Gracias[66], la responsabilité de l'adaptation liturgique devait relever des conférences épiscopales. De manière générale, on regrettait que le schéma n'autorise les conférences épiscopales qu'à faire des propositions en cette matière, laissant au Saint-Siège la responsabilité de poser un jugement final. Plusieurs évoquèrent les besoins pastoraux propres de leurs contrées pour faire valoir la nécessité de consulter des spécialistes au fait des cultures locales, au moment de la révision des livres liturgiques[67]. Pour eux, il était évident que des experts des espaces missionnaires devaient être au nombre des personnes chargées de la révision des livres liturgiques car, plus que d'autres, ils étaient au fait des besoins spécifiques des cultures locales.

4. Le rapport aux cultures condition de l'annonce de l'Évangile et déterminant de « l'unité catholique »

Le rapport à la culture et les conséquences ecclésiologiques nombreuses et considérables que cela comporte (la conception de l'unité de l'Église impliquée, la compréhension de la catholicité de l'Église, la vision de la mission et du témoignage chrétien dans la diversité des cultures, le rapport au monde comme élément constitutif de l'Église, le rapport entre l'universel et le local, le modèle de gouvernement de l'Église catholique inféré, le rôle des conférences épiscopales et du siège apostolique, etc.) demeurent au nombre des questions importantes soulevées par la constitution sur la liturgie. Ces questions n'ont pas attendu le débat sur la constitution dogmatique sur l'Église avant d'être posées.

On sait que, dans la suite des discussions conciliaires, la question du rapport des Églises aux cultures a été au centre des débats, en particulier au moment de la discussion du décret *Ad gentes* et du débat sur la constitution pastorale *Gaudium et spes.* Ce qu'il ne faut jamais oublier, c'est que la question de la réforme n'est pas commandée par la poursuite d'un rééquilibrage des pouvoirs entre diverses instances, ni par l'idée de régionalisation, etc. Ce qui est premier, c'est toujours le devoir d'inscrire l'Évangile et l'Église dans les cultures du monde. La « loi de toute évangélisation », enseignera *Gaudium et spes* (n° 44) est d'exprimer l'Évangile suivant le génie des diverses cultures.

> 2. L'expérience des siècles passés, le progrès des sciences, les richesses cachées dans les diverses cultures qui permettent de mieux connaître l'homme lui-même et ouvrent de nouvelles voies à la vérité, sont également utiles à l'Église. En effet, dès les débuts de son histoire, elle a appris à exprimer le message du Christ en se servant des concepts et des langues des divers peuples et, de plus, elle s'est efforcée de le mettre en valeur par la sagesse des philosophes: ceci afin d'adapter

[64] Voir ses interventions du 27 octobre et du 7 novembre 1962, respectivement *AS* I/2, p. 317-319 et *AS* I/1, p. 497-499.
[65] Voir respectivement *AS* I/1, p. 333-334 et p. 323. Voir aussi les interventions de Sylva Henriquez (Santiago du Chili), p. 324, J. Landàzuri Ricketts (Lima), p. 375, et Maximos IV Saigh, p. 379.
[66] Voir sa seconde intervention (30 octobre) en faveur de l'autorité des conférences épiscopales, dans *AS* I/2, p. 12-14.
[67] Voir les interventions de Vielmo (Chili), Gracias (Bombay) et Ramanantoanina (Madagascar) qui parla au nom de tout l'épiscopat africain, soit au-delà de 300 Pères. Voir respectivement *AS* I/1, p. 553; 400-401; 419-420.

> l'évangile, dans les limites convenables, et à la compréhension de tous et aux exigences des sages. À vrai dire, cette manière appropriée de proclamer la parole révélée doit demeurer la loi de toute évangélisation. C'est de cette façon, en effet, que l'on peut susciter en toute nation la possibilité d'exprimer le message chrétien selon le mode qui lui convient, et que l'on promeut en même temps un échange vivant entre l'Église et les diverses cultures. Pour accroître de tels échanges, l'Église, surtout de nos jours où les choses vont si vite et où les façons de penser sont extrêmement variées, a particulièrement besoin de l'apport de ceux qui vivent dans le monde, qui en connaissent les diverses institutions, les différentes disciplines, et en épousent les formes mentales, qu'il s'agisse des croyants ou des incroyants. Il revient à tout le Peuple de Dieu, notamment aux pasteurs et aux théologiens, avec l'aide de l'Esprit-Saint, de scruter, de discerner et d'interpréter les multiples langages de notre temps et de les juger à la lumière de la parole divine, pour que la Vérité révélée puisse être sans cesse mieux perçue, mieux comprise et présentée sous une forme plus adaptée.
>
> 3. Comme elle possède une structure sociale visible, signe de son unité dans le Christ, l'Église peut aussi être enrichie, et elle l'est effectivement, par le déroulement de la vie sociale: non pas comme s'il manquait quelque chose dans la constitution que le Christ lui a donnée, mais pour l'approfondir, la mieux exprimer et l'accommoder d'une manière plus heureuse à notre époque. L'Église constate avec reconnaissance qu'elle reçoit une aide variée de la part d'hommes de tout rang et de toute condition, aide qui profite aussi bien à la communauté qu'elle forme qu'à chacun de ses fils. En effet, tous ceux qui contribuent au développement de la communauté humaine au plan familial, culturel, économique et social, politique (tant au niveau national qu'au niveau international), apportent par le fait même, et en conformité avec le plan de Dieu, une aide non-négligeable à la communauté ecclésiale, pour autant que celle-ci dépend du monde extérieur. Bien plus, l'Église reconnaît que, de l'opposition même de ses adversaires et de ses persécuteurs, elle a tiré de grands avantages et qu'elle peut continuer à le faire.

Vatican II, premier concile œcuménique à développer un enseignement *ex professo* sur la culture (*Gaudium et spes,* chapitre II de la deuxième partie) et premier concile a être composé de pères en provenance du monde entier, comprend, dès le départ, que le rapport aux cultures est un enjeu capital pour l'annonce de l'Évangile. En effet, déjà le premier débat conciliaire, celui sur la liturgie, soulevait trois questions ecclésiologiques qui se conjoignent, ce qu'on ne voit pas assez souvent, trois questions importantes non seulement pour la réforme liturgique, mais aussi pour le renouveau de l'Église et sa réforme. La première est celle du rapport de l'Église au monde et aux cultures en soulevant le problème de l'adaptation aux coutumes des divers peuples et au génie des nations. La deuxième est celle du rapport entre les Églises locales/particulière et l'Église toute entière et la prise en compte de cette diversité dans construction de l'unité. La troisième, conséquente des deux premières, est celle de la recherche de la meilleure forme d'exercice du gouvernement de l'Église catholique dans le contexte d'une Église aux dimensions du monde et inscrite dans la diversité des cultures (autorité des assemblées d'évêques sur un territoire donné et le rapport de ces assemblées avec le Siège apostolique). Ces questions sont déjà bien liées et entremêlées dans la constitution conciliaire sur la liturgie si bien qu'on ne peut pas les séparer l'une de l'autre. Elles renvoient à une question première : le témoignage chrétien dans le monde polycentrique et pluriculturel.

5. « L'unité catholique » et l'annonce de l'Évangile comme motifs de réforme du gouvernement ecclésial

La constitution sur la liturgie ne pose d'ailleurs pas de manière théorique la question de la collégialité épiscopale ni n'envisage même l'autorité du collège tout entier sur la discipline liturgique. En somme, à Vatican II, on ne part pas de l'affirmation du principe de collégialité ou de la revendication de pouvoirs pour les conférences épiscopales, mais on va du constat de sa nécessité pratique pour l'enracinement du christianisme dans la diversité des cultures et des mondes à l'affirmation de son principe. Ce qui est en jeu, c'est la catholicité de l'Église, c'est-à-dire la capacité pour l'Église d'assumer les richesses des nations, comme l'enseigne *Lumen gentium* 13 et de s'enraciner dans les divers espaces humains. *Lumen gentium* 23, qui renvoie à l'unité et à la catholicité de l'Église, n'enseigne pas autre chose lorsqu'il aborde la question des *Coetus episcopales* et des regroupements d'Églises qui jouissent de leur discipline propre, de leur propre usage liturgique et d'un patrimoine théologique et spirituel particulier. Encore ici, on a les mêmes éléments : l'unité et la catholicité, la diversité, la particularité des formes liturgiques, disciplinaires, spirituelles et théologiques, les regroupements d'Églises et d'évêques.

Si l'on veut aujourd'hui éclairer la question des regroupements d'Églises et celle des regroupements d'évêques, il faut reprendre la question à sa racine. L'origine de ces propositions réformatrices, que l'on voit déjà émerger lors du débat sur la liturgie, est cette conscience de la nécessité de concevoir et de vivre autrement l'unité de l'Église dans le cadre d'une Église aux dimensions du monde, une Église enracinée dans divers espaces humains et inscrites dans diverses cultures. Cela traverse tout l'enseignement de Vatican II.

Ce point de départ et cette perspective, plus empiriques et plus inductifs, cohabitent avec une autre perspective qui affirme en principe la collégialité épiscopale et procède à partir d'une ecclésiologie de l'Église universelle plutôt qu'à partir d'une considération des regroupements d'Églises dans les diverses aires culturelles du monde. On aurait alors un collège universel qui, avec le pape, serait responsable du gouvernement de l'Église toute entière. Dès la fin du concile, le théologien Joseph Ratzinger avait identifié avec beaucoup de clarté ces deux approches de la collégialité. Dans son commentaire de l'article 22 de *Lumen gentium,* il relevait «deux conceptions typiques» de la collégialité[68]. La première, d'origine patristique les collèges partiels "sont au premier plan, dans les Églises locales elles-mêmes et dans les provinces ecclésiastiques. Aussi, les synodes particuliers précèdent les conciles œcuméniques et représentent la 'voie ordinaire, ceux-ci étant 'l'extraordinaire' » (p. 776-777) La seconde dérive de la spéculation moderne et "envisagera surtout le pouvoir entier et suprême (*plena et suprema potestas*) du collège sur l'Église universelle et la manière de l'équilibrer avec celui, plein et suprême aussi, du pape. » (p. 777); le collège des évêques est pensé comme une sorte de « comité supérieur suprême » (p. 776) de l'Église. « Selon la forme structurelle qu'on prend pour point de départ, on reliera des soucis ou problèmes tout différents à l'idée de collégialité et on jugera aussi tout autrement du nœud de la question. » (p. 776) Même s'il indique sa nette préférence pour la perspective patristique, il observe que les deux perspectives sont complémentaires, laissant ouverte la question. "Le relief qu'on donnera à l'une ou à l'autre sera, dans une mesure sans doute considérable, la tâche de l'interprétation; d'elle dépend d'ailleurs toujours, et grandement, le genre d'effet historique produit par un texte. » (p. 777-778)

6. Un premier bilan et des perspectives d'avenir

[68] Je renvoie ici à J. Ratzinger, « La collégialité, développement théologique », dans G. Baraaúna (dir.), *L'Église de Vatican II,* vol. 3, Paris, Cerf, 1966, p. 776-778.

De manière schématique, au cours des années post-conciliaires, on a de plus en plus marginalisé les *coetus episcopales* ou les *territoriales episcoporum coetus* dont parlaient *Lumen gentium* et *Sacrosanctum concilium,* ramenant la collégialité à l'action du collège universel sur l'ensemble de l'Église, perspective, au demeurant, exceptionnellement opératoire. Ce faisant, on a aussi perdu du vue ce qui alimentait, à Vatican II, une autre perspective : la nécessité, pour l'Église, de s'inscrire dans la diversité des cultures du monde, d'assumer les dons des nations et, pour ce faire, de particulariser ses modes d'expression, aussi bien au niveau de l'annonce de l'Évangile (développement de traditions théologiques propres), de la célébration (traditions liturgiques particulières) et de la pratique de la vie chrétienne (traditions spirituelles spécifiques et discipline propre). Tout cela était porté par une attention particulière à la catholicité de l'Église et une vision de l'« unité catholique » de l'Église. Vatican II a été le premier concile à vouloir faire habiter le christianisme dans les divers espaces humains du monde.

Pourtant, encore au lendemain du concile, au moment où l'on amorçait la révision du code de droit canonique, on envisageait de dépasser la perspective de l'ecclésiologie universaliste. Lors de la première assemblée du synode des évêques (1967), les pères synodaux formulaient entre autres la recommandation suivante: « Que le Code soit unique pour l'Église latine, mais qu'il permette, ou même exige, des statuts particuliers, selon les situations multiples de temps et de lieu[69]. » Dans la même ligne d'idée, « On souhaite trouver dans le Code des normes générales universelles […], laissant aux tribunaux régionaux la faculté d'établir des normes spéciales correspondant aux diverses situations. » On respectait donc parfaitement ce qu'avait enseigné le concile et, au point de départ de la révision du Code de droit canonique, il y avait une réelle ouverture à la prise en compte de la diversité des situations de temps et de lieux, en somme, des cultures. Le débat permettait même d'avancer l'hypothèse de plusieurs codes : « Un seul code pour toute l'Église? ou deux ou plus encore : un pour l'Église latine et d'autres pour les Églises orientales? Des thèses opposées, défendues avec une ardeur égale, on conclut que la thèse d'un code unique n'est pas mûre. Presque tous se rencontrent sur l'opportunité d'élaborer une loi fondamentale de l'Église, en préambule du Code[70]. » De plus, le rapport de la discussion notait : « Le principe de subsidiarité est favorablement accueilli par tous; certains demandent qu'il soit étendu de façon analogique des rapports de l'Église universelle avec les Églises particulières […][71] »

À distance, les observateurs s'entendent sur le fait que le principe de subsidiarité a finalement assez peu informé la révision du *Codex.* On l'a vite laissé de côté[72]. À la suite de l'assemblée extraordinaire du synode des évêques en 1985, on l'enterrera sans même les honneurs. Un tel principe opérait sans doute une rupture trop radicale par rapport à la mentalité centralisatrice qui avait présidé à l'élaboration du *Codex* de 1917 et qui avait elle-même rompu avec le principe de la compilation qui faisait davantage

---

[69] « Le débat sur la révision du Code de droit canon », dans *La Documentation Catholique*, numéro 1505 (19 novembre 1967), p. 1971.

[70] *Id.*

[71] Lors du vote des Pères, le résultat sur la façon d'appliquer le principe de subsidiarité dans l'Église était le suivant : *Placet* : 128; *placet juxta modum* : 58; *non place* : 1».

[72] Voir à ce sujet les remarques de Rinaldo Bertolino, « La Tutela dei diritti nella comunità ecclesiale », dans *Ius Canonicum*, 23, numéro 46, 1983, pp. 95-98 et de Francis Morrisey, « Réformes judiciaires et administratives de l'Église post-conciliaire », dans *Concilium*, 127,1977, p. 111. Celui-ci observera que « Le principe de subsidiarité, au sens de décentralisation, est à peu près inexistant dans le texte proposé. Au contraire, on laisse fort peu de choses à la décision des Conférences épiscopales. » Voir également J.A. Komonchak, « Le principe de subsidiarité et sa pertinence en ecclésiologie », dans H. Legrand, J. Manzanarès et A. Garcìa y Garcìa, *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir,* Cerf, Paris, 1988, pp. 391-448.

droit aux différentes coutumes et traditions des Églises locales. De même, pour diverses raisons, le projet d'une *Lex Ecclesia fundamentalis,* commune à l'Église entière et complétée par des droits particuliers locaux, devait également échouer. Malgré tout, le droit particulier pourrait éventuellement s'avérer plus important qu'on ne le pense spontanément.

Une première lecture m'incline à croire que les préoccupations exprimées en 1967 ont été perdues au fil de la rédaction du nouveau Code, comme l'a été également le recours au principe de subsidiarité qui a finalement assez peu informé la révision du *Codex*. On a préféré recourir à l'usage de lois-cadres pour faire droit aux différents contextes et circonstances[73]. Est-ce suffisant? Le regretté Hubert Müller, reconnaissant que l'Église fait droit à la diversité en prévoyant des dispositions juridiques différentes pour l'Église d'Occident et pour l'Église d'Orient, constate toutefois que, pour

> l'ensemble de l'Église latine, il continue d'exister seulement un *Codex* uniforme. Celui-ci, en règle générale, contient des normes uniformes pour la vie et les institutions des Églises locales, et qui souvent vont jusque dans le détail, et ce n'est que ponctuellement — et le plus souvent en matière de moindre importance seulement — qu'il se limite à des lois-cadres assignant ou reconnaissant aux autorités des Églises locales une compétence en matière de législation[74].

Un examen d'ensemble nous indiquerait sans doute que, à ce chapitre, il y a aussi un mouvement de flux et de reflux et le bilan n'est pas sans aspects contrastés. Certes, l'Église latine ne dispose que d'une législation pour l'ensemble de l'univers et le fait de ne disposer que d'une législation unique peut représenter une limitation importante à ce mouvement de particularisation de l'Église dans les diverses aires culturelles dans laquelle elle s'inscrit. Cela tend à défendre une approche universaliste qui, d'une certaine manière, lamine les différences. On est loin, dans l'Église latine, du principe qui commande le *Code des canons des Églises orientales,* où la diversité est mieux affirmée. En somme, on n'a pas donné suite à l'indication de *Lumen gentium* 26 qui partant des rassemblements d'Églises dans un même patriarcat, réfléchit, *simili ratione,* au rôle que peuvent jouer, aujourd'hui, les conférences épiscopales.

Par ailleurs, cette loi universelle de l'Église latine constitue peut-être aussi un trompe-l'œil et masque éventuellement une diversité plus grande qu'on serait porté à l'imaginer à première vue. Après tout, bon nombre des dispositions du *Codex* représentent plutôt des lois-cadres, ce qui laisse une bonne marge de manœuvre au plan local. Il faudrait donc étudier attentivement et de manière comparative le droit particulier relatif au gouvernement ecclésial qui s'élabore depuis Vatican II et surtout depuis la publication du *Codex* en 1983 pour voir si les contextes culturels et les références politiques des différents lieux d'inscription de l'Église conditionnent et déterminent de manière importante sa mise en œuvre. Un tel travail n'a pas encore été mis en chantier. Des apprentissages ont été faits, un droit particulier ou coutumier tente d'émerger[75], alors que, dans d'autres domaines, on a voulu limiter le pouvoir d'initiative des Églises locales[76]. C'est dire que nous en sommes encore à la période des apprentissages et qu'on ne peut pas, à cette étape, conclure de manière définitive, malgré plusieurs

---

[73] Cela est le cas pour différentes questions reliées au *munus regendi*. Ainsi, les conseils de pastorale (diocésains ou paroissiaux) sont laissés à l'appréciation des circonstances locales, les canons sur la tenue du synode diocésain constituent également une loi-cadre qui doit être complétée par un droit particulier, etc.

[74] H. Müller, « Realizzatione della cattolicità nella Chiesa locale », dans H. Legrand, J. Manzanarès et A. Garcìa y Garcìa, *Chiese locale e cattolicità : Atti del colloquio internationale di Salamanca,* Bologne, EDB, 1994.

[75] Voir mon article « Gouvernement centralisé et activité mondialisée. Le cas de l'Église catholique », *Revue internationale de politique comparée* 7, 2 (2000), p. 355-383.

[76] Je pense notamment aux interventions dans le domaine des synodes diocésains ou dans celui de l'émergence de nouveaux ministères.

mesures convergentes qui n'expriment pas parfaitement la conception de l'« unité-catholique » dont parlait Vatican II. Si notre jugement est exact, cela limite la capacité de l'Église catholique d'annoncer l'Évangile dans les divers espaces humains et c'est là-dessus qu'il nous faut revenir puisque là réside, de notre point de vue, le projet fondamental du concile Vatican II qui a une dimension kérygmatique évidente, c'est-à-dire qu'il veut être une occasion de proposer au monde la doctrine catholique ou de l'exprimer, au sein du monde, en des termes renouvelés. Toutes les autres réformes me semblent devoir dériver de ce projet fondamental.

S'il est vrai que l'unité de l'Église et l'annonce de l'Évangile passent par le développement de formes de vie chrétienne (discipline, liturgie, spiritualité, tradition théologique) mieux enracinées dans les cultures, c'est-à-dire par une inscription de l'Église dans les divers mondes, il nous faut travailler à partir de ce point de départ à la réforme de l'Église en ouvrant quelques chantiers de recherche : un premier, sur le développement du droit particulier depuis Vatican II; un deuxième qui examinerait le développement de regroupements d'Églises au plan régional, développement fortement encouragé par Paul VI au cours des années post-conciliaires; un troisième en étudiant les assemblées spéciales du synode des évêques, celles qui concernent des continents, initiative fortement encouragées par Jean-Paul II.

Contrairement à l'opinion du P. Beyer, quelques années avant Vatican II, le concile n'a pas retenu l'hypothèse du « pape seul » comme solution pour la reprise du témoignage chrétien dans un monde globalisé. Il a plutôt développé la notion d'« unité catholique » qui propose l'unité dans la diversité des modes d'expression du christianisme. Ce chemin, il nous faut l'emprunter courageusement aujourd'hui.

La réforme de la curie romaine et la synodalité de l'Église*

Gilles Routhier

Depuis quelques années, on discute ouvertement de la réforme de la curie romaine. Un peu à la blague, un ami me disait qu'il en va de la réforme de la curie comme de guérison de la femme hémorroïsse de l'Évangile. Celle-ci, suivant le récit de Marc, «avait beaucoup souffert du fait de nombreux médecins et avait dépensé tout ce qu'elle possédait sans aucune amélioration; au contraire, son état avait plutôt empiré». La curie, aux dires du pape François, est sujette à quinze maladies[77]. Pourtant, ce n'est pas faute d'avoir consulté d'excellents médecins. En effet, au cours du dernier demi-siècle, tous les papes qui se sont succédés depuis Jean XXIII, hormis Jean-Paul I[er], se sont penchés à son chevet sans que son état ne se soit amélioré de manière significative. Les premières mesures avaient été prises par Jean XXIII. Celui-ci, en plus de pourvoir aux fonctions vacantes – Pie XII avait choisi de gouverner sans secrétaire d'État et avait pris l'habitude, au cours des dernières années de son pontificat, de ne pas remplacer les dirigeants disparus. Jean XXIII avait aussi réintroduit les audiences *di Tabella* suspendues depuis 1953[78], et la coutume de réunir les chefs des divers dicastères, en vue d'une concertation de l'activité des divers organes administratifs. De plus, le 5 mai 1960, il crée dans la curie un nouvel organisme, le Secrétariat pour l'Unité des chrétiens. Le pape Jean-Paul II, dont la réforme principale se retrouve dans la constitution apostolique *Pastor Bonus* du 28 juin 1988[79] et, plus récemment, Benoît XVI[80], au cours de son bref pontificat, ont également contribué à la réforme de la curie romaine.

---

* Une version sensiblement plus brève de cet article a été publié en italien sous le titre « Riforma della curia romana », *Scuola cattolica,* CXLIV, 144 (2016), p. 119-140. Le présent texte est donc une version revue et sensiblement augmentée de cette publication.

[77] Vœux de Noël à la curie du 22 décembre 2014 (http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/december/documents/papa-francesco_20141222_curia-romana.html).

[78] En effet, le soir même de son élection, Jean XXX décida de reprendre les audiences dites « di tabella », suspendues depuis 1953. La *Tabella* est un calendrier sur lesquels sont inscrites à l'avance les audiences régulières que le pontife accorde aux chefs des dicastères de la Curie et dont la fréquence dépend du niveau et de l'importance des fonctions qu'il exerce. Lors de ces audiences, les chefs des dicastères font rapport personnellement et régulièrement au pape des affaires en cours et demandent son approbation.

[79] Les conseils pontificaux deviennent des dicastères à part entière et les commissions pontificales deviennent autonomes. Par la suite, trois modifications ont été introduites par Jean-Paul II : il créa, le 2 juillet 1988, de la Commission *Ecclesia Dei* et, le 25 mars 1993, il réunit en un seul dicastère le conseil pontifical de la culture et le conseil pontifical pour le dialogue avec les non-croyants. On doit aussi relever les compétences accrues accordées à la Congrégation de la doctrine de la foi pour le traitement de certains délits les plus graves contre les mœurs, en particulier les abus sexuels d'un prêtre sur un mineur (Motu proprio *Sacramentum sanctitatis tutela,* 2001*,* suivi de la lettre *De delictis gravvioribus* du cardinal Ratzinger qui précise les modalités d'application de cette compétence).

[80] En 2009, celui-ci rattache la commission *Ecclesia Dei* à la Congrégation pour la doctrine de la foi (*motu proprio Ecclesiae unitatem)* et le 30 décembre 2010, il crée l'autorité d'information financière. Par la suite, il transfère au Tribunal de la Rote certaines compétences de la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements, crée le Conseil pontifical pour la promotion de la nouvelle évangélisation le 21 septembre 2012 (*motu proprio Ubicumque et semper).* Enfin, le 16 janvier 2013, il transfère les compétences sur les séminaires de la Congrégation pour l'éduction catholique à la Congrégation pour le clergé et celles sur la catéchèse de la Congrégation pour le clergé au Conseil pontifical pour la promotion de la nouvelle évangélisation. Bien que parfois utiles, ces modifications ne réforment pas en profondeur la curie romaine.

La réforme de Paul VI a été de loin la plus importante pour le renouvellement de la curie. Dès la fin du concile, le 7 décembre 1967, le pape annonce une première mesure, soit la réforme de la Congrégation du Saint-Office[81]. Elle s'exprime également par la création de plusieurs nouveaux organismes[82] avant de prendre la forme d'une réforme d'ensemble, présentée dans la constitution apostolique *Regimini Ecclesiae universae* (août 1967)[83]. Celle-ci ordonne les différents organismes curiaux, les réorganise et en précise les compétences, les procédures et les méthodes de travail. Il s'agit probablement de la réforme la plus importante de la curie romaine, depuis le concile qui en est le fondement[84]. Ce faisant, Paul VI exauce le vœu des Pères conciliaires qui avaient souhaité que « ces Dicastères, […], soient soumis à une nouvelle organisation plus en rapport avec les besoins des temps, des pays et des Rites, notamment en ce qui concerne leur nombre, leur nom, leur compétence, leurs méthodes propres de travail et la coordination de leurs travaux[85]. »

1. Réformes et innovations

Au-delà de la réforme proposée dans la Constitution apostolique *Regimini ecclesiae universae,* c'est aux innovations qui viennent des marges qu'il faut prêter attention. En effet, plus que la réforme globale contenue dans cette Constitution apostolique, l'innovation la plus importante se trouve dans la création de nouveaux organismes que nous avons énumérés plus haut. Apparaissent alors de nouveaux dicastères qui n'héritent pas d'emblée de la mentalité ou de la culture institutionnelle partagée dans les dicastères déjà existants. Cette «nouvelle curie», regardée avec grande méfiance par l'«ancienne», introduit un véritable renouveau en raison du *novus habitus mentis* qui est le sien[86]. Elle n'a pas besoin de modifier ses traditions et ses habitudes, de changer ses façons de faire et ses pratique, de changer sa mentalité. Elle n'a simplement pas part à cet héritage séculaire, fait d'habitudes et de traditions.

---

[81] Voir le Motu Proprio *Integrae Servandae*, *Acta Apostolicae Sedis* 57 (1965) p. 952-955, traduction française dans *La Documentation catholique* (2 janvier 1966), col. 82-84.

[82] Je pense en particulier au Secrétariat pour le dialogue avec les non-chrétiens (annoncé le 12 septembre 1963, mais créé par le bref *Progrediente Concilio* le 19 mai 1964), le Secrétariat pour les non croyants (9 avril 1965), la Commission Justice et Paix (6 janvier 1967), le Conseil pontifical des laïcs (6 janvier 1967). C'est au moins ainsi qu'il est désigné (*Consiglio dei laici)* dans la lettre apostolique en forme de *motu proprio Catholicam christi Ecclesiam* qui le créait. Ce conseil se voulait notamment un lieu où, «dans la sainte Église se rencontrent en quelque sorte et entrent en dialogue, soit la hiérarchie sacrée et les laïcs, soit les différentes associations de laïcs, dans le sens indiqué par les dernières pages de l'encyclique *Ecclesiam suam.»* Ce n'est que lors de sa réforme (*motu proprio Apostolatus peragendi* – 10 décembre 1976), qu'il prend le nom de «Pontificium consilium pro laicis). On lui adjoindra, en 1973, le comité pour la famille. Paul VI érige également la Commission pontificale pour les communications sociales (Motu Proprio In fructibus multis, 2 avril 1964), le *Conseil Pontifical pour la Pastorale des Migrants et des Personnes en Déplacement* **(**Motu Proprio *Apostolicae Caritatis*,19 mars 1970) et le Conseil pontifical *Cor unum* (1971)

[83] Cette constitution apostolique intègre et ordonne plusieurs réformes déjà accomplies au cours des années postconciliaires par Paul VI.

[84] Voir *CD* 9 et 10.

[85]En fait, dans la formulation de ce vœu, les Pères conciliaires reprenaient la vision de la réforme qu'avait énoncée Paul VI dans son allocution aux membres de la curie romaine, le 21 septembre 1963, peu avant l'ouverture de la deuxième session du concile (*AAS* 55, 1963, p. 793 sqq.)

[86] Il ne s'agit pas simplement, en effet, de créer de nouveaux organismes, mais c'est la culture institutionnelle elle-même qu'il faut changer, voire la mentalité. Paul VI est revenu à quelques reprises sur la «*novus habitus mentis»* que l'on devait développer à la suite du concile. Voir son allocution à l'Université Grégorienne du 14 décembre 1973 [*AAS* 66 (1974), p. 10] et son allocution à la Rote romaine du 4 février 1977 [*AAS* 69 (1977), p. 153]. Il ne s'agit pas simplement de réformer le droit, les pratiques et les institutions, mais d'un renouvellement de la manière de penser, des attitudes et des mentalités.

Les nouveautés dans les pratiques et les modes de fonctionnement de cette nouvelle curie sont nombreuses. D'abord, en raison de sa composition et des liens qu'elle va entretenir avec le monde extérieur, notamment avec des «mondes non-catholiques»[87] : chrétiens non catholiques, croyants non chrétiens, non croyants, organismes internationaux, monde de la culture et de l'économie, etc. Elle est largement tributaire de Vatican II, concile tourné vers les autres et excentré (non autoréférentiel, dirions-nous aujourd'hui). Ensuite, en raison des commissions ou comités qu'elle met sur pied, organismes mixtes dans plusieurs cas[88], elle fait appel à un grand nombre et une grande diversité d'évêques et de théologiens du monde entier qui contribuent souvent de manière *ad hoc* (le temps des travaux d'une commission ou d'un symposium) aux activités de ces nouveaux dicastères, mais sans y être formellement intégrés. La nouveauté s'observe également sur le plan de la composition, de la structure, du fonctionnement, des méthodes de travail, du type de documents produits[89], de la forme de rencontres.

a) Innovation sur le plan de la composition de ces organismes

Sur le plan de la composition de ces organismes, la différence entre la nouvelle et l'ancienne curie saute aux yeux. Ces organismes intègrent naturellement un grand nombre de laïcs (hommes et femmes), membres et experts, si bien que se réalise véritablement en leur sein une collaboration étroite entre évêques, prêtres et laïcs. À titre d'exemple, la composition de la commission Justice et Paix, au moment de sa création, fait une large place à des experts qui ne sont pas, par leur culture et leur statut, familiers des appareils romains et ne possèdent pas de culture cléricale. Parmi ses membres, on trouve trois ecclésiastiques et dix laïcs, dont deux femmes. Quant au Conseil des laïcs, tous ses membres (12) sont des laïcs, en plus de ses deux sous-secrétaires qui sont également des laïcs (un homme et une femme)[90]. Aucun organisme curial n'a intégré autant de laïcs, hommes et femmes, dans ses rangs, que la Commission Justice et Paix et le Conseil des laïcs. Ces deux organismes se distinguent nettement, par leur composition, des autres dicastères de la curie. Quant au Secrétariat pour les non-croyants il devait être composé d'évêques et d'experts dans le dialogue, incluant la contribution de non catholiques. On réalise ainsi pleinement les souhaits formulés par les Pères conciliaires au sujet de l'intégration en plus grand nombre de laïcs dans les dicastères de la curie romaine formulé dans le Décret *Christus Dominus* au n° 10 : « Enfin, les Pères du Concile estiment très utile que ces mêmes Dicastères entendent davantage des laïcs, réputés pour leurs qualités, leur science et leur expérience, en sorte que ces laïcs aussi jouent dans les affaires de l'Église le rôle qui leur revient. »

Plus important encore, allant encore plus loin que la disposition de *CD* 10 qui prévoyait que des évêques diocésains puissent être membres des congrégations[91], le président de quelques-uns de ces nouveaux dicastères est un évêque résidentiel qui, tout en conservant son siège épiscopal, dirige ce dicastère, sans

[87] Il ne s'agit pas simplement des rapports avec les chrétiens non-catholiques ou les non chrétiens, dont la fréquentation relève du mandat propre des Secrétariats pour l'unité des chrétiens et pour le dialogue avec les non chrétiens ou pour les non croyants. Les collaborations sont également nombreuses avec des organismes onusiens, par exemple : l'UNESCO, la FAO, le Bureau international du travail, etc. À titre d'exemple, on connaît un échange de lettre avec U Thant en 1967, un message du cardinal Roy aux Nations Unies à l'occasion de la IIe décennie du développement (19 novembre 1970), etc.

[88] C'est non seulement le cas pour les diverses commissions de dialogue œcuménique. Cela est vrai également pour Justice et Paix qui crée SODAPAX avec le Conseil œcuménique des Églises.

[89] J'en offre comme exemple, la lettre du cardinal Roy à Paul VI.

[90] Voir le *Motu proprio Catholicam Christi Ecclesiam*, *La Documentation catholique*, LXIV, 1487, col. 197-198.

[91] « On forme également le vœu que parmi les Membres des Dicastères soient admis aussi quelques évêques, surtout diocésains, qui puissent apporter au Souverain Pontife, d'une manière plus complète, la mentalité, les désirs et les besoins de toutes les Églises. »

être romanisé. C'est le cas du cardinal König, à la tête du Secrétariat pour les non croyants (1965-1980), qui demeure archevêque de Vienne, du cardinal Roy président de la Commission Justice et Paix (1967-1976), du Conseil pour les laïcs (1967-1976) et du Comité pour la famille (1973-1976), tout en demeurant archevêque de Québec[92]. C'est aussi le cas du cardinal Willebrands, concurremment président du Secrétariat pour l'Unité des chrétiens et archevêque d'Utrecht de 1975 à 1983. Tous les cas recensés où des évêques résidentiels, demeurant dans leur diocèse respectif, ont été mis à la tête d'un ou de plusieurs organismes de la curie romaine, ont été initié au cours du pontificat de Paul VI et se terminent au début du pontificat de Jean-Paul II, sauf dans le cas de *Cor unum,* toujours dirigé par un évêque résidentiel.

Cette composition moins cléricale et non romanisée de ces nouveaux organismes et le fait que le président d'un dicastère habite loin de Rome développent un nouveau rapport entre la Curie romaine et les Églises locales, sans compter qu'elle répartit autrement le leadership dans le gouvernement central de l'Église.

b) Innovation sur le plan du mode de fonctionnement

On n'a pas assez remarqué jusqu'ici que ces nouveaux organismes ont également adopté un nouveau mode de fonctionnement. Celui-ci s'imposait, en quelque sorte en raison des matières traitées mais aussi en raison des liens entretenus par ces nouveaux dicastères avec leur environnement extérieur. En effet, le fonctionnement de ces dicastères est non seulement plus décentralisé, mais leurs activités prennent une forme nouvelle (congrès, colloques, etc.), se déroulant la plupart du temps loin de Rome. À titre d'exemple, au cours de ses deux premières années d'existence, la Commission Justice et Paix, outre les réunions plénières et les assemblées générales tenues à Rome, organisa des réunions régionales, engageant une participation élargie, à Boston (janvier 1967), Porto Rico (avril 1967), New York (novembre 1967), Bruxelles (décembre 1967) et Beyrouth (avril 1968). Ces activités décentralisées, qui permettaient une participation plus nombreuse à la réflexion de l'organisme et l'expression de points de vue provenant de divers coins du monde et de diverses catégories, permettaient également de sortir de ce que l'on appelle en politique « le microcosme » ou « la bulle », i.e. ce petit monde où on est entre soi, où l'on est à l'aise parce que l'on est exposé toujours au même point de vue, celui de l'institution, et jamais exposé à d'autres points de vue. On dit qu'un concile œcuménique (et les conclaves également, dans une certaine mesure) représente un moment déstabilisateur dans le gouvernement de l'Église en raison du fait que l'*orbis* envahit l'*urbs,* alors qu'autrement, l'*urbs* commande à l'*orbis.* On atteignait le même objectif ici en sortant de l'*urbs* et en s'immergeant dans l'*orbis.*

c) Innovation sur le plan de la structure d'organisation

La structure de ces organismes diffère de ce à quoi on était habitué. Justice et Paix, par exemple, se conçoit comme une structure très décentralisée. Les orientations publiées au terme de la première assemblée plénière de la Commission Justice et Paix, en avril 1967, envisagent la mise en œuvre de la subsidiarité. Tout n'est pas ramené à Rome et concentré à la curie, mais l'action doit être poursuivie en s'appuyant sur de nombreux collaborations :

[92] Voir mon article « Le cardinal Roy : un cas de déconcentration de la curie », dans L. Pettinaroli et François Jankowiak, *Les cardinaux entre cour et curie : une élite romaine, 1775-2015,* Rome, École française de Rome, Collection de l'École française de Rome N° 530, p. 321-333.

1. Avec les catholiques.

La Commission travaillera à travers les organisations et les programmes qui existent, mais quand il le faudra, elle stimulera et au besoin aidera à créer de nouvelles initiatives qui correspondent à des situations nouvelles.
La Commission suggère donc :

a) Que chaque Conférence épiscopale, régionale ou nationale – des pays développés aussi bien que des pays en voie de développement – étudie la création d'une structure faite de clercs et de laïcs, s'appelant éventuellement « Justice et Paix », qui coopérerait étroitement avec la Commission;
b) Qu'une étroite collaboration soit établie avec le Secrétariat pour l'Unité des chrétiens, et avec les Secrétariats pour les non-croyants et pour les religions non chrétiennes;
c) Qu'on cherche à établir des liens étroits et des modalités de travail communes avec le Conseil des laïcs;
d) Que tous les Instituts religieux, particulièrement les Instituts missionnaires, soient activement associés au travail de la Commission;
e) Que la Commission s'assure l'aide des Instituts de recherche, des Universités et d'autres Centres d'enseignement;
f) Qu'un accent tout spécial soit mis sur le rôle des jeunes : et que la Commission s'attache spécialement à stimuler et à inspirer toutes les organisations de jeunesse qui existent au sein de l'Église.

2. Avec nos frères chrétiens.

La Commission s'efforcera de développer le plus possible les étroites relations déjà amorcées entre son Secrétariat et les organes du Conseil œcuménique des Églises, et de promouvoir une action œcuménique avec tous les organismes chrétiens.

3. Avec les religions non chrétiennes.

La Commission s'efforcera d'établir une collaboration très étroite avec les religions non chrétiennes.

4. Avec les organisations séculières.

Sur ce point, la politique de la Commission sera celle de « porte ouverte » à tous les groupes et organismes, gouvernementaux et non gouvernementaux, travaillant dans le domaine du développement : elle accueillera volontiers et diffusera le matériel intéressant qu'elle reçoit, et mettra à la disposition des autres organisations ce que l'Église a à offrir dans ce domaine. Elle s'attachera particulièrement à établir des rapports étroits avec les agences internationales. En tout ceci, elle passera par les voies ordinaires, c'est-à-dire la Secrétairerie d'État, les observateurs du Saint-Siège auprès des Nations Unies et de ses organisations affiliées[93].

Si l'on veut voir à quoi peut ressembler une curie réformée, il faut examiner la composition, le fonctionnement et les activités de ces nouveaux dicastères entre 1965 et 1976.

2. Une période de normalisation dans un processus de réforme inachevé

[93] Cf. déclaration à la suite de la première réunion plénière de la Commission, dans *DC,* T. 64, 1495, col. 1011-1016.

Le pontificat de Jean-Paul II correspond à une période de normalisation progressive qui sera complète avec la Constitution *Pastor Bonus.* De l'innovation des années 1970, on passe à la routinisation. Ces nouveaux organismes sont désormais complètement intégrés et fondus dans la curie romaine. La période de créativité institutionnelle est terminée. On pourrait penser les évolutions observées entre 1965 et 1985 (réforme et normalisation) à partir du cadre fourni par l'anthropologue A.F.C. Wallace[94]. Celui-ci pense les mouvements de revitalisation et de réforme en dégageant diverses phases. Suivant cette théorie, une situation de crise ou de dévitalisation peut conduire à un réveil (on pourrait dire, dans le cas, à un *aggiornamento)* qui conduit au dépassement des solutions connues ou inventées qui s'avèrent incapables de résoudre le problème. Ce dépassement peut advenir lorsqu'une nouvelle image-guide ou une nouvelle interprétation de la situation peut être proposée et réussit à s'imposer. Cette nouvelle interprétation est alors en mesure de soutenir une innovation et ouvre une période de transformation ou d'adaptation de l'institution. Enfin, l'effervescence ne pouvant pas représenter l'état permanent d'une institution, après une phase d'effervescence déstabilisante, une institution est tentée de reprendre sa vie normale. On assiste alors à une routinisation (normalisation) de l'innovation, ce qui conduit à une déperdition de la créativité et de l'innovation.

On peut lire l'histoire des évolutions de l'organisation centrale de l'Église catholique du dernier siècle à partir de ce schéma, sans vouloir toutefois s'y enfermer. En effet, à la suite de la perte des États pontificaux (1870), la curie romaine devait être réorganisée, tous les organes qui veillaient à l'administration temporelle de ces états ayant perdu leur raison d'être. C'est Pie X qui, par la constitution apostolique *Sapienti consilio* (29 juin 1908), procéda à cette réorganisation, réduisant le nombre de congrégations de vingt à onze. Cette réorganisation, qui obéissait au nouveau statut du Siège de Rome en Italie et au rétrécissement de son rôle qui en découlait, n'avait pas pris en compte la nouvelle réalité de l'Église qui se construisait de plus en plus comme une Église-monde dans une société qui n'était pas toute chrétienne. Un nouveau monde s'édifiait et le gouvernement central de l'Église n'était plus ajusté à ce nouveau monde. Dans ce nouveau monde, les laïcs occupaient une place de plus en plus grande, c'est là le premier élément. De plus, le dialogue entre les chrétiens désunis s'accentue. Enfin, les organismes internationaux promoteurs de la paix et du développement émergent des décombres des guerres, les communications sociales acquièrent de l'importance, etc.

Il revient à Vatican II de proposer une nouvelle réinterprétation des choses et à comprendre l'Église dans le monde de ce temps, comme le formule le titre de la Constitution *Gaudium et spes.* Cependant, il ne faut pas attendre la rédaction de cette constitution pour que l'on en prenne conscience, puisque, déjà à l'ouverture du concile, cela apparaît clairement. Il faut donc que l'Église catholique se donne, au niveau de son organisation centrale, les moyens d'entrer en dialogue avec le monde et participe, avec les hommes de bonne volonté, à la recherche de la paix, de la justice et du développement. Cela devait conduire à la création de nouveaux organismes.

Ce faisant, cependant, autre chose venait de changer : la posture même de l'Église à l'égard des autres et du monde. Elle ne se retranchait plus dans une posture défensive, dans une attitude d'assiégée par rapport au monde. Elle se comprenait désormais à partir de trois catégories fondamentales que sont la solidarité, le service et le dialogue[95]. Cela venait modifier radicalement les habitudes et les pratiques. Il ne s'agissait plus simplement de créer de nouveaux organismes, mais de se donner de nouveaux modes

[94] A.F.C. Wallace, « Revitalisation Movements », *American Anthropology,* vol. 58, 1956, p. 264-281.

[95] Ces catégories sont introduites dans l'avant-propos de la Constitution *Gaudium et spes.* Le paragraphe 1, intitulé « Étroite solidarité de l'Église avec l'ensemble de la famille humaine » se conclut ainsi : « La communauté des chrétiens se reconnaît donc réellement et intimement solidaire du genre humain et de son histoire. » Le paragraphe 3 s'intitule « Le service de l'homme » et indique l'intention de l'Église d'offrir sa « collaboration sincère de l'Église pour l'instauration d'une fraternité universelle ».

de fonctionnement qui permettent le dialogue et l'échange, la collaboration et le service de ce monde en mouvement.

La nouvelle curie, dans ses modes d'intervention, dans ses pratiques, dans la forme des documents qu'elle élaborait, assumait parfaitement cette posture et cette attitude qui relevait d'une nouvelle autocompréhension de l'Église dans le monde ou d'une réinterprétation de la situation fruit du concile Vatican II.

Ceci dit, cette réinterprétation de la situation comportait un autre versant, soit la conscience que l'Église était devenue une Église-monde et pas simplement une Église européenne avec des extensions dans le Nouveau Monde[96]. Cela se manifeste clairement, dès la phase préparatoire du concile, lorsqu'il est question du gouvernement central de l'Église catholique et de la curie romaine. Suivant cette lecture, le concile Vatican II représente le premier moment de la réforme.

3. Vatican II comme premier moment de réveil ou d'*aggiornamento.* Le concile comme norme de la réforme[97]

La situation de crise ou de dévitalisation dans laquelle se trouvait le gouvernement central de l'Église catholique au début du pontificat de Jean XXIII devait être surmontée par le concile Vatican II qui devait élaborer une nouvelle autocompréhension de l'Église catholique : une Église désormais consciente d'être devenue plus universelle, pour dire les choses dans les termes utilisés à l'époque, une Église appelée à intégrer davantage la participation des laïcs, une Église qui devait repenser son rapport au monde. Une nouvelle image-guide de l'Église était élaborée qui allait donner lieu à une réforme du gouvernement central de l'Église catholique. Il importe, avant d'aller plus loin, de réexaminer les propositions formulées au sujet de la curie au cours du concile.

3.1 La phase préparatoire

Au moment de la préparation du concile, ce n'est pas tant la question de la composition ou du fonctionnement de la curie qui est mise en avant que celle du rapport entre les évêques et la curie romaine ou, posée en d'autres termes, le rapport entre la curie romaine et les Églises locales. C'est en

---

[96] Peu après le concile, K. Rahner écrivait : « l'Église a proclamé, encore que de manière inchoative et peu claire, le passage de l'Église occidentale à une Église universelle en un sens qui, jusqu'à présent, ne s'est vérifié pour la première et unique fois que lorsque l'Église des juifs devint l'Église des païens. […] Nous vivons aujourd'hui pour la première fois à l'époque d'une coupure telle qu'on ne la vérifie que dans le passage du judéo-christianisme au pagano-christianisme » (Karl RAHNER, « Basic Theological Interpretation of the Second Vatican Council », dans Concern for the Church. Theological Investigations XX, traduit de l'allemand par Edward Quinn, New York, Crossroad, 1981, p. 85. Ailleurs, il écrira : « […] The Council seems to me to be the first act in a history in which the world-Church first began to exist as such. In the nineteenth and twentieth centuries the Church moved slowly and tentatively from being a potential to becoming an actual world-Church, from being a European and western Church with European exports to the whole world to becoming a world-Church which is present, albeit in very varied degrees of intensity, in the whole world and no longer merely as a European and North American export. Everywhere it has a native clergy, now aware of their autonomy and responsibility. This world-Church acted in the Council for the first time in historical clarity in the dimension of doctrine and law.
The Council was a council of the world-Church as such, even though it cannot be denied that the European and North American regional churches largely predominated. The simplest proof of this obvious and yet unprecedented and unique fact is that the responsibility for this Council — as distinct from all previous councils, not excepting Vatican I — was in the hands of an episcopate from the whole world and not merely, as the First Vatican Council, an episcopate of European missionary bishops exported to the whole world. » (K. RAHNER, « The Abiding Significance of the Second Vatican Council », dans Concern for the Church, p. 91.

[97] Voir mon article « Vatican II : moment initial d'un processus inachevé d'inversion du gouvernement centralisé de l'Église catholique », dans *Vatican II. Herméneutique et réception,* Montréal, Fides, 2006, p. 171-2012.

ces termes qu'était posé le problème du rapport entre le local et l'universel. À distance cependant, on peut regretter que la question (la troisième, en l'occurrence) soumise à la Commission sur les évêques et le gouvernement des diocèses au moment de sa création à l'été 1961, n'ait formulé le problème qu'en termes de relations entre les évêques et la curie romaine[98], ce qui allait plomber durablement le débat, en faisant l'impasse sur les Églises et en considérant les évêques comme des individus et non comme chefs d'Églises. Ainsi, on envisageait les rapports entre des évêques pris individuellement et les membres de la curie romaine plutôt que les rapports entre les Églises locales (leur regroupement dans les grands territoires sociaux-culturels) et l'administration centrale de l'Église. À cette étape, en faisant sienne cette problématique, la Commission ne proposa que d'étendre les droits, facultés et privilèges des évêques, en modifiant quelques canons du code de droit canonique. La question *De rationibus inter Episcopos et SS. Curiae Romanae*, qui n'était traitée que d'un point de vue pratique et juridique, a été abordée lors de la quatrième session de la Commission centrale préparatoire (19-27 février 1962)[99].

Déjà à cette étape, le débat passionné montra la délicatesse du sujet et les positions en présence se partageaient principalement entre cardinaux de curie et évêques résidentiels. Souvent, le lieu à partir duquel on parlait et suivant que l'on présidait ou non effectivement à une Église, la question était considérée dans des perspectives différentes. L'ouverture très limitée des propositions contenues dans le schéma fit l'objet de sévères critiques, de même que la faiblesse théorique du schéma, qui reposait sur le principe du pape comme cause prochaine de la juridiction épiscopale, ce qui conduisait à fonder le pouvoir du Saint-Siège (et de la curie romaine) et à restreindre ou à élargir les compétences des évêques, suivant la bonne volonté du pape. Cette position fut durement prise à partie. On contesta la solidité historique et théologique de son fondement (la source du pouvoir des évêques dans la juridiction du pape) et sa limite au plan œcuménique. Déjà, on cherchait à fonder dans le sacrement de l'ordre (et non la juridiction) l'autorité d'un évêque. Toutefois, même si cela représentait un progrès considérable, on demeurait dans la seule perspective des rapports entre évêques individuels et curie romaine.

On fit valoir également qu'il importait de restaurer de manière stable les pouvoirs des évêques en leur restituant de manière permanente les pouvoirs qui leur appartenaient en propre et qu'ils avaient originellement possédés avant d'en avoir été dépossédés[100]. L'action du Saint-Office, en particulier ses méthodes de travail (le secret et la délation), était prise à partie (Maximos IV et Liénart), puisqu'elle minait l'autorité de l'évêque diocésain et laissait croire qu'il avait juridiction sur l'Église toute entière.

---

[98] Cette commission allait produire sept *schemata* destinés à une éventuelle réforme du *Codex.* Pour le débat à la Commission centrale préparatoire, voir *AD* II/2, 2, p. 541-576.

[99] On se reportera en particulier aux arguments développés par les Cardinaux Frings, Confalonieri, Döpfner (*AD* II/2, p. 557), Meyer, Alfrink (p. 559), Liénart (p. 551), Montini (p. 569), Léger (p. 554-555), Bea (p. 562-563) et le patriarche Maximos IV (p. 552-553).

[100] À titre d'exemple, le gouvernement de la liturgie, avait longtemps appartenu aux évêques. À la fin du concile de Trente (session XXV – 1563), pour des raisons pratiques, les évêques s'étaient volontairement dessaisis de l'autorité dont ils avaient joui jusque-là en matière liturgique en confiant au pape le soin de publier le nouveau bréviaire et le nouveau missel. Il ne faut pas croire qu'il s'agit là d'une pratique ininterrompue. Il faudra cependant attendre 1588, à la suite de la création de la Congrégation des rites sacrés pour que toute initiative en matière liturgique soit retirée aux évêques. Déjà avant Vatican II, Jean XXIII avait octroyé des pouvoirs aux assemblées d'évêques ou conférences épiscopales. C'est le cas, notamment, du décret restaurant le catéchuménat, en 1962 ou dans le Code des rubriques de 1960. Les conférences épiscopales avaient également joué un rôle important dans la préparation des rituels bilingues, au cours de la période d'après-guerre. Voir, par exemple, la lettre de Mgr Furstenberg, internonce apostolique à Tokyo, au début de la *Collectio rituum ad usum Ecclesiæ in Japonia*, Tokyo, 1958. Vatican II rétablira l'autorité des évêques en matière liturgique et aux regroupements d'évêques d'un même territoire. Voir *SC* 22, 2.

La proposition de l'internationalisation de la curie faisait également l'objet de discussion, mais il s'agissait d'une mesure qui en laissait plus d'un sceptique. Pour le cardinal Alfrink, le problème ne réside pas tant dans l'internationalisation de la curie que dans la nécessité de donner une dimension internationale au gouvernement de l'Église. Quelques-uns pensaient que cette question ne pouvait pas trouver une solution adéquate en invitant quelques évêques résidentiels à devenir membre ou consulteur des congrégations romaines. Elle résidait plutôt, comme le proposait notamment Denis Hurley (p. 563-564), dans la constitution d'un organisme vraiment international, à la manière de la Commission centrale, dans lequel seraient représentés les évêques de tous les pays, de manière à rendre plus visible l'universalité de l'Église catholique. Un tel organisme se réunirait une fois par année, à l'invitation du pape, pour traiter des affaires les plus importantes de l'Église. Cet organisme, aux dires du cardinal Alfrink, contribuerait à augmenter la confiance dans le gouvernement central de l'Église et serait une mesure efficace pour consolider l'unité de l'Église.

Bien que dix-sept évêques se soient montrés d'accord avec cette proposition des cardinaux Alfrink et Bea, une telle mesure suscita une vive opposition, notamment de la part de M^{gr} Marcel Lefebvre pour qui cela représenterait une diminution des prérogatives papales et une limitation de la liberté et de l'autorité des congrégations romaines. Quant aux cardinaux Ruffini et Browne, ils devaient s'opposer vertement à cette proposition soutenant que les évêques n'avaient, à titre de successeurs des apôtres, qu'une juridiction particulière, alors que le pape est le pasteur ordinaire de l'Église universelle. La question sous-jacente ici est celle du rapport entre la romanité, concept central du discours de Marcel Lefebvre, et l'unité de l'Église.

Ainsi, au cours de la phase préparatoire, trois mesures sont mises en avant : (1) le rétablissement du pouvoir des évêques fondé dans le sacrement de l'ordre, ce qui conduirait à remettre aux évêques le règlement de certaines questions alors traitées à Rome; (2) la mise en avant de la collégialité dans le gouvernement central de l'Église qui trouverait son expression dans un organisme constitué d'évêques appelés à conseiller le pape), ce qui assurerait non seulement une plus grande participation des évêques au gouvernement central de l'Église, mais rendrait mieux compte de la dimension universelle de l'Église; (3) et l'internationalisation de la curie au moyen de la participation d'évêques résidentiels aux travaux des congrégations ou en confiant à des évêques de diverses nations la direction des congrégations romaines.

C'est au cours de la phase préparatoire du concile qu'émerge une première réinterprétation de la situation dans laquelle se trouvait l'Église catholique. La question n'était plus, cette fois, d'ajuster la curie romaine à la nouvelle réalité italienne conséquente à la perte des états pontificaux un siècle plus tôt (réforme de Pie X), mais d'ajuster la curie, organisme central de gouvernement de l'Église catholique, au fait que cette Église était désormais une Église-monde et que son gouvernement central devait correspondre à cette situation (réforme que devait mettre en avant le concile, croyait-on). Cette nouvelle interprétation, qui ne s'exprime que lors des travaux en commission centrale préparatoire, n'était toutefois pas encore partagée par les membres de la Commission sur les évêques et arrivait à peine à émerger à la commission théologique, où Maxim Hermaniuk avançait des idées similaires[101].

Aussi, après leur examen en commission centrale préparatoire (février et mai 1962[102]), les cinq petits schémas élaborés par la commission *De episcopis ac de diœcesium regimine* étaient renvoyés à la commission préparatoire pour y être revus. Celle-ci les a examinés et les a refondus en un seul décret

[101] On sait que cela faisait également l'objet de discussions à la Commission théologique où Maxim Hermaniuk avait fait une proposition en ce sens. Voir à ce sujet mon article « Maxim Hermaniuk promoteur de la collégialité épiscopale », à paraître en 2019.

[102] Voir aussi A. Indelicato, *Difendere la dottrina o annunciare l'Evangelo…*, p. 145-157 et 215-229.

qui n'a jamais été soumis à la discussion des Pères conciliaires[103]. Celui-ci comportait cinquante-deux numéros qui, outre le *proœmium,* se répartissait en six chapitres. Le chapitre I, consacré aux rapports entre les évêques et les congrégations de la curie romaine (n° 1-8) se divisait en deux parties : 1. Les facultés des évêques; 2. La pratique des sacrées congrégations vis-à-vis des évêques et les facultés particulières des évêques résidentiels qui y étaient longuement énumérées (n° 3). À la veille du concile, on demeurait donc toujours prisonnier de la problématique du rapport curie romaine – évêques et du fondement de l'autorité d'un évêque dans la juridiction. L'idée du fondement sacramentel de l'épiscopat et de sa collégialité n'était pas encore intégrée, au moins par la Commission sur les évêques, et on négligeait la prise en compte de la nouvelle situation de l'Église qui s'inscrivait désormais dans toutes les cultures du monde.

Ainsi, au cours de la phase préparatoire, la question de la curie se trouvait liée à celle de la juridiction du pape et celle relative aux compétences des évêques. Les propositions développées tendaient, d'une part, à identifier la curie au pape et à étendre la juridiction pontificale à la curie; d'autre part, on voulait limiter la juridiction des évêques en faisant dépendre du pape les facultés qui leur étaient concédées, et non de l'ordination sacramentelle. Enfin, on voulait réserver au pape (et par association à la curie) le gouvernement de l'Église universelle, excluant les évêques de tout rôle actif à ce chapitre, excepté la participation d'évêques résidentiels comme consulteur ou membre des congrégations. Quant aux demandes des évêques, elles allaient souvent dans une autre direction. Au même moment, en Afrique, à titre d'exemple, les Églises du Congo se déclaraient favorables à l'usage des langues vernaculaires, comme en fait foi le vœu formulé par leurs évêques lors de leur assemblée plénière tenue à Léopoldville du 20 novembre au 2 décembre 1961[104]. C'est une nouvelle question qui fait son apparition dans le débat, celle des cultures locales et celle, corollaire, de la catholicité de l'Église.

3.2 La phase conciliaire

Au cours de la première session, la question de la curie n'est pas abordée *ex professo,* bien que le débat sur la liturgie fournisse déjà l'occasion de discuter des compétences des conférences épiscopales *(territoriales episcoporum coetus legitime constitutos*) et du Siège apostolique en matière du gouvernement de la liturgie[105]. L'épiscopat africain, par exemple, revendiquait le droit, non seulement de faire des suggestions, mais de prendre des décisions en matière d'usage de la langue vernaculaire[106] réclamant l'élargissement des compétences des conférences épiscopales en matière d'adaptation de la liturgie aux sensibilités et aux cultures locales de manière à la rendre plus conforme aux traditions et aux

---

[103] Voir *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum Secundum. Schemata constitutionum et decretorum ex quibus argumenta in Concilio disceptanda seligentur. Series tertia*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1962, p. 67-90.

[104] Voir Bernard OLIVIER, *Chroniques congolaises. De Léopoldville à Vatican II,* Paris, Karthala, 2000, p. 172. Les études citées sur les *vota* évêques anglophones de l'Afrique et de ceux de l'Inde indiquent bien que la question de l'usage du vernaculaire, voire celle de l'adaptation de la liturgie, préoccupaient les évêques dès la phase préparatoire. Voir P. PULIKKAN et M. LAMBERIGTS, « The Vota of the Indian Bishops and their Participation in the Lliturgy Debate during the Second Vatican Council », *Questions liturgiques* 78, 2 (1997), p. 61-79; M. LAMBERIGTS et A. NJOKU, « Vatican II: The Vota of the Anglophone West African Bishops Concerning the Sacred Liturgy », *Questions liturgiques* 81 (2000), p. 89-121. Enfin, P. PULIKAN, *Indian Church at Vatican II. A Historico-theological Study of the Indian Participation in the Second Vatican Council,* Trichur (Kerala), Marymatha, 2001, sp. p. 29-42, 98-107 et 210-220.

[105] Cela deviendra l'article 22 § 2 de la Constitution sur la liturgie. Voir G. Routhier, « La liturgie aux prises avec un monde et une Église en mutation», dans *Vatican II - Herméneutique et réception*, Montréal, Fides (coll. « Héritage et projet », 64), 2006, p. 115-137.

[106] Voir G. Routhier, « De nouvelles idées pour l'Église catholique : contribution des jeunes Églises à Vatican II », dans G. Routhier, et F. Laugrand (dir.), *L'espace missionnaire. Lieu d'innovations et de rencontres interculturelles,* Paris, Karthala, p. 247-270.

coutumes des divers peuples[107]. On prenait ainsi une première distance par rapport à la discipline centralisatrice alors en vigueur en matière liturgique qui remettait entre les mains du Saint-Siège (et de la curie romaine) tout pouvoir de décision en ce domaine[108]. La requête des évêques africains en vue de rayer l'adjectif *occidentali* dans la phrase « *in liturgia occidentali*[109] » donnait bien la mesure de leurs attentes. La liturgie de l'Église catholique devait correspondre au génie de toutes les nations et intégrer les cultures de tous les peuples et s'adapter aux traditions locales, ce qui était contesté par d'anciens membres ou par des membres actifs de la Curie. Aux yeux des évêques africains qui s'exprimaient par la voix de Mgr Ramanantonima, le génie propre de la tradition catholique, c'était de pouvoir intégrer au patrimoine de l'Église les diverses cultures qu'elle rencontrait. Ce même argument de la culture devait également être repris par Mgr Van Cauwelaert (Inongo, Zaïre), qui s'exprimait au nom de cent soixante-deux confrères africains[110]. Ce qui est neuf dans ce débat, c'est le fait que les Églises locales, avec leur culture propre, sont mises à l'avant plan. On a dépassé le rapport évêques locaux – curie romaine pour entrer dans la prise en compte des cultures locales, ce qui conduisait à repenser l'unité, l'universalité et la catholicité de l'Église avec toutes les conséquences que cela pouvait avoir sur le plan du gouvernement central de l'Église catholique. C'est ainsi qu'on en viendra à parler de l' « unité catholique » de l'Église[111]. Dans ce débat, nous ne sommes plus en présence d'évêques seuls en face de la curie. Entrent en scène des regroupements d'évêques (pays ou continents) qui réclament d'être acteurs dans le gouvernement de la liturgie. En somme, on prend conscience que l'Église catholique ne peut pas simplement être dirigée à partir de Rome.

Il n'y a pas que les discussions *in aula* qui remettaient en cause le large champ d'action reconnu à la curie. Dans un *Memorandum* diffusé par certains évêques africains des anciennes colonies françaises et belges, on proposait ni plus ni moins que la *Propaganda fide* soit privée de toute juridiction concernant les missions, supprimée en tant que congrégation, et réduite « en organisme d'assistance financière aux portions de la chrétienté en voie de développement[112]. »

En somme, la première période avait été «catastrophique» pour la curie. Non seulement elle assistait impuissante à un concile qui prenait une direction différente de celle qu'elle avait prévue et programmée, mais des interventions contestaient explicitement son autorité. Ce qui était en cause, c'était à la fois l'affirmation des compétences des évêques en face de celles de la curie et l'affirmation des conférences épiscopales comme instance régulatrice et de gouvernement dans une perspective de décentralisation.

---

[107] Voir Rugambwa (Tanzanie), *AS* I/1, p. 333-334. Plusieurs évoquèrent aussi les besoins pastoraux propres de leurs contrées pour faire valoir la nécessité de consulter des spécialistes au fait des cultures locales, au moment de la révision des livres liturgiques. Voir l'intervention Ramanantoanina (Madagascar) qui parla au nom de tout l'épiscopat africain, soit au-delà de 300 Pères. Voir *Acta synodalia,* I/1, p. 419-420. Des experts des espaces missionnaires devaient donc être inclus au nombre des personnes chargées de la révision des livres liturgiques car, plus que d'autres, ils étaient au fait des besoins spécifiques des cultures locales. Là encore, des cardinaux de curie (Parente, par exemple) s'opposaient à cette mesure.

[108] On se rappelle que le n° 58 de *Mediator Dei* statuait que «au seul Souverain Pontife appartient le droit de reconnaître et établir tout usage concernant le culte divin […] ; le droit et le devoir des évêques est de veiller diligemment à l'exacte observation des préceptes des saints canons sur le culte divin.» (*AAS,* p. 544).

[109] Voir l'intervention de Mgr Ramanantoamina au nom de l'épiscopat africain in *AS,* I/1, p. 420.

[110] Voir *AS,* I/2, p. 94-95. À la suite de cette intervention, Mgr J. Zoa envoya une lettre d'excuses au concile, dissociant les évêques d'Afrique des propos de leur confrère d'Idongo, sauf ceux relatifs à la concélébration. Voir *AS* I/2, p. 287.

[111] On retrouve cette expression en *Lumen gentium* 8 et 13, *Ad gentes* 6 et 22 et *Orientalium ecclesiarum* 25.

[112] *Mémorandum pour les réunions africaines anteconciliaires*, Fonds H. Catry (Leuven).

Au cours de l'intersession, plus que les travaux de la « commission croupion[113] » Marella-Carli, c'est surtout l'ouverture de Paul VI en faveur d'une collaboration accrue de l'épiscopat du monde entier à l'exercice de la charge primatiale qui avait retenu l'attention. En effet, dans son allocution à la Curie romaine (21 septembre 1963), quelques jours seulement avant la reprise des travaux conciliaires, Paul VI avait, audacieusement et prudemment, ouvert la voie à la réforme de la curie en abordant ouvertement la question et en traçant le périmètre d'une éventuelle réforme[114]. Dans un style bien montinien, fait d'équilibres délicats et complexes, le pape évoquait les critiques adressées à la curie et « les réformes possibles qui devront être adoptées à son sujet ». De manière générale, il mettait en avant trois propositions : 1. simplifier son fonctionnement, en éliminant « ce qui est caduc et superflu dans ses formes et ses règlements »; 2. la décentraliser, en confiant aux évêques, « sans porter atteinte à l'ordre ecclésiastique universel », des pouvoirs qu'ils sont aujourd'hui mieux en mesure d'exercer localement; 3. en étendre le domaine afin de lui permettre d'assumer de nouvelles fonctions. De manière plus spécifique, il recommandait que son recrutement se fasse « dans une plus large perspective supranationale » et de veiller à lui donner « une préparation œcuménique plus poussée ». Paul VI ouvrait enfin prudemment la voie à une association, « d'une certaine façon et pour certaines questions », de représentants de l'épiscopat, « aux travaux et aux responsabilités du gouvernement de l'Église, en conformité avec la doctrine de l'Église et le droit canonique ».

Cette proposition de Paul VI allait trouver un large écho chez les Pères, d'autant que, dans son discours d'ouverture de la deuxième période conciliaire, le 29 septembre 1963, il allait reprendre l'idée du soutien et de l'aide plus grande que les évêques peuvent apporter à l'exercice de la charge universelle du pape, selon des modalités à déterminer. Encore une fois, à cette étape, c'est la question de la collaboration des évêques au gouvernement central de l'Église qui refait surface, celle de l'inscription de l'Église dans toutes les cultures s'effaçant à nouveau. Cela est lié au fait que les débats sur *Lumen gentium* (ses dispositions sur la collégialité des évêques) et *Christus Dominus* considéraient la personne des évêques dans leur rapport au pape plutôt que de considérer d'abord les évêques comme chef d'une Église locale inscrite dans un espace humain particulier.

Les choses en étaient là au moment où les évêques entamaient la discussion sur le *De episcopis* où la question de la curie était explicitement abordée. Dans l'intervalle cependant, le débat sur le *De Ecclesia* et le vote indicatif du 30 octobre sur la collégialité avaient déjà indiqué les lignes de fractures. Un affrontement était d'autant prévisible lorsque l'on considère les attentes des Pères[115] et que l'on sait que les cardinaux Marella et Carli avaient tenu à l'écart les membres élus de la commission des évêques dans la mise au point de cette nouvelle version du schéma. En effet, suite aux observations de la commission de coordination (janvier 1963), seuls quelques cardinaux romains avaient retravaillé le schéma afin d'en mettre au point une nouvelle version pour le mois de mars[116]. Ce texte, envoyé aux Pères le 22 avril 1963, comportait trente-sept numéros répartis en cinq chapitres, dont le premier s'intéressait aux « rapports des évêques avec la curie romaine et la participation des évêques au gouvernement de toute l'Église. Il comprend également deux appendices, dont l'une contient un certain

---

[113] L'expression est de K. Mörsdorf dans *Das Zweite Vatikanische Konzil. Lexikon für Theologie und Kirche,* Fribourg, 1967, t. II, p. 129.

[114] Cf. *AAS* 55 (1963) 793-800 ; version française dans la *Documentation Catholique*, col. 1259-1264 et 841-859 (849-850 spécialement).

[115] Voir les amendements écrits proposés par les Pères sur le schéma au cours de l'intersession, cf. *Emendationes a Concilii Patribus scripto exhibitae super schema Decreti de episcopis ac de diœcesium regimine*, Typis polyglottis Vaticanis, 1963, 47 p.; *AS* II/4, p. 393-435 et 827-923. Ces amendements figurent dans un fascicule remis aux Pères au début de la 60e congrégation générale.

[116] Sur l'histoire du *De episcopis,* on verra M. Faggioli *Il vescovo e il concilio. Modello episcopale e aggiornamento al Vaticano II,* Bologna, Il Mulino, 2005.

nombre de vœux sur la collaboration entre les évêques et les dicastères romains[117]. Ces appendices ne devaient pas faire l'objet de discussions *in aula* mais être renvoyés à la Commission de réforme du droit, accompagnées des remarques des Pères.

Au cours du débat sur le *De episcopis*[118], la question des conférences épiscopales et celle de la curie allaient occuper une place considérable, sinon la place la plus importante. Les deux sont liées, car l'apparition d'un autre organisme dans le gouvernement central de l'Église était appelé à réduire le rayon d'action de la curie comme en faisait déjà foi l'article 22 § 2 de *Sacrosanctum concilium* qui était désormais pratiquement adopté. La discussion du schéma *in genere* (5 et 6 novembre) allait donner le ton. Des trente orateurs qui prirent la parole, quatorze allaient aborder explicitement la question de la curie qui semblait être la préoccupation principale des évêques[119]. Cette question se trouve à nouveau étroitement imbriquée avec celle des pouvoirs qui reviennent aux évêques[120] et à celle de l'association des évêques au gouvernement de l'Église tout entière, notamment au moyen d'une internationalisation de la curie mais surtout par la création d'un groupe international d'évêques aptes à collaborer immédiatement à l'exercice de la fonction primatiale, question déjà abordée lors du débat sur la Constitution sur l'Église[121].

Au sujet de la curie, les propositions sont diverses. Les mesures sont ponctuelles, mais ne modifient pas réellement les équilibres de fond[122]. Deux membres de la commission *de episcopis* y vont de leur suggestion : M^gr^ Gargitter en appelle à une décentralisation véritable et efficace, estimant que le schéma, de fait, favorise une plus grande centralisation et accorde encore plus d'importance aux organes centraux de la curie[123]. Un autre, M^gr^ Simons – membre de la commission mais qui n'avait pas été consulté au moment de la révision du schéma – note que le pape ne peut pas déléguer ses pouvoirs à la curie et plaide pour une distinction claire entre les pouvoirs et responsabilités du pape et ceux de la curie qui n'est pas un prolongement de l'action du pape. Déjà cependant, la ligne de défense se dessine : 1. la collégialité n'ayant pas encore été approuvée, on ne peut pas tirer argument de ce principe (Ruffini, Browne); 2. On tend à associer étroitement la curie au pape (Cooray), si bien que critiquer la curie revient à critiquer le pape lui-même, la curie agissant en son nom et sous son autorité.

---

[117] Cf. *Schema Decreti de episcopis ac de diœcesium regimine*, Typis polyglottis Vaticanis, 1963, 39 p. *AS* II/4, p. 364-392.

[118] Pour le débat sur le *De episcopis* à la deuxième période (novembre 1963), voir l'excellente étude de J. Famerée dans *Histoire du concile Vatican II,* Paris et Leuven, Cerf/Peters, tome III, 2000, p. 133-170. Je suis fidèlement quelques développements de l'auteur dans les pages qui suivent.

[119] Parmi les évêques qui abordent nommément la question de la curie lors du débat sur le *De episcopis – in genere* (5-6 novembre 1963), on retrouve M Liénart (Lille *AS* II/4). p. 446; Gracias (Bombay), p. 448-449); Richaud (Bordeaux), p. 452; Gargitter (Bressanone), p. 453-454; Garrone (Toulouse), p. 465-466; Baudoux (St-Boniface), p. 470; Ruffini (Palerme), p. 478; König (Vienne), p. 478; Alfrink (Utrecht), p. 480; Bea (curie), p. 482-483; Veuillot (Paris), p. 487; Santos (Goya), p. 490; Schaeufele (Freiburg), p. 496; Olalia (Lipensis), p. 498; Simons (Indore), p. 500; Ruotolo (Ugento), p. 502-503; Hodges (Wheeling), p. 504; Gonzalez Moralejo (auxiliaire à Valence), p. 507-508; Cooray (Colombo), p. 512-513; Hermaniuk (Ukrainiens de Winnipeg), p. 516; Maximos IV (Antioche), p. 517.

[120] Voir les interventions de Bazelaire, Correa, Baudoux, Alfrink, Dib, Schaeufele, Hermaniuk.

[121] Cf. *AS* II/4, A. Liénart, p. 446; P. Richaud, p. 450-452; G. Gargitter, p. 453-455; F. Marty, p.467-468; F. König, 478-479; B. Alfrink, p. 480; A. Bea, p. 481-485; H. Schäufele, p. 495-497; A. Olalia, p. 498-499; P. Simons, p. 500; M. Hermaniuk, p. 513-516.

[122] Certains suggèrent son internationalisation (Richaud, Gargitter) et la présence en son sein de pasteurs. M^gr^ Marty voudrait que les conférences épiscopales puissent proposer des candidats aux offices curiaux et que les évêques y soient représentés. On évoque également une nouvelle distribution des charges, avec au besoin une modification des titres des dicastères et une meilleure coordination du travail.

[123] Cf. *AS* II/4, p. 453-455.

Après ces premiers échanges, on en vint à la discussion du premier chapitre qui abordait directement les rapports entre les évêques et les congrégations romaines. Une première et importante intervention, celle de Maximos IV, ouvre la discussion. Pour lui, ce premier chapitre « n'envisage autour du Souverain Pontife et pour l'aider dans son ministère primatial à l'égard de l'Église universelle que les congrégations, les tribunaux et les offices dont l'ensemble forme ce que l'on est convenu d'appeler la "Curie romaine". » Dans son esprit, limiter ainsi à la seule Curie romaine la collaboration de l'épiscopat au gouvernement central de l'Église ne correspond ni aux besoins réels de l'Église, ni à la responsabilité collégiale de l'épiscopat à l'égard de toute l'Église. Aussi propose-t-il une solution alternative taillée sur le modèle du synode patriarcal. De cette manière, croit-il, la cour de Rome ne pourra pas se substituer au collège des apôtres vivant dans leurs successeurs, les évêques. Si tous les évêques du monde ne peuvent pas être constamment réunis en concile, c'est à un groupe restreint « représentant leur collège » qu'il revient d'aider le pape dans le gouvernement général de l'Église, manifestant ainsi l'universalité de l'Église. On serait alors en présence d'un « vrai *Sacré Collège* de l'Église universelle », composé des patriarches résidentiels et apostoliques, des cardinaux-archevêques ou évêques résidentiels et d'évêques choisis par les conférences épiscopales de chaque pays. Ce « Sacré Collège universel » pourrait être convoqué par le pape à temps fixes et quand le besoin s'en ferait sentir pour débattre des affaires générales de l'Église. En plus, puisque cette mesure ne suffirait pas, il faudrait, à Rome, comme c'est le cas en Orient avec le *Synodos endimoussa*, que quelques membres de ce Sacré collège universel se succèdent pour être aux côtés du pape et l'assister dans sa fonction primatiale, le pape se réservant le dernier mot. Ce serait le Conseil suprême (*suprema*[124]) permanent de l'Église universelle, « exécutif et décisionnel », auquel tous les organismes curiaux seraient soumis, un centre intégrant les préoccupations du monde entier et un centre ouvert et à qui il ne viendra pas l'idée « de vouloir tout accaparer, tout régler, tout régenter, d'une manière uniforme et quelquefois tatillonne. » Avec l'aide du nouveau Sacré Collège, les Églises asiatiques et africaines devraient jouir d'une plus grande autonomie culturelle que les pays méditerranéens, en conservant le lien nécessaire avec le Siège de Pierre[125].

Au cours des 62e et 63e congrégations générales (7 et 8 novembre) la discussion devait se poursuivre sur ce premier chapitre. Reprenant la perspective ouverte par l'intervention du Patriarche Maximos, plusieurs Pères, de toutes provenances, réclament la mise sur pied d'un nouvel organisme, un corps permanent d'évêques du monde entier, qui assurerait une mise en œuvre effective de la collégialité[126]. Contrairement à la curie dont le pouvoir est d'ordre exécutif, cet organisme serait situé dans le domaine du pouvoir législatif (Browne).

Par ailleurs, si plusieurs se réjouissaient de voir que le schéma prévoyait l'appel des évêques de divers pays à servir à la curie comme consulteur ou membre des congrégations, on trouvait que cette mesure d'internationalisation de la curie était bien insuffisante (Gouyon, Van der Burgt). Là-dessus, le cardinal Rugambwa est très clair : on ne résoudra pas le problème du gouvernement de l'Église en appelant quelques évêques résidentiels à servir à la curie. D'accord en cela avec Mgr De Castro, il soutient que la solution passera par une véritable réforme – ou une « profonde réforme » (D'Souza) – des organismes centraux de l'Église pour les adapter aux exigences de l'apostolat. Mgr D'Souza est encore plus ferme : il ne voit pas comment quelques évêques du monde entier, « dispersés dans les diverses congrégations »,

---

[124] On sait que le qualificatif était accolé au titre de la Congrégation du Saint office.

[125] Cf. *AS* II/4, p. 516-519.

[126] Cf. *AS* II/4 : P. Gouyon (Rennes), p. 568-570; P. Kalwa (Lublin), 571-573; O. McCann (Capetown), p. 576-577; M. Browne, (Galway et Kilmacduagh), p. 578-580; A. Ferreira (Porto), p. 580-584; H. Van der Burgt (Pontianak, Indonésie), p. 592-594; J. de Barros Câmara (Rio de Janeiro, au nom d'un autre cardinal et de 110 évêques), p. 612-615; G. Lercaro (Bologne), p. 618-621; L. Rugambwa (Bukoba), p. 621-623; E. D'Souza (Bhopal), p. 636-638.

comme le propose le schéma, pourraient avoir une quelconque influence, « alors que 2 200 évêques du monde entier réunis ensemble pour un Concile œcuménique éprouvent parfois de la difficulté à résister à certaines pressions[127]. » Si à peu près tous s'entendent sur la nécessité d'internationaliser la curie, les solutions proposées sont donc très différentes et l'on sait laquelle sera retenue par la suite.

Enfin, plusieurs interventions rejettent à nouveau la notion de facultés concédées aux évêques, estimant que, de droit divin, les évêques disposent de tous les pouvoirs nécessaires pour gouverner leur diocèse[128]. Ce débat permet enfin de récolter quelques indications concrètes au sujet de la réforme de la curie[129].

Trois intervenants[130] prennent la défense de la curie La position du patriarche oriental Batanian pourrait étonner[131]. Pour lui, la seule base dogmatique solide sur laquelle on peut fonder les choses, ce sont les paroles du Christ à Pierre et à ses successeurs, faisant valoir que le « pouvoir de juridiction du Pontife romain n'est soumis à aucune restriction, ni de droit, ni de fait » et ne peut l'être par aucune législation humaine. Il enjoint à la modération dans les critiques sur l'administration centrale de l'Église, soulignant qu'il faut « tenir compte des mérites des coopérateurs du Souverain Pontife et de l'obligation d'éviter des scandales », en prenant garde que « la critique n'atteigne la Tête elle-même[132]. » Enfin, il observera que, dans l'état actuel des choses, le gouvernement est exercé par le pape et ses collaborateurs, les cardinaux du monde entier, et la curie. Pour sa part, M^gr^ Del Pino, après avoir couvert d'éloges la Curie romaine et rappelé toute son importance, remarque que les critiques qui lui sont adressées le sont également, d'une certaine façon, au Pontife romain lui-même. Enfin, il conclut en affirmant que, s'il est clairement établi que l'Église est fondée sur Pierre, la collégialité ne bénéficie pas d'un fondement scripturaire équivalent[133]. Enfin, M^gr^ Mason tient d'abord à rappeler que la Curie « doit être écoutée par tous comme la voix du Suprême Pasteur » et qu'elle n'est « pas un instrument seulement utile, mais tout à fait nécessaire du gouvernement de l'Église », surtout à une époque où se constituent de grandes organisations continentales et mondiales[134].

Toutes ces interventions ont en commun le fait d'identifier pratiquement la curie au pape, dont on exalte la juridiction universelle et immédiate, et de contester la collégialité. M^gr^ D'Souza avait bien vu la

---

[127] Il n'hésitera pas à mettre en cause la curie romaine comme un « pouvoir centralisé » inadapté à l'époque actuelle, réclamant la rétrocession aux évêques de toutes les facultés qui leur reviennent *iure communi et divino* : « les évêques n'ont-ils pas encore l'âge [pour résoudre les questions qui se posent dans leur région]? » Voir *AS* II/4, p. 636-638.

[128] Cf. *AS* II/4 : J. Ritter (St-Louis), p. 556-557; Souto (Palencia) ; P. Kalwa (Lublin), p. 571-573; F. García, Martinez (titulaire – Espagne), p. 571-573; M. Browne (Galway), p. 578-580; A. Ferreira (Porto), p. 580-584; S. Méndez (Cuernavaca), p. 584-591; I. Ziadé (maronite de Beyrouth), p. 595-596; A. Granados (auxiliaire de Tolède), p. 629-631; J. Schoiswohl (Graz), p. 639-641; E. Martínez (Zamora), p. 641-643; E. D'Souza (Bhopal), p. 636-638.

[129] Quelques-uns réclament d'abord que les normes pratiques contenues en appendice soient intégrées au texte du schéma. Pour sa part, M^gr^ Gouyon insiste sur le fait que les réunions plénières des congrégations doivent se réunir périodiquement – pas seulement dans les situations exceptionnelles – et durer tout le temps nécessaire pour traiter de toutes les affaires – pas seulement des affaires extraordinaires. D'autres (D'Souza, Schoiswohl) suggèrent de limiter les pouvoirs de la curie, ne lui conservant que les pouvoirs strictement indispensables.

[130] Il s'agit de S.B. Ignace Pierre XVI Batanian, patriarche de Cilicie des Arméniens (Liban), de Mgr Del Pino Gómez, évêque de Lerida (Espagne), et de Mgr Mason, vicaire apostolique de El Obeid (Soudan).

[131] La chose est moins étonnante cependant quand on sait que le patriarche des Arméniens a fait des études de théologie à Rome et y a été l'étudiant d'Ernesto Ruffini, alors professeur d'Écriture sainte à l'Athénée Pontifical du Séminaire romain et à l'Université du Latran (Voir le discours *in aula* du card. Ruffini le 8 novembre et ses félicitations explicites au patriarche arménien pour son intervention de la veille: *AS* II/4, p. 651-653).

[132] Cf. *AS* II/4, p. 558-559.

[133] Cf. *AS* II/4, p. 596-599.

[134] Cf. *AS* II/4, p. 606-607.

difficulté lorsque, portant à l'attention des Pères le texte du schéma qui parlait des « congrégations de la curie romaine accomplissant leur office au nom et par l'autorité du Pontife suprême », il demanda « ce que signifient précisément ces mots ». Presque prophétiquement, il ajoute que, « à moins que le pouvoir de la curie ne soit défini avec précision, l'état des affaires dans l'Église retournera à ce qu'il était avant le concile, du moins après quelques années. »

L'intervention du cardinal Florit se distingue sensiblement des autres. S'il est ouvert à la suggestion de Paul VI de s'entourer d'un certain nombre d'évêques, il met l'assemblée en garde contre la tentation d'aller à l'encontre de la définition de la primauté offerte par le premier concile du Vatican. Il prône donc une solution mitigée : la constitution d'une nouvelle congrégation à mandat général, composée également d'évêques résidentiels, placée au-dessus des autres organismes de la curie, et qui résoudrait les questions que lui soumettrait le pape. Cette congrégation centrale représenterait « à la fois l'application concrète et la juste expression de la collégialité épiscopale[135] ».

Le 8 novembre représente le sommet de ce débat. Trois importants coryphées du concile sont inscrits à l'ordre du jour. Le premier, le cardinal Frings, mènera une véritable charge contre la curie et le Saint-Office à laquelle s'opposera très vigoureusement le cardinal Ottaviani. La synthèse viendra ensuite du cardinal Lercaro.

Après avoir dénoncé l'interprétation minimaliste du vote presque unanime des Pères sur le collège des évêques[136], le cardinal Frings souhaite que l'on dresse une liste des pouvoirs réservés au pape plutôt qu'une liste des facultés concédées aux évêques. Il aborde ensuite de front la question de la curie, développant un véritable programme de réforme, demandant d'abord que le contenu même des règles de procédure qui régissent les congrégations romaines figure dans le texte du *De episcopis* plutôt qu'en annexe. Autrement, le texte conciliaire risquerait de se borner à énoncer des principes généraux sans effets pratiques. Ces règles et ces procédures, notamment la claire distinction entre les actes relevant de la fonction administrative et ceux relevant de la fonction judiciaire, devraient s'étendre à toutes les congrégations, y compris le Saint-Office, « dont la procédure, à beaucoup d'égards, ne convient plus à notre époque, nuit à l'Église et est un objet de scandale pour beaucoup. » Interrompu par des applaudissements, le cardinal poursuit en requérant que personne ne soit condamné par ce dicastère avant d'avoir été entendu et d'avoir eu l'occasion, le cas échéant, de s'amender[137]. Il réclame ensuite la diminution du nombre d'évêques résidant à la Curie, rappelant que l'épiscopat n'est ni une décoration, ni un honneur. À son avis, beaucoup d'offices curiaux pourraient être remplis aussi bien par des laïcs que par des prêtres dont la fonction est d'avoir charge d'âmes.

Si l'intervention du cardinal Frings avait été vive, la réponse du cardinal Ottaviani sera elle aussi pleine d'intensité[138]. Il élève « une très haute protestation contre les paroles qui ont été prononcées contre la

---

[135] Cf. *AS* II/4, p. 559-561. Comme l'ont également fait au cours de leur intervention M^gr^ M. Lefebvre et Mgr Del Pino (Lerida), l'archevêque de Florence critique lui aussi le recours à la collégialité épiscopale au sens strict, qui n'est pas encore approuvée par le Concile et ne peut l'être à son avis, ainsi que toute argumentation basée sur le vote du 30 octobre, qui était simplement indicatif.

[136] Cf. *AS* II/4, p. 616-618. Les opposants contestaient le caractère contraignant de ce vote et arguait que le concile n'avait pas adopté le principe de la collégialité, que cela revenait à la Commission doctrinale d'en juger.

[137] Ce vœu a été souvent formulé, encore à la veille de la deuxième période, en France, en Allemagne, aux Pays-Bas et aux États-Unis, par des auteurs et des revues catholiques. L'incident provoqué par le retrait du livre de Hans Küng, *Kirche im Konzil* (Freiburg i. Br., Herder, 1963), et de quelques autres ouvrages des librairies catholiques de Rome, à l'ouverture de la deuxième période, n'est sans doute pas étranger à ce passage de l'intervention du cardinal Frings.

[138] Cf. *AS* II/4, p. 624-626.

Suprême Congrégation du Saint-Office, dont le Président est le Souverain Pontife[139] », ce qui consiste, encore une fois, à identifier la curie au pape.

Cet affrontement au sommet entre deux cardinaux constitue un révélateur des conceptions qui s'opposaient au sujet de la collégialité et des relations entre évêques, pape et congrégations romaines : pour les uns, la collégialité était déjà une chose entendue. Il ne suffisait plus que d'en tirer les conséquences, notamment au plan de la participation des évêques au gouvernement primatial de l'Église. Pour d'autres, la collégialité, qui n'était pas encore définie, malgré le vote du 30 octobre, était déjà remise en cause et il fallait désormais en limiter la portée[140]. De plus, il faut éliminer toute affirmation qui pourrait sembler restreindre la plénitude suprême et absolue du pouvoir pontifical de juridiction. Aux yeux de ces défenseurs de la souveraineté du pape – auquel ils identifient la curie –, une seule chose est certaine, c'est sur Pierre uniquement que le Christ a fondé son Église.

C'est autour de ces deux positions que l'on peut regrouper l'ensemble des interventions de la matinée du 8 novembre. Plusieurs opposants à la collégialité vont appuyer plus ou moins directement la position du secrétaire du Saint-Office. Pour le cardinal Browne, le droit, pour le collège, de "co-gouverner" l'Église entière avec le pape diminue le pouvoir pontifical de gouvernement et entre en contradiction avec la définition du pouvoir plénier à Vatican I[141]. Pour M^{gr} de Castro Mayer (Campos, Brésil), membre du *Coetus internationalis patrum,* « l'institution du collège des évêques comme sujet d'un pouvoir plénier et suprême à exercer habituellement sur toute l'Église ne semble pas assez démontrée, ni suffisamment explorée pour pouvoir être le fondement d'un décret conciliaire[142]. » Quant à l'intervention de M^{gr} Marcel Lefebvre, elle présente une synthèse de la position minoritaire sur les relations entre pape, curie et évêques : le plein pouvoir du pape ne doit être touché en aucune manière et sa liberté d'exercer ce pouvoir doit être complètement sauvegardée dans le choix des membres des dicastères romains[143]. En se référant au cardinal Browne, il soutient que le principe de la collégialité juridique ne peut être établi et son affirmation solennelle reviendrait à reconnaître que l'Église a erré pendant de nombreux siècles. Tous admettraient une collégialité morale (collégialité affective, suivant l'expression mal comprise qui fera florès après 1985), mais celle-ci n'engendre que des relations morales et non une collégialité effective[144].

Dans cet échange qui tournait au véritable dialogue de sourds et où s'opposaient thèse et antithèse, l'intervention du cardinal Lercaro se présente comme un moment de synthèse[145]. L'archevêque de Bologne va s'efforcer de calmer les esprits et d'équilibrer les points de vue, tentant de situer sur le terrain pratique – et non dogmatique ou idéologique – la discussion des n^{os} 4 et 5 du schéma. À cette fin, il soumet à la réflexion des Pères sept points sur lesquels « tous nous pouvons purement et simplement convenir » : 1. de droit divin, le Pontife romain jouit d'une juridiction suprême et entière sur toute l'Église; 2. toujours en raison du droit divin, celui-ci peut exercer cette juridiction indépendamment du corps épiscopal; 3. pour ce faire, il peut avoir recours aux moyens qui lui semblent les meilleurs et, ainsi, se faire aider d'organes exécutifs qu'il choisira librement; 4. le corps des évêques uni au pape, et

---

[139] Cf. R. Laurentin, *Deuxième session…*, p. 121.

[140] On a ici une clé pour comprendre ce qui se jouera au cours de la réception de Vatican II. Une fois la collégialité définie, il faudra tâcher, par tous les moyens, d'en restreindre la portée et l'application.

[141] Cf. *AS* II/4, p. 626-627.

[142] Cf. *AS* II/4, p. 631-633.

[143] Sur la position des membres du *Coetus internationalis patrum* auquel appartenaient Lefebvre et Castro Mayer, voir Philippe Roy, Le *Coetus internationalis patrum,* un groupe d'opposants au sein du concile Vatican II, thèse de doctorat en cotutelle, Université Laval/Lyon III, 2011, 2331 p.

[144] Cf. *AS* II/4, p. 643-644.

[145] Cf. *AS* II/4, p. 618-621, original italien dans G. Lercaro, *Per la forza dello Spirito. Discorsi conciliari del card. Giacomo Lercaro*, a cura dell'Istituto per le Scienze religiose, Bologna, EDB, 1984, p. 197-205.

seulement selon des modalités qu'il aura établies, a un pouvoir plénier et suprême (non délégué) sur l'Église universelle; 5. aucune norme du droit divin n'empêche le pape de rendre l'exercice de ce pouvoir du corps épiscopal plus fréquent et plus habituel, notamment par l'intermédiaire d'un nouvel organisme qui représente « loyalement » (*sincere*) ou « fidèlement » (*fedelmente*) le corps des évêques ; 6. la décision ultime quant à l'opportunité d'une telle institution doit revenir au pape et, même après sa création, en raison du droit quasi divin, il doit rester libre de recourir à une autre procédure s'il le voulait; 7. cependant, comme cette nouvelle institution n'est pas fondée en droit, mais repose sur des motifs d'opportunité et en vue d'une plus grande efficacité pour traiter et trancher les causes majeures, le soin d'en déterminer la fin et le fonctionnement revient au Pontife lui-même et il semble indiqué de ne pas l'introduire dans le texte conciliaire.

Poursuivant sa réflexion, il observe que pour assurer une participation habituelle des évêques à la sollicitude de toute l'Église, il ne suffit pas d'internationaliser la Curie ou de créer une nouvelle congrégation « plus suprême que la Suprême Congrégation du S. Office ». Pour lui, les problèmes que présente la rénovation de la Curie sont si variés et si complexes qu'ils dépassent le cadre du *De episcopis* et, jusqu'à un certain point, la compétence même du Concile. De plus, la question touche si directement la compétence personnelle du pape que les Pères n'auraient pas pu en discuter si le Souverain Pontife ne l'avait en quelque sorte suggérée au Concile, recherchant les suggestions que celui-ci pourrait lui proposer. Aussi le cardinal suggère-t-il de retirer du décret tout ce qui concerne la participation des évêques au gouvernement de l'Église universelle. Plutôt qu'un texte normatif sur le sujet, les Pères devraient préparer un message qui, en réponse au désir du pape, présenterait « quelques vœux du Concile à propos de la rénovation générale des offices de la Curie romaine et la participation appropriée des évêques au gouvernement suprême de l'Église. » Ces vœux, du fait qu'ils touchent « des questions séculaires de la plus grande importance », ne pourront « émerger » qu'après une étude et une élaboration adéquates d'une commission conciliaire spéciale à désigner avant la fin de la seconde période.

Cette intervention étonnante de la part du cardinal Lercaro semble bien avoir été décidée de commun accord par les quatre modérateurs avec Paul VI, la veille au soir, le 7 novembre[146]. Il s'agissait de trouver un accord avec le pape et de dissiper le malaise croissant que ce dernier éprouvait depuis le début de la discussion du *De episcopis*. Dans ces circonstances, Lercaro n'a pas hésité à rappeler les prérogatives du pape dans les termes même de Vatican I et à soutenir, à la surprise de la majorité conciliaire elle-même, que l'assemblée devait se limiter à formuler des propositions (« quelques vœux ») au pape, expression qui reprenait la position exprimée par Paul VI dans son discours du 21 septembre précédent. Il fallait à tout prix éviter une lutte de compétences entre le pape et le Concile – qui réveillait le spectre du conciliarisme – et éviter aussi d'exclure complètement ce dernier de la réforme souhaitée des organes centraux de l'Église catholique. Cette proposition de Lercaro était reprise par le cardinal Rugambwa, au nom de l'épiscopat d'Afrique et de Madagascar qui intervenait immédiatement après le cardinal Lercaro[147], puis, dans des remarques écrites, par l'épiscopat vénézuélien[148] et dans une *animadversio scripta* de quelques évêques français[149].

À la fin de la deuxième période, le débat public semblait clos et la solution, trouvée. On distinguait deux questions : la réforme de la curie, dont il fallait revoir le fonctionnement et les procédures, d'une part, et la collaboration des évêques à l'exercice de la charge primatiale, d'autre part. La résolution de ces deux problèmes était pour ainsi dire laissée à l'initiative de Paul VI. La conclusion de ce débat laissait

[146] Cf. G. Lercaro, *Lettere dal Concilio 1962-1965*, a cura di G. Battelli, Bologne, EDB, 1980, p. 208 et 212, note 5.
[147] *AS* II/4, p. 621-623.
[148] *Ibid.*, p. 702-703.
[149] I*bid.*, p. 547-548.

pourtant de côté une question importante, celle de l'autorité des regroupements d'évêques qui correspondent à des regroupements d'Églises inscrites dans les diverses cultures du monde. Cette question, soulevée dès la première session lors du débat sur la liturgie, était soudain rejetée dans l'ombre. En effet, la polarisation du débat avait conduit à reporter toute l'attention entre le gouvernement de l'Eglise par le pape seul (assisté de la curie romaine qui lui était étroitement associée) ou par le pape avec la collaboration du collège des évêques. Cela rétrécissait considérablement les perspectives, mais cela liait également la question de la réforme de la curie à celle de l'évolution de l'exercice de la primauté, ce que l'on n'a pas immédiatement vu.

Paul VI, au terme de la deuxième session, voulant calmer les esprits, remettait aux évêques[150] quelques facultés « mineures », mais pour le reste, on n'avait pas réussi à conclure. Dans son discours de clôture de la session, il faisait bien une allusion à la collaboration des évêques dans la mise en œuvre du concile, mais ses propos demeuraient assez vagues. Celui-ci devait poursuivre sa réflexion dans trois interventions, dont deux allocutions aux Pères conciliaires : la première, le 21 novembre 1964, et la seconde, lors de la clôture de la troisième période, auxquelles il faut ajouter son allocution lors du Consistoire marquant la création de 27 nouveaux cardinaux, le 27 février 1965. À ces trois occasions, il fait mention de sa volonté de créer un organisme, ou synode, pour associer les évêques à l'exercice de la fonction primatiale.

Celui-ci devait prendre par la suite plusieurs initiatives. D'une part, prenant de vitesse la commission conciliaire sur les évêques, il annonça, dans son discours d'ouverture de la quatrième session, son intention de créer un synode d'évêques, ce qu'il fit dès le lendemain, le 15 septembre 1965, par la publication du *motu proprio Apostolica sollicitudo*[151]. Ce n'est pas le lieu ici de reprendre l'histoire de cette création, ni celle de son évolution[152], ce que j'ai déjà fait ailleurs. Par la suite, il réforma le Saint-Office, créa quelques nouveaux dicastères et, finalement, proposa une réforme globale de la curie romaine dans son *motu proprio Regimini Ecclesiae universae*. De plus, je l'ai montré, les principales innovations ne sont pas à chercher dans le texte même du *motu proprio,* mais dans l'émergence d'une « nouvelle curie » qui pouvait potentiellement servir de modèle à un renouveau qui n'avait pas été thématisé. On assistait à ce que j'ai appelé ailleurs une expérience de déconcentration de la curie romaine[153]. Toutefois, cette parenthèse s'est refermée dès le début du pontificat de Jean-Paul II.

Toutes ces réformes montrèrent donc très vite leurs limites, notamment l'internationalisation de la curie, soit à travers l'appel à des évêques du monde entier pour diriger un dicastère, soit à travers la participation d'évêques résidentiels à titre de membres de congrégations. On revint à un système de gouvernement fortement centralisé et romain. De plus, la collaboration des évêques du monde entier au gouvernement de l'Église toute entière au moyen du Synode des évêques ne s'est pas vraiment réalisée, le Synode n'ayant pas tenu ses promesses, sans compter que la faculté des évêques de

---

[150] Voir le discours de Paul VI à la fin de la deuxième période et la lettre apostolique *Pastorale munus*. On s'est un moment demandé s'il s'agissait de facultés « concédées » (voir le résumé italien donné par l'*Osservatore romano)* ou « accordées » (*La Croix)* ou des « nombreux pouvoirs que, […], nous avons voulu faire inclure de la compétence des évêques » (Discours de clôture de Paul VI). Le premier schéma *De episcopis* parlait de facultés concédées.

[151] Pour les documents officiels, voir « *Litteræ apostolicæ Motu proprio datæ. Synodus episcoporum pro universa Ecclesia constituitur* », dans *AS*, IV/1, p. 19-24; « *Epistula ad Summum Pontificem* », *id.*, p. 25-26; « *Processus verbales congregationum generalium* CXVIII », i*d*, p. 65-66; « *Congregatio generalis* CXXVIII. 15 septembris 1965 », i*d.*, p.139; « *Em. P. D. Pauli card. Marella. Relatio super Motu Proprio Apostolica Sollicitudo* », p. 140-142. Voir G. Routhier, « Mener à terme l'oeuvre amorcée. L'éprouvante expérience de la quatrième période », dans G. Alberigo (dir.), *Histoire du concile Vatican II 1959-1965,* vol. V, *Concile de transition,* Paris, Peeters/Cerf, p. 78-87.

[152] Voir G. Routhier, « Le synode des évêques: un débat inachevé », dans G. Routhier et L. Villemin (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église. Mélanges offerts au Professeur H. Legrand,* Paris, Cerf, p. 269-294.

[153] Voir mon article « Le cardinal Roy. Un cas de déconcentration de la curie romaine ».

s'exprimer librement lors des assemblées du Synode sur des questions débattues a été progressivement réduite, de toute sorte de manière. Par ailleurs, l'autorité des conférences épiscopales, avant même la clôture du concile et sans cesse par la suite, a été de plus en plus contestée et réduite[154].

On en est vite revenu à une nouvelle situation de blocage ou à une situation de crise qui appelle le dépassement des solutions connues ou mises en avant jusqu'ici qui s'avèrent incapables de résoudre le problème. Suivant la théorie de Wallace que nous avons évoqué plus haut, le dépassement ne peut advenir que si une nouvelle image-guide ou une nouvelle interprétation de la situation réussit à s'imposer. Cette nouvelle interprétation est alors en mesure de soutenir une innovation et ouvre une période de transformation ou d'adaptation de l'institution.

C'est précisément-là que nous nous situons au début du pontificat du pape François dont l'élection était motivée par le vif sentiment qu'avait une majorité de cardinaux de la nécessité de réformer la curie romaine, mais plus largement. Il faut explorer cette nouvelle interprétation des choses.

4. La reprise sur de nouvelles bases de la réforme de la curie romaine

Pour penser la question de la réforme de la curie romaine avec le pape François, il faut prendre pour point de départ l'invitation du pape à devenir une « Église en sortie », une Église moins autoréférentielle, une « Église pauvre pour les pauvres », comme il l'a souhaité au tout début de son pontificat. Bref, l'annonce de l'Évangile, à travers un style de vie évangélique, représente l'horizon à partir duquel il nous faut penser la réforme de la curie. Autrement, à quoi bon une réforme? Cela reprend une idée majeure du concile Vatican II : une Église solidaire de l'humanité, à son service et en dialogue avec elle. La réforme de la curie devra être jugée à l'aune de ce critère.

Sans mentionner explicitement la réforme de la curie romaine, au n° 31 d'*Evangelii gaudium,* François lie ensemble deux questions : la conversion de la papauté et la décentralisation :

> Du moment que je suis appelé à vivre ce que je demande aux autres, je dois aussi penser à une conversion de la papauté. Il me revient, comme Évêque de Rome, de rester ouvert aux suggestions orientées vers un exercice de mon ministère qui le rende plus fidèle à la signification que Jésus-Christ entend lui donner, et aux nécessités actuelles de l'évangélisation. Le Pape Jean-Paul II demanda d'être aidé pour trouver une « forme d'exercice de la primauté ouverte à une situation nouvelle, mais sans renoncement aucun à l'essentiel de sa mission ». Nous avons peu avancé en ce sens. La papauté aussi, et les structures centrales de l'Église universelle, ont besoin d'écouter l'appel à une conversion pastorale. Le Concile Vatican II a affirmé que, d'une manière analogue aux antiques Églises patriarcales, les conférences épiscopales peuvent « contribuer de façons multiples et fécondes à ce que le sentiment collégial se réalise concrètement ». Mais ce souhait ne s'est pas pleinement réalisé, parce que n'a pas encore été suffisamment explicité un statut des conférences épiscopales qui les conçoive comme sujet d'attributions concrètes, y compris une certaine autorité doctrinale authentique. Une excessive centralisation, au lieu d'aider, complique la vie de l'Église et sa dynamique missionnaire.

Il rend plus concret, en lui donnant une orientation plus claire, le vœu de Jean-Paul II de rechercher une forme plus appropriée d'exercice de la primauté, ouverte à une situation nouvelle. Pour lui, la situation nouvelle dans laquelle se trouve l'Église, engage un exercice plus décentralisé de la primauté.

---

[154] Voir G. Routhier, « Un '*mandatum docendi*' dénié. Comment on interprète un silence, dans G. Routhier et G. Jobin (dir.), *L'Autorité et les Autorités. L'herméneutique théologique de Vatican II,* Paris, Cerf (coll. «Unam Sanctam», nouvelle série, 3) p. 167-187.

Mais que veut-il dire par décentralisation? Le seul autre endroit où il utilise le terme dans son exhortation apostolique, c'est lorsqu'il parle des épiscopats locaux, au n° 16 : « Je ne crois pas non plus qu'on doive attendre du magistère papal une parole définitive ou complète sur toutes les questions qui concernent l'Église et le monde. Il n'est pas opportun que le Pape remplace les Épiscopats locaux dans le discernement de toutes les problématiques qui se présentent sur leurs territoires. En ce sens, je sens la nécessité de progresser dans une "décentralisation" salutaire[155]. »

À nouveau, donc, il revient aux rassemblements d'évêques que sont les conférences épiscopales, réalité laissée sur la touche au moment où l'on avait refermé le débat sur la réforme de la curie au terme de la deuxième session du concile et réalité dont on avait constamment réduit le rôle et l'autorité depuis le concile[156]. Ainsi, pour François, la réforme de la curie passe par un transfert de compétence du centre à la périphérie, pour dire les choses en ces termes. La revalorisation des conférences épiscopales (ou les regroupements continentaux d'évêques tels la CERAO) voudrait dire que tout ne doit pas trouver sa solution à Rome qui n'est pas appelé à remplacer les épiscopats, déplorant le fait que les conférences épiscopales n'aient pas reçu suffisamment d'attributions concrètes ou de véritable autorité doctrinale. Cette valorisation des regroupements continentaux d'évêques s'enracine dans l'action de Paul VI, notamment lors de son discours à Kampala, en 1970. C'est ainsi qu'émergent, à la suite du CELAM fondé en 1955, d'autres regroupements continentaux d'évêques : le Symposium des conférences épiscopales de l'Afrique et de Madagascar (SCEAM), la Federation of Asian Bishops (FABC) et le Conseil des conférences épiscopales d'Europe (CCEE)[157]. Ces divers regroupements contribuent à l'évangélisation sur les différents continents grâce à une plus grande inculturation de l'Évangile et de la foi[158]. À ces regroupements correspond la tenue d'assemblées spéciales du Synode des évêques pour les grands espaces socio-culturels : l'Europe, l'Afrique, l'Asie, l'Amérique, l'Océanie. Ce mouvement qui s'enracine dans l'action de Paul VI et de Jean-Paul II semblent aujourd'hui appelés à connaître de nouveaux développements.

Si on lie réforme de la curie et décentralisation de l'Église ou déconcentration du pouvoir de l'Église qui suppose une plus grande responsabilité laissée aux divers regroupements d'évêques, cela signifie que, si

---

[155] Cette modestie quant à la portée de la parole pontificale, il la réaffirme dans *Amoris laetitia* : « Si l'on tient compte de l'innombrable diversité des situations concrètes, comme celles mentionnées auparavant, on peut comprendre qu'on ne devait pas attendre du Synode ou de cette Exhortation une nouvelle législation générale du genre canonique, applicable à tous les cas. Il faut seulement un nouvel encouragement au discernement responsable personnel et pastoral des cas particuliers » (n° 300) Déjà au n° 2, il décourageait ceux qui pensent pouvoir « tout résoudre en appliquant des normes générales » et, enchaînant, il réaffirme que « tous les débats doctrinaux, moraux ou pastoraux ne doivent pas être tranchés par des interventions magistérielles. » (n° 3). Non seulement il recadre les attentes, mais il délimite la fonction magistérielle en requalifiant du même coup la fonction proprement pastorale de discernement.

[156] Ce changement de cap s'observe en particulier lors de l'Assemblée extraordinaire du Synode des évêques en 1985. Voir G. Routhier, « L'Assemblée extraordinaire de 1985 du synode des évêques : moment charnière de relecture de Vatican II dans l'Église catholique », dans Philippe Bordeyne et Laurent Villemin (dir.), *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXIe siècle,* Paris, Cerf (coll. « Cogitatio fidei », 254) p. 61-88. Ce processus de limitation du pouvoir des conférences épiscopales trouvera son achèvement dans le *Motu proprio Apostolos suos.*

[157] Voir M. Wijlens, « Exercising collegiality in a supra-national or continental institution such the FABC, CCEE, and ComECE », *The Jurist* 64, 2004, p. 168-204. On ajoutera Ignace, Ndongala Maduku, *Pour des Églises régionales en Afrique*, Paris, Karthala, 1999 et Michel Wenceslas Tiendrebeogo, *La CERAO et l'édification d'une Église régionale en Afrique de l'Ouest. Enjeux ecclésiaux et perspectives ecclésiologiques,* thèse de doctorat, Québec, Université Laval, 2014.

[158] Voir H. Legrand, « L'évangélisation de l'Europe. Une décennie d'études au sein du CEEE », dans *NRT* 114 (1992) p. 501-518.

l'on veut suivre la réforme de la curie, il ne faut pas, contrairement à ce que l'on pense, se contenter de regarder ce qui se passe à Rome, mais il faut être attentif à la revalorisation des conférences épiscopales et des regroupements d'évêques sur de vastes territoires sociaux-culturels. En un certain sens, le pape François réalise déjà cette revalorisation de ces regroupements d'évêques et de leur magistère. Par exemple, son exhortation apostolique *Evangelii gaudium* comporte 22 références à des documents de conférences épiscopales (des États-Unis, de France, du Brésil, des Philippines, de l'Inde), ou d'assemblées régionales d'évêques (en particulier du CELAM, mais aussi de l'Europe). Ainsi, plutôt que de faire un long discours sur les conférences épiscopales et les regroupements continentaux d'évêques, il les valorise concrètement. Cela n'est pas une exception, car il répète le même geste dans son encyclique *Laudato Si,* citant la FABC et le CELAM et des documents des conférences épiscopales de l'Afrique du Sud, de l'Allemagne, de l'Argentine, de l'Australie, du Brésil, de la Bolivie, du Canada, des États-Unis, du Japon, de la Nouvelle-Zélande, du Mexique, du Paraguay, des Philippines, du Portugal et de la République dominicaine. Cela est sans précédent et ce ne peut être fortuit. Il y a là sans doute une intention et un geste volontaire[159]. Non seulement il dit que le souhait formulé par Vatican II «ne s'est pas pleinement réalisé, parce que n'a pas encore été suffisamment explicité un statut des conférences épiscopales qui les conçoive comme sujet d'attributions concrètes, y compris une certaine autorité doctrinale authentique» (*Eg* 32), mais il offre une réalisation concrète de la réalisation de ce vœu. Il n'ouvre pas un nouveau débat sur l'autorité doctrinale des conférences épiscopales. Il la reconnaît et il l'autorise.

Suivant le pape François, « tous les débats doctrinaux, moraux ou pastoraux ne doivent pas être tranchés par des interventions magistérielles » et « dans chaque pays ou région, peuvent être cherchées des solutions plus inculturées, attentives aux traditions et aux défis locaux. Car « les cultures sont très diverses entre elles et chaque principe général […] a besoin d'être inculturé, s'il veut être observé et appliqué. » (*Al* 3) Cette diversité des situations, qui ne relève pas simplement d'une différence entre les différents cas mais d'une différence de situations sociaux-culturelles, conduit à « comprendre qu'on ne devait pas attendre du Synode ou de cette Exhortation une nouvelle législation générale du genre canonique, applicable à tous les cas. » (*Al* 300) Ainsi, le pape se contente-t-il d'exposer « de manière générale » de nouveaux chemins pastoraux, indiquant que « ce sont les différentes communautés qui devront élaborer des propositions plus pratiques et efficaces, qui prennent en compte aussi bien les enseignements de l'Église que les nécessités et les défis locaux. » (*Al* 199)

La partie n'est pas pour autant gagnée, car une hirondelle ne fait pas le printemps. Jusqu'ici, on demeure toujours dans la sphère pré-juridique ou en deçà de l'institution formelle de sujets dans un statut. François regrette certes que le souhait de Vatican II à propos de la réalisation du sentiment collégial ne se soit pas réalisé concrètement parce que, ajoute-t-il, on «n'a pas été suffisamment explicité un statut des conférences épiscopales qui les conçoive comme sujet d'attributions concrètes». Voilà qu'il introduit ici le registre du droit : un statut déterminé qui leur confère des attributions concrètes précises. Le pape a raison d'introduire cet autre registre, sinon, comme à Vatican II, on va demeurer dans le registre du souhait qui ne connaîtra pas de réalisations concrètes. Entre le discours qui souhaite reconnaître quelqu'un comme sujet d'action et d'initiative et la réalisation concrète de ce vœu, il y a une médiation essentielle, celle du droit. Autrement, tout peut demeurer de l'ordre du vœu pieux et n'avoir aucune pérennité. Le discours de François est fabuleux et, dans une certaine mesure, il est déjà opérant en attribuant à des corps ou à des groupes (les *territoriales episcoporum coetus legitime constitutos* dont parlait *Sacrosanctum concilium*) le statut de sujet actif et d'autorité doctrinale

[159] Nous retrouvons la même chose dans son exhortation apostolique *Amoris laetitia.* Le pape renvoie à des déclarations des conférences épiscopales d'Espagne, de Corée, d'Argentine, du Mexique, de la Colombie, du Chili, d'Australie, de l'Italie et du Kenya. De plus, il renvoie au CELAM.

authentique, ce qui n'est pas entrer en tension avec les dispositions d'*Apostolos suos*. Ceci dit, il faut aller plus loin et il faudra passer un jour au registre proprement juridique[160]. Autrement, rien de permanent ne sera instauré et rien de durable ne sera construit. C'est du reste la faiblesse du concile Vatican II – bien qu'il faudrait apporter des nuances – d'avoir développé des idées généreuses sans suffisamment réfléchir à l'institutionnalité de l'Église et à son droit.

François va plus loin encore. Dans son allocution au Pères synodaux, le 17 octobre dernier, il ouvre un autre front, la rénovation du Synode des évêques au service d'une Eglise synodale. Cette fois, ce n'est pas simplement le rapport curie – évêques qui est en jeu, comme c'était le cas depuis le concile, mais il déplace la question en incluant les Églises dans la position du problème. Les évêques sont avant tout chefs d'Église et c'est à ce titre qu'ils participent au Synode des évêques, organe de la collaboration des évêques au gouvernement de l'Église toute entière. Il réussit alors à articuler principe primatial, collégial et synodal, comme le faisait déjà le Document de Lima de Foi et Constitution (N° 26 et son commentaire), rappelant que l'exercice de l'autorité dans l'Église devait faire au principe personnel, collégial et synodal :

> Trois considérations sont importantes à ce propos. Le ministère ordonné devrait être exercé selon un mode personnel, collégial et communautaire. Le ministère ordonné doit être exercé selon un mode personnel. Une personne ordonnée pour proclamer l'Évangile et appeler la communauté à servir le Seigneur dans l'unité de la vie et du témoignage, manifeste le plus effectivement la présence du Christ au milieu de son peuple. Le ministère ordonné doit être exercé selon un mode collégial, c'est-à-dire qu'il faut qu'un collège de ministres ordonnés partage la tâche de représenter les préoccupations de la communauté. Finalement, la relation étroite entre le ministère ordonné et la communauté doit trouver son expression dans une dimension communautaire, c'est-à-dire que l'exercice du ministère ordonné doit être enraciné dans la vie de la communauté et qu'il requiert sa participation effective dans la recherche de la volonté de Dieu et de la conduite de l'Esprit. (n° 26)
>
> COMMENTAIRE
>
> Il est nécessaire de tenir les trois aspects ensemble. Dans diverses Églises, l'un a été exagérément développé au détriment des autres. Dans certaines Églises, la dimension personnelle du ministère ordonné tend à diminuer les dimensions collégiale et communautaire. Dans d'autres Églises, les dimensions collégiale et communautaire prennent une place si importante que le ministère ordonné perd sa dimension personnelle. Chaque Église doit se demander en quoi l'exercice du ministère ordonné en son sein a souffert au cours de l'histoire[161].

---

[160] C'est ce que fait François dans sa lettre apostolique en forme de Motu proprio « Magnum Principium », daté du 3 septembre 2017. Cette lettre vient modifier l'article 838 du code de Droit canonique relatif à la traduction des textes liturgiques en langues vernaculaires.

[161] Voir aussi le N° 15. Puisque l'ordination est essentiellement une mise à part avec prière pour le don de l'Esprit Saint, l'autorité du ministère ordonné ne peut pas être comprise comme la propriété de la personne ordonnée, mais comme un don pour l'édification continue du Corps dans et pour lequel le ministre a été ordonné. L'autorité a le caractère d'une responsabilité devant Dieu et est exercée avec la participation de toute la communauté.
N° 16. C'est pourquoi les ministres ordonnés ne doivent pas être des autocrates ni des fonctionnaires impersonnels. Bien qu'ils soient appelés à exercer une fonction de direction, dans la sagesse et l'amour, sur la base de la Parole de Dieu, ils sont liés aux fidèles dans l'interdépendance et la réciprocité. Ce n'est que s'ils recherchent vraiment la réaction et l'accord de la communauté que leur autorité peut être protégée des déviations de l'isolement et de la domination. Ils manifestent et exercent l'autorité du Christ de la manière selon laquelle le Christ lui-même a révélé l'autorité de Dieu au monde : en engageant leur vie pour la communauté. […]
COMMENTAIRE

Ainsi, la mise en valeur de la synodalité qui prend en compte le plérôme de l'Église, permet de corriger la perspective de Vatican II qui s'était laissé entraîner par une polarisation entre le primat (pape) et les évêques pris individuellement. François remet alors en valeur le *sensus fidei* qui appartient à toute l'Église, comme l'enseigne *Lumen gentium* 12[162]. Ainsi, la réforme de la curie dépasse la question du rapport entre administration centrale de l'Église et les évêques résidentiels.

CONCLUSION

À la lumière de ce long parcours, j'avance, sous mode de conclusion, quelques propositions. Je procède d'abord de manière négative : une véritable réforme de la curie ne peut pas se limiter à regrouper des dicastères, à en changer les noms, à répartir autrement les compétences entre les congrégations, à vouloir en internationaliser davantage la composition (officiers, membres et consulteurs), à en modifier les règles de procédure, etc. Tout cela a déjà été fait par les papes Paul VI et Jean-Paul II qui se sont succédé sur le siège de Pierre depuis la fin du concile. Ces mesures sont parfois utiles et nécessaires[163], mais jamais suffisantes. Cela, on en était déjà conscient au moment du concile.

On fait aujourd'hui grand cas de l'hypothétique réforme de la curie qu'élaborerait le pape François, réforme concoctée par le C-9 ou le groupe des cardinaux qu'il a établi pour le conseiller, réforme dont les grandes lignes ont été soumises aux présidents de dicastères et au consistoire. On parle abondamment de création de nouveaux dicastères qui regrouperaient plusieurs organismes (c'est déjà le cas pour les affaires économiques (secrétariat pour l'économie : Motu proprio *Fidelis dispensator et prudens,* 24 février 2014) pour les communications avec la création d'un dicastère pour les communications intégrant divers organismes de la curie (*L'attuale contesto comunicativo*, 27 juin 2015) et pour d'autres dicastères, celui des laïcs de la famille et de la vie (Motu proprio *Sedula Mater,* 15 août 2016), le regroupement, dans le nouveau dicastère pour le service du développement humain intégral (Motu proprio *Humanam progressionem,* 17 août 2016) des conseils pontificaux *cor unum,* Justice et Paix, pour la pastorale des migrants et pour la pastorale des services de la santé), qui réduirait le nombre de dicastères, changerait le nom de celui-ci ou celui-là, redéfinirait les compétences, les méthodes ou la composition des dicastères. Si c'est à cela qu'aboutit tout ce travail de réforme de la

---

Ici deux dangers doivent être évités. D'une part, l'autorité ne peut pas être exercée sans égard pour la communauté. Les apôtres étaient attentifs à l'expérience et au jugement des croyants. D'autre part, l'autorité des ministres ordonnés ne doit pas être réduite au point de les rendre dépendants de l'opinion commune de la communauté. Leur autorité repose sur leur responsabilité de rappeler la volonté de Dieu dans la communauté. On trouve déjà des indications en ce sens dans la conclusion de la Conférence de Lausanne de 1927 : « Dans la constitution de l'Église primitive, on retrouve et la charge épiscopale, et les Conseils d'anciens, et la Communauté des fidèles. Chacun de ces trois systèmes d'organisation ecclésiastique (épiscopalisme, presbytérianisme, congrégationalisme) a été accepté dans le passé durant des siècles, et est encore pratiqué aujourd'hui par d'importantes fractions de la chrétienté. Chacun d'eux est considéré par ses tenants comme essentiel au bon ordre de l'Église. En conséquence, nous estimons que, sous certaines conditions à préciser, ils devront prendre simultanément leur place respective dans l'organisation de l'Église réunie. » (Voir le rapport de la section V (20 août 1927) de la Conférence mondiale de « Foi et Constitution » sur « le ministère de l'Église » dans Faith and Order, *Proceedings of the World Conference Lausanne,* New York, Doubleday, Doran & Co, 1928, p. 469.) (rapport de la Commission V, actes, Paris, 1928, p. 531).

[162] Sur le *sensus fidei* dans *Evangelii gaudium,* on lira les nos 119 et 198. Voir également mon article « Le *sensus fidei.* L'interrelation entre tous les membres du Peuple de Dieu », dans Timothy Radcliffe et Gilles Routhier, Vox populi, vox Dei? *Et si on écoutait mieux les baptisé-e-s?,* Paris, Médiaspaul, 2016, p. 41-76.

[163] C'est le cas, notamment, de la réforme du Saint-Office dont on change le nom, reprécise les mandats et modifie les règles de procédure.

curie, on repassera. À mon sens, une véritable réforme de la curie ne peut pas s'arrêter là. Paul VI s'est employé, mieux que tout autre, à réaliser une telle réforme, de même Jean-Paul II, sans renouveau réellement substantiel de la curie, sinon un gain appréciable sur le plan administratif.

Les débats conciliaires nous indiquent que toute réforme de la curie passe par un rééquilibrage des « pouvoirs » au sein de l'Église catholique ou une inversion de la forme centralisée du gouvernement de l'Église catholique. Ce rééquilibrage concerne aussi bien l'exercice du pouvoir primatial et, par voie de conséquence, le fonctionnement du gouvernement central de l'Église, que le développement d'un nouveau rapport entre le gouvernement central de l'Église, les évêques et les conférences épiscopales, pour ne pas parler des regroupements régionaux d'Église. Si l'on ne va pas jusque-là, c'est en vain que l'on réaménagera les dicastères romains. Il ne s'agira alors que d'une réforme cosmétique ou une réformette. Je souscris au jugement de Maximos IV pour qui l'internationalisation de la curie n'est qu'une « petite réforme timide », qui ne changera pas réellement la situation. L'histoire lui a donné raison. Une véritable réforme de la curie, celle que l'on a toujours redoutée, est une réforme qui modifie la place qu'elle occupe et le rôle qu'elle joue dans la forme centralisée actuelle de l'Église catholique. À ce chapitre, les propositions des Pères conciliaires étaient claires : la réforme de la curie est liée à la question de la collaboration de l'épiscopat universel à l'exercice de la fonction primatiale et, en conséquence, à l'établissement d'un organisme rassemblant autour du pape des évêques du monde entier pour l'assister dans le gouvernement de l'Église toute entière.

Ce rééquilibrage est liée également à la revalorisation de l'autorité des évêques locaux, des conférences épiscopales et des assemblées régionales (continentales) d'évêques qui expriment la *communio ecclesiarum* grâce à l'application du principe de subsidiarité ou de ce que l'on appelle également un décentralisation. Ainsi, les Églises des grands espaces humains et culturels que sont l'Asie, l'Afrique, l'Europe et l'Amérique seront-elles mieux en mesure d'annoncer l'Évangile dans la «langue» de leur peuple. En effet, il faut rappeler que l'enjeu de toute réforme est l'annonce de l'Évangile, tout devant être soumis à cet objectif. On en est loin. S'il faut en référer à Rome pour savoir si l'on peut autoriser les fillettes à servir à l'autel[164] et si l'on pense qu'une telle question ne peut pas être résolue localement, la curie a encore de beaux jours devant elle.

Cette recherche d'équilibre tend à proposer une forme de gouvernement qui correspond aux besoins réels de l'Église, de son inscription dans les diverses cultures du monde de sorte que les Églises d'Afrique, d'Asie, d'Occident ou d'Amérique latine puissent jouir – la communion avec le Siège de Pierre étant assurée et l'unité préservée et chérie – comme c'est le cas des Églises d'Orient, d'un droit particulier, de traditions liturgiques propres, d'expressions théologiques spécifiques et de formes spirituelles spécifiques. Le principe qui doit commander une telle recherche nous est donné au n° 32 d'*Evangelii gaudium :* il s'agit des « nécessités actuelles de l'évangélisation ». « Une excessive centralisation, ajoutait le pape François, au lieu d'aider, complique la vie de l'Église et sa dynamique missionnaire. »

[164] À la suite d'une demande d'un évêque allemand qui s'interrogeait à ce sujet, le Conseil pontifical pour l'interprétation des textes législatifs autorisait une telle chose, le 30 juin 1992, en donnant une interprétation authentique de l'expression "ou encore d'autres fonctions" du canon 230 §2 du Code de Droit canonique. Dans la foulée, la Congrégation pour le Culte divin adressait une lettre aux présidents des conférences des évêques, le 15 mars 1994, dans laquelle on stipulait que c'est à chaque évêque, après avoir entendu l'avis de la conférence des évêques, sur la base "d'un jugement prudentiel, d'estimer ce qu'il convient de faire pour un développement harmonieux de la vie religieuse dans son propre diocèse". D'autres indications ont été données sur cette question en 2001, 2003 et 2004. Voir https://www.ceremoniaire.net/depuis1969/docs/servantes_2003.html et http://eucharistiemisericor.free.fr/index.php?page=servants_eucharistie

Cette remise des pouvoirs aux évêques et aux regroupements nationaux ou régionaux d'évêques doit s'accompagner de mesures appropriées de consultation et de reddition de compte. En somme, un évêque doit être « accountable ». Il doit consulter et rendre des comptes. Autrement, on se dirige tout droit vers de nouveaux abus de pouvoirs, un évêque pensant agir à sa guise, tant sur le plan de l'administration financière, le gouvernement pastoral ou la gestion du personnel (notamment des prêtres dont il a la charge dans son diocèse). Un évêque ne peut être souverain et agir à sa guise. Une mesure de synodalité est nécessaire pour un exercice du gouvernement qui soit à la fois personnel, collégial et communautaire.

Repenser le rôle de la curie revient donc à réfléchir à nouveau frais au rapport entre gouvernement central et responsabilité propre des évêques, des conférences épiscopales et des rassemblements d'Églises. Repenser le rôle de la curie doit donc s'accompagner d'une revalorisation des conférences épiscopales et des regroupements continentaux d'évêques où s'expriment concrètement les relations entre les Églises (*communio ecclesiarum).* Pas de réforme en profondeur de la curie sans que l'on repense la redistribution des rôles entre le gouvernement central de l'Église, les conférences épiscopales et les regroupements continentaux d'Églises en appliquant le principe de subsidiarité qu'avaient mis en avant les évêques lors de la première assemblée ordinaire du Synode des évêques, en 1967[165]. Au moment du concile, on a bien compris que ces deux questions étaient liées. Au moment de la discussion de *Christus Dominus* lors de la deuxième session, on a bien compris que les fondements théologiques de nouveaux rapports entre la curie et les évêques étaient la sacramentalité de l'épiscopat et la collégialité des évêques que les Pères avaient largement entériné lors du vote du 30 octobre. On l'a bien compris également depuis : on s'est constamment employé à diminuer, dans la législation, le principe de la collégialité des évêques, jusqu'au motu proprio *Apostolos Suos,* et on n'a jamais reconnu de compétences aux regroupements continentaux d'évêques, malgré les encouragements que l'on peut voir dans la convocation d'assemblées spéciales pour un continent du Synode des évêques et le développement des assemblées régionales d'évêques, depuis le CELAM, en 1955. Il est difficile de pense que l'on aura réformé la curie si, en même temps, on ne révise pas certaines dispositions d'*Apostolos Suos,* révision qui avait été demandé par certains pères lors de l'Assemblée du Synode des évêques de 2001.

Une véritable réforme de la curie, liée à la rénovation de l'exercice de la primauté comme l'avait déjà évoqué Jean-Paul et l'a repris récemment François, passe également par la revalorisation du Synode des évêques qui permettrait la collaboration effective au gouvernement de l'Église toute entière des évêques résidentiels, à travers quelques représentants du collège des évêques. C'est remettre le gouvernement de l'Église au pape avec la collaboration des évêques (dans un rôle consultatif ou

---

[165] Le rapport de la discussion de cette assemblée notait : «Le principe de subsidiarité est favorablement accueilli par tous; certains demandent qu'il soit étendu de façon analogique des rapports de l'Église universelle avec les Églises particulières […]» Lors du vote des Pères, le résultat sur la façon d'appliquer le principe de subsidiarité dans l'Église était le suivant : *Placet* : 128; *placet juxta modum* : 58; *non placet* : 1». Voir l'excellent article de J.A. Komonchak, « Le principe de subsidiarité et sa pertinence en ecclésiologie », dans H. LEGRAND, J. MANZANARÈS et A. GARCÌA Y GARCÌA, *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir*, Cerf, Paris, 1988, p. 391-448. Plusieurs observent que le principe de subsidiarité est absent du *CIC* de 1983. Voir à ce sujet les remarques de Rinaldo Bertolino, dans R. BERTOLINO, « La Tutela dei diritti nella comunità ecclesiale », dans *Ius Canonicum* 23, n° 46, 1983, p. 95-98, et celles de Francis Morrisey, dans F. MORRISEY, « Réformes judiciaires et administratives de l'Église post-conciliaire », dans *Concilium* 127, 1977, p. 111. Celui-ci observera que « Le principe de subsidiarité, au sens de décentralisation, est à peu près inexistant dans le texte proposé. Au contraire, on laisse fort peu de choses à la décision des Conférences épiscopales. »

délibératif), donnant à la curie une fonction exécutive et administrative. L'absence d'une distinction nette entre pape et curie, entre pouvoir législatif, exécutif et administratif accroît actuellement la confusion. Il faut relire l'intervention de Maximos IV lors du débat sur le *De Episcopis.* Il regrettait que le texte « n'envisage autour du Souverain Pontife et pour l'aider dans son ministère primatial à l'égard de l'Église universelle que les congrégations, les tribunaux et les offices dont l'ensemble forme ce que l'on est convenu d'appeler la "Curie romaine". » Pour lui, limiter ainsi à la curie la collaboration de l'épiscopat au gouvernement central de l'Église ne correspond ni aux besoins réels de l'Église, ni à la responsabilité collégiale de l'épiscopat à l'égard de toute l'Église. La cour de Rome ne peut pas se substituer au collège des apôtres vivant dans leurs successeurs, les évêques. Il propose qu'il revienne à un groupe restreint représentant l'ensemble du collège, d'aider le pape dans le gouvernement général de l'Église. Ce « Sacré Collège universel » en miniature pourrait être convoqué par le pape à temps fixes et quand le besoin s'en ferait sentir pour débattre des affaires générales de l'Église. La constitution d'un conseil des cardinaux par François est peut-être un premier pas dans cette direction.

Il n'y a pas de figure institutionnelle parfaite qui serait en mesure d'incarner les divers principes qui doivent fonder la création d'un tel organisme. Sur le plan théologique, il faut garder en équilibre le principe primatial et le principe collégial qui promeut concrètement la responsabilité collégiale des évêques à l'égard de l'Église entière. À ces deux principes, François a pertinemment ajouté le principe communautaire ou synodal, dans la ligne de ce proposait déjà le BEM et la Conférence de Lausanne en 1927.

Diverses solutions ont été proposées : un synode, taillé sur le modèle du synode patriarcal des Églises d'Orient ou du *Synodos endimoussa* ou, pourrait-on dire, des congrégations de cardinaux dans l'Église latine, comme on les connaît à partir du X^{e} siècle, avant l'établissement de congrégations permanentes à la suite du concile de Trente. La solution adoptée par Paul VI a été l'établissement d'un Synode d'évêques, institution qui était, suivant les termes mêmes du *motu proprio* qui l'établissait, appelée à évoluer et qui pourrait éventuellement jouir d'une voie délibérative. De fait, cette institution a évolué et de nouvelles évolutions sont encore appelées[166]. Cette institution s'est développée en concurrence avec une autre institution, celle des consistoires du collège cardinalice. Enfin, le pape François, en créant son C-9 a mis sur pied une autre institution pour le conseiller dans le gouvernement de l'Église toute entière. Jusqu'ici, devant les limites des formes institutionnelles en vigueur, on s'est contenté de multiplier les institutions qui ont pratiquement les mêmes fonctions, ajoutant à chaque époque une couche bureaucratique supplémentaire. De plus, on n'a jamais défini le rapport entre ces institutions servant à assister (de ses conseils) le pontife romain dans l'exercice de ses fonctions et la curie romaine qui a la même finalité. Peut-on conclure que celle-ci, de manière analogue aux curies diocésaines, n'a qu'une fonction exécutive ou administrative, les conseils ayant une fonction législative et de conseil du législateur qui est le pape? À Vatican II, on était quelques-uns à l'affirmer; cette question n'ayant jamais été clarifiée. Le flou dans lequel on se trouve actuellement – car en pratique ou implicitement, la curie romaine agit à certains moments comme magistère pontifical délégué ou comme législateur délégué – ne contribue pas à assainir la situation. Le Synode des évêques et les autres conseils du pape devraient agir comme

Une véritable réforme de la curie passe également par une déconcentration du pouvoir, poursuivant l'expérience menée autrefois par Paul VI et interrompue au début des années 1980. À une Église multipolaire doit correspondre une curie dont les organismes sont dispersés à travers le monde. La déconcentration se distingue de la décentralisation de la façon suivante : la décentralisation consiste à remettre à des organismes locaux (évêques résidentiels) ou régionaux (conférences épiscopales) des

[166] Voir mon article « Le synode des évêques: un débat inachevé », dans G. Routhier et L. Villemin (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église. Mélanges offerts au Professeur H. Legrand,* Paris, Cerf, p. 269-294.

pouvoirs jusque-là exercés par les organes centraux du pouvoir. En revanche, la déconcentration consiste à répartir sur le territoire les organes d'exercice du pouvoir. Ainsi, l'ONU, organisation mondiale qui a son siège principal à New York, a distribué de par le monde les organismes administratifs qui en dépendent : la FAO à Rome, l'UNESCO à Paris, l'IATA à Montréal, l'IAEA à Vienne, l'OIT à Genève, etc. Pareillement, l'Église catholique pourrait garder à Rome quelques dicastères (Congrégation pour la doctrine de la foi et des évêques, le Conseil pontifical pour l'unité des chrétiens) et disperser les autres de à travers le monde : la Congrégation pour l'évangélisation des peuples (avec l'université qui en dépend) en Afrique, le dicastère pour le développement intégral en Amérique latine, l'éducation catholique aux États-Unis, le conseil pontifical pour le dialogue interreligieux en Inde, etc. Si l'on ne va pas jusqu'à prendre une telle mesure, le microcosme romain se reconstituera aussitôt. À nouveau, on vivra dans une bulle, loin du monde réel, ce que dénonçait déjà Congar lors de ses voyages à Rome au cours des années 1940 : « Mais tout ce luxe, ce marbre, ces palais, ces trésors accumulés, tout cela ne tient-il pas les organes centraux de l'Église loin du peuple et de la vie, loin du mouvement réel des choses et des problèmes du monde? Tout cela ne fait-il pas habiter les organes centraux et directeurs de l'Église dans un monde irréel, artificiel caractérisé par une trompeuse immutabilité et un faux air de gloire[167]? Ce monde irréel, détaché des problèmes concrets, n'est pas propre à l'Église. C'est le problème de toutes les grandes administrations. Cependant, l'Église ne peut pas y demeurer indifférente et concentrer toujours davantage son administration centrale.

Une véritable réforme de la curie engage le développement de la synodalité de toute l'Église. Il ne s'agit pas simplement de réformer la curie, comme si elle n'était pas elle-même une pièce d'un ensemble dont le fonctionnement est inspiré du modèle monarchique plutôt que du modèle synodal. La reconnaissance de la sacramentalité de l'épiscopat fonde et enracine les compétences dans le sacrement de l'ordre et non dans la délégation de facultés qui autorisent à agir. La réforme de la curie doit s'accompagner d'une revalorisation de l'épiscopat. Ceci dit, un évêque appartient à un collège, et non seulement de manière fonctionnelle ou administrative. Cela aussi dérive du sacrement de l'ordre qui introduit un individu dans un collège[168]. De plus, l'évêque n'est pas un individu isolé ou détaché de son Église (principe synodal) et séparé de ses frères évêques (principe collégial); de même, son Église n'est pas une île, vivant en autarcie, sans communion effective avec les autres Églises, à commencer par les Églises de sa province et de son pays (principe conciliaire). La relation d'un évêque au collège ne s'exprime pas simplement par son lien de communion avec l'évêque de Rome, mais également avec les Églises de la même province, du même pays ou de la même région (continent).

En somme, une véritable réforme de la curie ne doit pas isoler la curie des autres composantes du gouvernement de l'Église catholique. Seule une vision systémique et une appréhension globale de ce gouvernement pourra conduire à une réforme féconde. Enfin, il faut rappeler que le fondement d'une telle réforme s'enracine dans le sacrement de l'ordre qui rappelle le fondement sacramentel du droit

---

[167] *Journal d'un théologien*, *(1946-1956)*, présenté et annoté par E. Fouilloux, avec la collaboration de D. Congar, A. Duval et B. Montagnes, Paris, Éd. du Cerf, 2000, p. 119. Il réfléchit d'ailleurs à partir des mêmes catégories lors d'un séjour à Rome en 1954 : « … le sentiment que j'ai qu'il y a d'un côté Rome, déroulant ses rites à l'intérieur d'un système sans cesse justifié et glorifié (…) et, d'un autre côté, les hommes, leurs questions, leurs attentes. Les deux ne se rencontrent pas. » (*Journal d'un théologien…,* p. 296) « Je suis frappé partout de cet irréalisme d'un système qui a ses thèses et ses rites, ses serviteurs aussi, et qui chante sa chanson sans regarder les choses et les problèmes tels qu'ils sont. Le système est satisfait de ses propres affirmations et de ses propres célébrations. Cela se déroule à un autre plan que celui des problèmes réels, dans un autre univers que celui des hommes. » (p. 295) « Y a-t-il, ici, un sens tragique des choses, un sentiment de leur urgence ? Peut-on prendre la longueur d'onde des hommes et suivre le rythme de leurs questions ? » (p. 294)

[168] Voir *Lg* 22, par 1, *in fine* et la «*Nota explicativa»,* n° 2.

dans l'Église. Elle doit honorer les principes primatial, collégial et conciliaire de l'Église. Enfin, elle est finalisée par l'évangélisation.

Réformer la collégialité en catholicisme

À l'écoute de l'Orthodoxie*

Joseph Famerée

Ce qui est présenté comme un des acquis majeurs du concile Vatican II, la définition de l'ordre des évêques comme un collège succédant au collège des apôtres[169], est aussi paradoxalement ce qui est le plus critiqué par les autres Églises chrétiennes, notamment orthodoxes[170], à la fois du point de vue de la conception ecclésiologique et de la mise en œuvre pratique[171]. La critique venant principalement de l'Orthodoxie depuis l'époque même de la rédaction de la Constitution dogmatique sur l'Église, le catholicisme n'aurait-il pas quelque chose à entendre et à apprendre des objections orthodoxes en ce domaine, qui lui permette de réformer tant sa conception que sa pratique de la collégialité ?

Explorons donc la notion orthodoxe de collégialité ou, plus exactement, de synodalité. Pour saisir celle-ci, il faut partir de la vision de la communion ecclésiale, qui découle d'une anthropologie apophatique et trinitaire. La première partie de ce chapitre interprétera les diverses formes institutionnelles de conciliarité en Orient de ce point de vue. Dans une seconde partie, on se demandera alors ce que le catholicisme, spécialement au niveau universel, pourrait apprendre et recevoir de l'ecclésiologie orthodoxe et de son fonctionnement institutionnel.

I. ECCLESIOLOGIE ORTHODOXE

* Il ne s'agit pas d'une simple traduction, mais d'une réélaboration partielle de mon chapitre « What Might Catholicism Learn from Orthodoxy in Relation to Collegiality? », publié dans Paul D. MURRAY (ed.), *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning. Exploring a Way for Contemporary Ecumenism*, Oxford University Press, 2008, p. 211-225.

[169] *L(umen) G(entium)*, chap. III.

[170] Par « orthodoxe » et « Orthodoxie », j'entends premièrement l'Orthodoxie byzantine (chalcédonienne), mais ma description pourrait pour l'essentiel s'appliquer aussi aux Églises orthodoxes orientales (pré-éphésiennes et pré-chalcédoniennes).

[171] Voir la très bonne thèse récente de Amphilochios MILTOS, *Collégialité catholique et synodalité orthodoxe. Recherches sur l'ecclésiologie du Concile Vatican II, ses sources, sa réception et son rôle dans le dialogue entre les Églises*, Paris-Sorbonne — Institut Catholique de Paris, Mai 2017, 637 p. Sur les réactions orthodoxes de Nikos Nissiotis et Jean Meyendorff à l'époque même du concile, voir aussi Joseph FAMERÉE, *Ecclésiologie et œcuménisme. Recueil d'études*, Leuven-Paris-Bristol, CT, Peeters, coll. « BETL » 289, 2017, p. 497-509 (« L'Église locale selon *Lumen Gentium*. Réactions orthodoxes à l'époque du concile »).

1. *Théologie et anthropologie trinitaires*

En théologie et anthropologie orthodoxes, comme en ecclésiologie, l'être humain est vu, non comme une entité close ou autosuffisante, mais comme une réalité dynamique déterminée dans son existence même par sa relation à Dieu. Cette réalité dynamique est comprise comme un processus ascendant et une communion : créé à l'image de Dieu, l'être humain est appelé à accomplir sa ressemblance divine dans un libre effort d'amour. Pour dire cela, les théologiens byzantins utilisèrent la notion grecque de « théosis » ou « divinisation ». L'être humain est appelé à « connaître » Dieu, à « participer » à la vie de Dieu en « devenant Dieu » : c'est une nouvelle expression de la vie « en Christ » ou de la « communion de l'Esprit Saint » évoquée par le Nouveau Testament.

En même temps, une antinomie est au cœur de la théologie orientale : Dieu s'est révélé lui-même en vérité en Jésus Christ, et la connaissance de cette vérité est essentielle pour le salut, mais Dieu, en son essence, est au-delà de toute compréhension humaine et ne peut être exprimé en paroles de manière plénière ou complète. Aussi est-ce en disant ce que Dieu n'est pas que le théologien parle de lui avec le plus de justesse et de vérité. Dieu est au-dessus de toute parole ou pensée humaine. La théologie orientale est en soi négative ou apophatique. Néanmoins, par la communication de l'Esprit Saint à l'être humain, qui est l'expérience de la « déification », une « contemplation plus grande que la connaissance » (Grégoire Palamas) est rendue possible[172].

Plus précisément, la compréhension orthodoxe de la Trinité souligne la singularité et l'unicité de chaque hypostase : le Père (principe sans principe) n'a pas la même relation avec le Fils (génération) qu'avec le Saint-Esprit (procession). Les trois hypostases divines sont unies par leur mutuelle distinction et distinguées par leur union. Ce mystère ineffable suggère une différence qui s'affirme elle-même en affirmant les autres : diversité absolue dans une identité absolue, différence dans la communion. La personne divine apparaît comme une coïncidence d'unité et d'unicité.

La révélation trinitaire constitue le fondement de toute anthropologie chrétienne, car l'être humain est « à l'image de Dieu ». La vie de l'humanité doit « imiter la nature divine ». Comme il y a un Dieu unique en trois personnes, il y a un « être humain unique » en une multitude de personnes : cet « être humain unique » a été divisé par la Chute, mais restauré dans son unité comme le Corps du Christ. Ainsi l'Orthodoxie tient-elle l'unicité radicale de la personne avec l'unité ontologique de l'humanité. Dans cette perspective, la personne humaine, étant à l'image de Dieu, est aussi « ineffable » que son archétype. Exactement comme on parle du *Deus absconditus*, on peut aussi parler de l'*homo absconditus*. La personne créée est aussi un mystère et ne peut être réduite à un simple « objet » de connaissance. Par conséquent, on peut parler d'une anthropologie négative ou apophatique.

[172] Voir Jean MEYENDORFF, *Initiation à la théologie byzantine. L'histoire et la doctrine*, Paris, Éd. du Cerf, 1975 (réimpr. 2010), p. 7-24 (Introduction).

Grâce à la sainteté, les êtres humains cessent de s'approprier, et par le fait même de morceler, la nature humaine : ils découvrent son unité en Christ. La conscience personnelle n'est pas conscience de soi, mais conscience de communion, de « consubstantialité » avec tous. La pensée russe a grandement valorisé cet aspect « transcendant », communionnel de la conscience, spécialement à travers le thème de la *sobornost*, qui exprime la conciliarité ou catholicité spirituelle de l'Église. Ainsi l'anthropologie orthodoxe trouve-t-elle son accomplissement dans l'ecclésiologie. L'accomplissement du salut consistera dans la communion universelle de tous les êtres humains et de toutes choses, le « plérôme » eschatologique de l'humanité déifiée et d'un univers transfiguré, un cosmos dont l'être humain est déjà le centre, l'intendant et le « microcosme »[173].

C'est dans cette perspective mystique d'un Dieu transcendant, incarné pour le salut du monde, que le christianisme orthodoxe considère l'Église comme la communauté dans laquelle la liturgie, par l'œuvre de l'Esprit Saint, anticipe déjà la transfiguration finale de toutes choses. C'est la clé qui permet d'accéder à la conception orientale de l'Église : l'Église est à la fois hiérarchique et collégiale ; elle est universelle, mais trouve son accomplissement seulement dans l'assemblée eucharistique locale, où un groupe de pécheurs devient pleinement le Peuple de Dieu. On peut déjà noter que la vie synodale de l'Église (relations entre fidèles et évêques, entre évêques et primat) est une affaire de communion sacramentelle (eucharistique) dans la foi, avant d'être une affaire d'autorité et de règles canoniques.

2. *Église locale*

L'Église, comme on l'a indiqué, a son origine et sa source dans le mystère de la communion trinitaire[174]. Elle trouve sa réalisation concrète dans les Églises locales, dont chacune en un lieu donné est la présence de l'Église une, catholique et apostolique.

L'Esprit Saint unit les baptisés en un unique et même corps, celui du Christ : les baptisés sont à la fois égaux par le baptême et différents par les charismes variés qu'ils reçoivent et par les fonctions qu'ils exercent en vue d'édifier l'unique corps. L'Esprit Saint édifie l'Église à travers la proclamation et la réception de l'Évangile, et la célébration des sacrements, de l'Eucharistie en particulier. Le corps eucharistique du Christ est en effet la source de son corps ecclésial, et ainsi la célébration eucharistique est-elle la manifestation la plus plénière de l'Église. Cette célébration, dans laquelle le mystère est chaque fois présent dans sa plénitude, est toujours celle de l'Église locale. Par conséquent, celle-ci est vraiment la présence en un lieu de l'unique Église du Christ.

---

[173] Voir Olivier CLÉMENT, *L'Église orthodoxe*, 4e éd., Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? » 949, 1991, p. 57-60 ; Nicolas BERDIAEV, *Esprit et liberté*, s.l., Desclée de Brouwer, 1984 ; Vladimir LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Foi Vivante » 246, 1990 (Éd. Montaigne, 1944) ; Pavel EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959.

[174] Voir, par ex., COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-ORTHODOXE EN FRANCE, *La primauté romaine dans la communion des Églises*, Paris, Éd. du Cerf, 1991, p. 113-125.

L'Église locale est présidée par un « pasteur » dont la tâche est de la guider, et de veiller à son unité et sa vivante fidélité à l'Évangile reçu des Apôtres. Cette présidence pastorale a une expression particulièrement forte dans la présidence de l'Eucharistie que le « pasteur » célèbre avec les fidèles de son Église[175].

3. *Communion d'Églises locales*

Chaque Église locale, ainsi rassemblée par l'Eucharistie, est en principe la manifestation plénière en un lieu particulier de l'unique Église catholique et apostolique du Christ. Néanmoins, elle ne peut être une telle manifestation d'une manière isolée et autarcique (auto-suffisante), mais seulement en gardant des liens vivants et actifs de communion avec les autres Églises locales, qui sont aussi, chacune, l'unique Église du Christ. Puisque chacune des Églises est constituée par l'Esprit Saint, l'Évangile, les sacrements et le ministère pastoral, elles ont toutes besoin d'être en communion les unes avec les autres, dans un processus dynamique de réception et d'échange mutuels. Ainsi l'Église une et universelle est-elle concrètement une communion d'Églises locales sœurs. En conséquence, dans une théologie orthodoxe correcte du mystère ecclésial, il ne peut y avoir une priorité, soit historique soit ontologique, de l'Église universelle sur les Églises locales et inversement, l'Église locale et la communion des Églises locales ayant les mêmes fondements (Esprit, Évangile, sacrements, ministère)[176]. Néanmoins, on doit reconnaître que l'Orthodoxie, en raison des circonstances historiques, a eu tendance à accentuer les caractéristiques locales et nationales, voire l'indépendance de chaque Église (manifestant la tentation « autocéphale » du phylétisme)[177], tandis que la tradition romaine développait une ecclésiologie universelle, voire universaliste[178].

4. *Expressions institutionnelles de la communion des Églises*

C'est seulement sur la base de cette théologie trinitaire, pneumatologique, sacramentelle et eucharistique de l'Église locale et de la *communio Ecclesiarum* que nous sommes en mesure de comprendre les différentes manières dont la communion ecclésiale est structurée.

Si le ministère de l'évêque est de présider à l'édification et à la communion d'une Église locale à travers le témoignage qu'il rend à la foi apostolique, son ministère implique aussi de maintenir des liens vitaux de communion avec les autres Églises « apostoliques ». C'est en raison de la réciprocité entre communion eucharistique et communion ecclésiale que celui qui préside à

[175] Cette conception de l'Église locale est esquissée dans la première déclaration commune de la Commission mixte internationale de dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe (Munich, 1982), « Le mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du mystère de la Sainte Trinité », I, 1-6 et II, 1-4, dans SECRÉTARIAT POUR L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, *Service d'information* 49, 1982/II-III, p. 115-120.
[176] Voir *ibidem*, III, 1-4.
[177] Voir John H. ERICKSON, « The 'Autocephalous' Church », dans ID., *The Challenge of Our Past. Studies in Orthodox Canon Law and Church History*, Crestwood, NY, St Vladimir's Seminary Press, 1991, p. 91-113 ; Joseph FAMERÉE, « Autocéphalie. Interrogations d'un catholique romaine", dans ID., *Ecclésiologie et œcuménisme*, *op. cit.* (n. 3), p. 451-462.
[178] Voir Klaus SCHATZ, *La primauté du Pape. Son histoire des origines à nos jours*, trad. de l'allemand par Joseph HOFFMANN, Paris, Éd. du Cerf, 1992, p. 71ss.

l'Eucharistie de l'Église a aussi le ministère de préserver les liens de communion avec les autres Églises. Aussi les évêques représentent-ils chacun leur propre Église et assurent-ils son intégration dans la *communio Ecclesiarum*, exactement comme ils représentent auprès de la leur la foi apostolique que partagent toutes les Églises. Sur cette base, on peut parler d'un « synode » ou d'un « collège » d'évêques : leur « synodalité » ou « collégialité » est enracinée dans l'ordination épiscopale et est inséparable de la communion des Églises qu'elle doit exprimer et servir. C'est pourquoi, chaque évêque a une (co)responsabilité en ce qui concerne la communion de toutes les Églises dans la même foi[179]. Cette (co)responsabilité a été et peut être exercée selon diverses formes. Les deux formes principales sont les synodes ou les conciles, et l'existence de sièges principaux ou primatiaux. Ces sièges sont considérés comme des « centres d'accord et de communion mutuels ».
Synodes ou conciles, à différents niveaux, sont les lieux particuliers où la communion des Églises est manifestée et réalisée à travers les évêques qui les représentent. Quoi qu'il en soit, les évêques réunis en synode ne doivent jamais être considérés séparément des Églises locales qu'ils président. De même, le « collège » ou « synode » ne constitue pas une autorité située au-dessus des Églises. Il est un signe ministériel de la communion des Églises dans la foi et la tradition apostoliques. C'est seulement dans ce cadre, et sur la base du ministère de présidence, propre et commun à tous les évêques, qu'il est possible de saisir la fonction primatiale exercée par les sièges principaux, dont celui de Rome, reconnu comme le premier durant le premier millénaire et qui pourrait le redevenir à certaines conditions[180].

Reprenons donc deux prémisses clés : (a) à cause de l'intériorité mutuelle (*périchorésis*) entre l'Église universelle et les Églises locales, la mission de chaque évêque implique une sollicitude pour la communion universelle des Églises ; (b) réciproquement, étant donné que l'Église locale est constitutivement ouverte aux autres Églises qui, ensemble, forment l'Église universelle, l'existence de sièges principaux, en soi, ne porte pas préjudice à la pleine ecclésialité des Églises locales. De ces deux prémisses découlent certaines conséquences.

(1) Toute fonction primatiale a pour finalité de servir l'édification et la communion des Églises locales. Le primat n'est pas situé au-dessus des Églises, mais au cœur des liens de communion.
(2) Les raisons pour lesquelles une fonction primatiale a été attribuée à un siège peut être d'ordre théologique/ecclésiologique (par ex., l'apostolicité d'une Église, l'antiquité de sa fondation, sa « maternité » par rapport à des Églises filles), mais aussi politique/culturel (l'importance de la ville, etc.). Cette *taxis* entre Églises a trouvé une expression canonique dans les conciles, particulièrement ceux reçus à la fois par l'Orient et l'Occident. La différence entre Orient et Occident concernant la primauté universelle de l'Église de Rome n'était pas séparatrice durant le premier millénaire[181]. En outre, comme

[179] Voir « Le mystère de l'Église et de l'Eucharistie », III, 1-4.
[180] Voir Basilios PSEFTONGAS, « L'unità nella Chiesa e le istituzioni che l'esprimono », dans Antonio ACERBI (éd.), *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica*, Milano, Vita e Pensiero, coll. « Scienze religiose » 10, 1999, p. 33-50.
[181] La différence apparut au concile de Chalcédoine (451), dont les légats romains refusèrent de reconnaître le canon 28, qui était un développement du canon 3 de Constantinople (381), lequel était inconnu à Rome avant le concile de 451. Le canon 28 de Chalcédoine attribuait les mêmes prérogatives ecclésiastiques au siège de la

on l'a noté, l'existence de fonctions primatiales ne met pas en péril l'égalité de tous les évêques. En effet, quelles que soient ses formes concrètes, la fonction primatiale n'a pas d'autre fondement théologique que l'épiscopat lui-même. Il en va de même pour le service plus spécifique de la communion universelle. Celui-ci est seulement la mise en œuvre particulière d'une sollicitude pour la communion des Églises qui relève de la fonction épiscopale et que chaque évêque doit exercer. Pour les conditions d'exercice de cette primauté particulière, les canons du concile de Sardique (343) offrent une figure possible de réconciliation en dépit de leur réception différente en Orient et en Occident[182].

(3) L' « honneur » attribué à un primat comporte une responsabilité et autorité réelle. S'il est *inter pares*, il est aussi *primus*[183]. Son pouvoir, qui doit être régulé canoniquement, ne devrait jamais être détaché de la communion des Églises et des évêques : la législation ecclésiastique ne devrait jamais être séparée de la nature sacramentelle de l'Église, sur laquelle elle est fondée.

(4) Une vraie communion entre Églises locales, en chacune desquelles est vraiment présente l'Église une et sainte, présuppose l'interdépendance entre le *primus* et les autres évêques. Ceci est bien exprimé par le canon 34 des Apôtres, toujours très cher à l'Orthodoxie et dans une large mesure reconnu aussi par l'Occident au cours du premier millénaire[184] : « Les évêques de chaque nation (*ethnous*) doivent connaître (*eidenai*) le primat (*prôton*) parmi eux et le considérer (*hègeisthai*) comme (leur) chef, et ne faire rien de plus (*peritton*) sans l'avis (*gnômès*) de celui-là ; mais que chacun fasse cela seul qui concerne son district (*paroikia*) et les campagnes du ressort de celui-ci. Mais que (le primat) non plus ne fasse rien sans l'avis (*gnômès*) de tous. Car ainsi il y aura concorde (*homonoia*), et Dieu sera glorifié, par le Fils, dans le Saint-Esprit » (trad. A. de Halleux)[185].

---

nouvelle Rome (Constantinople) qu'au siège de l'ancienne Rome ou de Rome « l'aînée » (A. de Halleux), car celle-là était alors la cité impériale comme celle-ci l'avait été dans le passé, Constantinople venant cependant en second lieu après Rome dans l'ordre de préséance ecclésiastique. Voir André DE HALLEUX, « Les deux Rome dans la définition de Chalcédoine sur les prérogatives du siège de Constantinople » et « Le décret chalcédonien sur les prérogatives de la Nouvelle Rome », dans ID., *Patrologie et œcuménisme. Recueil d'études*, Leuven, Peeters, coll. « BETL » 93, 1990, p. 504-519 et 520-535.

[182] Selon ces canons, l'évêque de Rome a le droit d'entendre une sentence unanime d'un synode provincial quand un évêque condamné en appelle à lui avec l'accord de son propre synode ou l'appui des évêques d'une province voisine. L'évêque de Rome a le droit soit de confirmer la première décision soit d'ordonner un nouveau procès, qui prendra place dans une province voisine de celle où le jugement a été prononcé la première fois. Le pape a donc le droit de déclarer le premier jugement invalide, mais il n'a pas le droit de rejuger le cas lui-même. Voir Hervé LEGRAND, « Brève note sur le synode de Sardique et sur sa réception : Rome, instance d'appel ou de cassation » et « Conclusions du comité mixte », dans COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-ORTHODOXE EN FRANCE, *La primauté romaine dans la communion des Églises*, Paris, Éd. du Cerf, 1991, p. 47-60 et 113-125.

[183] Voir André DE HALLEUX, « La collégialité dans l'Église ancienne », *Revue théologique de Louvain* 24, 1993, p. 433-454.

[184] Par exemple, ce canon a été cité comme normatif (*jubente*) par le pape Jean VIII dans sa lettre à Anspertus, archevêque de Milan, en 879 (cf. *Ep.* 223, dans *PL* 126, col. 837 A13-B15).

[185] Pour le texte grec, voir *Sources chrétiennes* 336, Paris, Éd. du Cerf, 1987, p. 284-285. Sur l'ensemble de cette section, dédiée aux diverses formes d'exercice de la communion entre évêques, voir la troisième déclaration commune de la Commission mixte internationale de dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe (Valamo, 1988), « Le sacrement de l'Ordre dans la structure sacramentelle de l'Église, en particulier

Ainsi existe-t-il une tension dialectique entre la multiplicité des centres ou pôles locaux et les centres régionaux d'accord mutuel, dont un est le premier, au sein de l'unique ministère épiscopal. Néanmoins, ces centres ou pôles ne devraient jamais s'absorber l'un l'autre. Cette interdépendance entre l'un et le multiple, qui existe analogiquement à tous les niveaux de la vie ecclésiale, est basée sur le mystère trinitaire : le Père fait exister l'Église par la mission conjointe du Fils qui l'institue et de l'Esprit qui la constitue. Ainsi, quelle que soit la nécessité d'une régulation canonique des relations entre les diverses fonctions ou personnes dans l'Église, le dernier mot est toujours à l'Esprit Saint. Le *sensus Ecclesiae* des baptisés, assistés par l'Esprit, a toujours la priorité par rapport aux divers ministères et se manifeste notamment dans la réception de ces ministères. C'est seulement sur la base de cette ecclésiologie fondamentale qu'il est possible d'interpréter correctement les différentes formes de conciliarité en Orient.

(1) Le concile œcuménique est l'autorité suprême dans l'Église universelle. Mais, pour l'Orthodoxie, la division de la Chrétienté depuis 1054 rend un nouveau concile œcuménique impossible pour le moment.
(2) En l'absence de conciles œcuméniques, un concile panorthodoxe, avec des représentants de toutes les Églises autocéphales, pourrait être l'autorité suprême pour l'ensemble de l'Église orthodoxe byzantine. Malheureusement, il y a des divergences entre Églises autocéphales sur son statut et son agenda[186].
(3) Au niveau régional (patriarcats, Églises autocéphales et autonomes, archidiocèses), l'autorité suprême appartient aux conciles, car le primat (patriarche, archevêque ou métropolite) est seulement *primus inter pares* au sein de l'épiscopat de son Église, et a un rôle de coordination dans les domaines excédant la compétence d'un évêque diocésain. Quoi qu'il en soit, il n'intervient pas dans les affaires internes d'un diocèse ni n'y jouit d'une juridiction immédiate. Par exemple, dans l'Église orthodoxe russe, l'autorité dogmatique appartient au concile « local » ou « national », qui réunit des évêques, des membres du clergé, des moines et des laïcs, tandis que le « concile épiscopal » est l'organe suprême de l'administration hiérarchique. Pendant la période inter-conciliaire, le patriarche de Moscou et de toute la Russie gouverne l'Église avec les évêques de son Saint-Synode permanent. Dans l'Église de Grèce, il n'y a pas de concile avec participation de laïcs ; le pouvoir suprême appartient au synode de tous les évêques, présidé par l'archevêque d'Athènes et de toute la Grèce[187]. Ainsi l'archevêque ou le métropolite a-t-il l'obligation d'assurer l'unité entre les évêques de son Église et d'apaiser les conflits, mais seulement avec la coopération des autres évêques.
(4) Dans l'Église diocésaine, l'autorité suprême appartient à l'évêque, qui gouverne son Église avec la coopération du clergé et du peuple. D'habitude, l'évêque est élu par le

---

l'importance de la succession apostolique pour la sanctification et l'unité du peuple de Dieu », IV (La succession apostolique), 52-55, dans SECRÉTARIAT POUR L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, *Service d'information* 68, 1988/III-IV, p. 194-199 ; voir aussi, de la même Commission, le document de Ravenne (2007), « Conséquences ecclésiologiques et canoniques de la nature sacramentelle de l'Église. Communion ecclésiale, conciliarité et autorité », *Doc. Cath.* 2392, 16 décembre 2007, p. 1117-1125.

[186] Sur ce point et plus généralement sur les relations entre primauté et conciliarité, voir Hilarion ALFEYEV, « La primauté et la conciliarité dans la tradition orthodoxe », *Irénikon* 76, 2005, p. 24-36. Un concile panorthodoxe vient de se tenir en Crète en juin 2016, mais en l'absence de quatre Églises autocéphales sur quatorze (les Patriarcats d'Antioche, de Moscou, de Bulgarie et de Géorgie).

[187] Voir *ibidem*, p. 30.

> synode épiscopal de l'Église de la région, mais, couramment, en particulier dans les Églises orthodoxes de la diaspora slave, l'élection de l'évêque par les laïcs a été restaurée. L'évêque est élu par une assemblée de tout le clergé du diocèse et un nombre équivalent de représentants laïcs élus par leurs paroisses. Indépendamment de la procédure d'élection, le peuple chrétien doit ultimement approuver le candidat en proclamant durant l'ordination « axios » (il est digne) ou « anaxios » (il est indigne). Dans le dernier cas, qui est très rare, l'ordination s'arrête. Plus globalement, tant les paroisses que les diocèses se réunissent en assemblées générales qui ont droit de vote délibératif pour toutes les questions pratiques et consultatif pour toutes les questions spirituelles et pastorales. Dans les deux cas, l'assemblée élit un conseil. Au conseil paroissial, les laïcs sont toujours majoritaires, tandis qu'au conseil diocésain, clergé et laïcs sont en nombre égal. Les deux conseils sont consultatifs, la décision finale revenant toujours au président, prêtre ou évêque. Des appels à la hiérarchie ou à une commission diocésaine mixte sont possibles[188].

Sur la base de cette ecclésiologie et de ses expressions institutionnelles, qu'est-ce que le catholicisme pourrait apprendre de l'Orthodoxie en matière de collégialité, même si l'Orthodoxie réelle (de la pratique ecclésiale) n'est pas toujours à la hauteur de l'Orthodoxie idéale (de la théorie théologique) ? En quel sens l'Église catholique pourrait-elle ainsi réformer sa conception et sa pratique de la collégialité ?

II. REFORME CATHOLIQUE DE LA COLLEGIALITE A L'ECOUTE DE L'ORTHODOXIE

L'ecclésiologie orthodoxe de communion devrait interpeller le catholicisme sur de nombreux points : l'ecclésiologie, l'anthropologie corrélative, les formes institutionnelles de communion ecclésiale et sacramentelle.

1. *Ecclésiologie*

Depuis le concile Vatican II, des théologiens catholiques ont aussi développé une ecclésiologie de communion très proche de celle de l'Orthodoxie[189]. Cette ecclésiologie est basée sur une théologie de l'Église locale ou particulière comme diocèse, « en laquelle est vraiment présente et agissante l'Église du Christ, une, sainte, catholique et apostolique »[190], et de la communion universelle, mais aussi régionale de ces Églises locales[191]. Néanmoins, il y a eu ici un conflit concernant l'interprétation correcte de Vatican II, qui n'est pas encore complètement résorbé : le concile a-t-il vraiment avalisé une théologie de la *communio Ecclesiarum*, ou a-t-il enseigné une ecclésiologie universaliste, suivant laquelle l'Église

---

[188] Voir Jean GUEIT, « Démocratie dans les Églises. Le cas de l' 'orthodoxie' », dans Joseph FAMERÉE (éd.), *Démocratie dans les Églises. Anglicanisme, Catholicisme, Orthodoxie, Protestantisme*, Bruxelles, Lumen Vitae, coll. « Trajectoires » 10, 1999, p. (63-81) 77-79.

[189] Le P. Jean-Marie Tillard, o.p., en est le représentant majeur. Voir l'ensemble de son œuvre et spécialement son livre *Église d'Églises. L'ecclésiologie de communion*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » 143, 1987.

[190] *C(hristus) D(ominus)* 11A ; voir aussi *S(acrosanctum) C(oncilium)* 41B, et *LG* 26A. Pour le texte latin et la traduction française (sauf indication contraire), j'utilise *Concile œcuménique Vatican II. Constitutions, décrets, déclarations, messages*, Paris, Éd. du Centurion, 1967. La lettre capitale après le numéro du paragraphe indique l'alinéa.

[191] Voir *LG* 13C et 23.

universelle (et donc le pape) a priorité sur les Églises locales, le principe monarchique sur le principe collégial[192] ?

La compréhension orthodoxe de l'Église incite les catholiques à réinterpréter le concile dans une perspective à la fois diachronique (historique) et synchronique (l'ensemble du corpus), en prenant en compte aussi l'Écriture et les anciennes traditions patristiques et conciliaires. En faisant ainsi, il est impossible selon moi de ne pas identifier les fondements et les premiers développements d'une authentique ecclésiologie de *communio Ecclesiarum* dans les textes de Vatican II, tout en reconnaissant que le concile a eu aussi le souci de préserver le rôle particulier du siège de Rome. Ce ministère particulier pourrait et devrait être repensé et reconfiguré en accord avec cette théologie de la communion des Églises locales, sur un mode qui soit plus fidèle au fonctionnement de la primauté romaine durant le premier millénaire. Cela devrait, comme on le verra, entraîner de nombreuses conséquences pour la compréhension et la pratique de la collégialité dans l'Église catholique. Il est également nécessaire d'approfondir la notion de communion, spécialement d'un point de vue anthropologique. Il y a en effet une étroite corrélation entre anthropologie et ecclésiologie dans la mesure où l'ecclésiologie est la forme sociale et collective de l'anthropologie chrétienne et son accomplissement. Ici aussi le catholicisme peut recevoir beaucoup de la théologie orientale.

2. *Anthropologie*

Le catholicisme aussi a déployé une riche anthropologie chrétienne, mais en accentuant d'autres aspects que l'Orthodoxie. Tout d'abord, la théologie catholique est plus cataphatique (affirmative) qu'apophatique (négative). Elle a une grande confiance en la capacité de la raison humaine à connaître la Vérité. Certes, elle sait que Dieu est transcendant et que, par conséquent, l'essence même de Dieu est au-delà des capacités de connaissance humaine, mais elle affirme aussi que l'existence de Dieu peut, néanmoins, être connue par la lumière naturelle de la raison réfléchissant sur l'ordre créé[193]. L'être humain est *capax Dei*. Il est possible, en dehors même de la Révélation, de dire et de connaître quelque chose sur Dieu, même si c'est analogiquement.

En tant que créature de Dieu, l'être humain a une valeur en soi. Il est doué d'intelligence et de liberté, en d'autres mots d'une réelle autonomie. Sans doute cette liberté naturelle est-elle blessée par le péché, mais elle n'est pas radicalement corrompue, et par la grâce salvifique du Christ reçue au baptême l'être humain est justifié et sanctifié, et fait coopérateur dans son propre salut[194]. Dans cette conception relativement optimiste de la condition humaine, le salut est christocentrique, anthropologique (le reste de la création n'est pas directement impliqué) et plutôt individualiste (centré sur le péché personnel), tandis que l'Orthodoxie est davantage pneumatologique et déploie une compréhension plus cosmique du salut (il s'agit davantage de recevoir la vie éternelle que la rémission des péchés, et la création entière est concernée), et une conception plus sociale et communautaire de l'humanité.

---

[192] Voir, par ex., CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Lettre *Aux évêques de l'Église catholique, sur certains aspects de l'Église comprise comme Communion* (*Communionis noti*o), *Doc. Cath*. 2055, 2 et 16 août 1992, p. 729-734.

[193] Voir *Acta et decreta sacrosancti oecumenici concilii Vaticani in quatuor prioribus sessionibus*, Rome, 1872, p. 171-217 (*Dei Filius*).

[194] Voir *Concilium Tridentinum*, ed. Goerres Gesellschaft, vol. 5, Freiburg-in-Breisgau, Herder, 1911, p. 792-794 (Décret sur la justification).

Sans abandonner ses propres caractéristiques, le catholicisme ne pourrait-il pas intégrer certains aspects de l'anthropologie orthodoxe dans sa compréhension en accordant plus d'importance à l'Esprit Saint, en s'efforçant de concevoir une réelle communion entre humains et nature[195], et en recherchant une meilleure expression du lien entre les aspects individuels et communautaires de l'être humain ? Ceci a une influence directe sur la conception de l'Église, et réciproquement. Si l'Église, qu'elle soit locale ou universelle, est réellement une communion eucharistique de tous les fidèles dans l'Esprit Saint, alors la vie de l'Église doit être synodale ou collégiale par essence : c'est un existential, et même une nécessité ontologique pour l'Église en vue d'être vraiment l'Église. En définitive, rien n'est bon pour l'Église si ce n'est finalement accepté et reçu par le Peuple de Dieu tout entier, assisté par l'Esprit et servi par ses pasteurs. Dans la vie ecclésiale, le dernier mot revient au *sensus fidei (fidelium)* ou au *sensus Ecclesiae*[196]. Le catholicisme a encore beaucoup à faire pour adopter effectivement cette synodalité (collégialité) fondamentale de tous les baptisés, que ce soit dans l'Église locale, régionale ou universelle. Par exemple, les conseils paroissiaux et diocésains devraient avoir une voix plus délibérative. Quant aux représentants de tout le Peuple de Dieu dans un diocèse donné, ils devraient avoir le droit d'élire les (trois) candidats à l'épiscopat, par exemple, avant que les évêques de la province ne choisissent le futur évêque parmi les candidats élus. De nombreuses expressions de cette synodalité fondamentale de tout le Peuple de Dieu sont possibles. De même, cette conciliarité fondamentale appelle une authentique collégialité entre les pasteurs.

3. *Formes institutionnelles de la communion ecclésiale*

Comme on l'a noté précédemment, le catholicisme a aussi une compréhension liturgique et sacramentelle, spécialement eucharistique, de l'Église, en particulier de l'Église locale diocésaine[197]. L'unité de l'Église locale, et donc de l'Église entière[198] (ou communion des Églises locales[199]), est réalisée « dans le Saint-Esprit grâce à l'Évangile et à l'Eucharistie »[200]. Ainsi cette unité est-elle pneumatologique, christologique et sacramentelle. Selon son propre enseignement, mais aussi celui de l'Orthodoxie, il est très important pour le catholicisme de se rappeler que l'unité ou la communion ecclésiale est essentiellement spirituelle et sacramentelle avant d'être une question juridique, et d'agir en conséquence. En contraste, depuis le concile de Trente la tentation récurrente du catholicisme a été de céder à un certain autoritarisme juridique et à une certaine centralisation.

C'est pourquoi, c'est d'abord sur une base pneumatologique, christologique et sacramentelle que le catholicisme devrait rechercher des expressions institutionnelles de la communion des Églises locales, et donc de la collégialité de leurs évêques. C'est le niveau universel de cette collégialité, particulièrement emblématique aux yeux des autres chrétiens, qui m'intéressera ici tout particulièrement.

Le collège entier des évêques (pape et évêques) est l'autorité suprême en catholicisme, même si le pape seul aussi « a sur l'Église (…) un pouvoir plénier, suprême et universel »[201]. *Lumen Gentium* continue :

---

[195] Dans l'Église catholique, on va davantage en ce sens grâce à l'encyclique du pape François *Laudato si'* (24 mai 2015) et à la Journée mondiale de prière pour l'intégrité de la création, qu'il a fixée au 1er septembre de chaque année, rejoignant ainsi une tradition orthodoxe byzantine en vigueur depuis 1989.
[196] Voir *LG* 12A ; voir aussi Joseph FAMERÉE, « *Sensus fidei, sensus fidelium*. Histoire d'une notion théologique discutée », *Recherches de science religieuse* 104/2, avril-juin 2016, p. 167-185.
[197] Voir *supra* note 22.
[198] Puisque dans chaque Église locale l'Église du Christ est vraiment présente.
[199] Voir *LG* 23A (*in quibus et ex quibus*).
[200] *CD* 11A.
[201] *LG* 22B.

« Le pouvoir suprême dont jouit ce collège à l'égard de l'Église entière s'exerce solennellement dans le Concile œcuménique »[202]. Il serait plus approprié de garder l'appellation « concile œcuménique » pour un concile vraiment œcuménique, qui rassemblerait des représentants de toutes les Églises chrétiennes, et d'user du terme « concile général » de l'Église catholique dans ce cas-ci. Quoi qu'il en soit, les conciles généraux ne sont pas très fréquents. Le dernier en date se clôtura il y a plus de cinquante ans. C'est pourquoi, la vraie question est la suivante : comment assurer de manière permanente une authentique collégialité au niveau universel dans l'Église catholique ?

Dans le cadre d'une ecclésiologie de la communion d'Églises locales égales, l'Église locale de Rome (et donc son évêque), essentiellement comme l'Église du martyre de Pierre et de Paul, a traditionnellement un rôle particulier au service de la communion de toutes les Églises locales dans l'amour et la foi apostolique. Néanmoins, elle n'est pas une super-Église (plus Église que les autres) et son évêque n'est pas un super-évêque (plus évêque que les autres). Si l'épiscopat est un sacrement (ordination), la papauté n'en est pas un. Dans la perspective d'une vraie *communio Ecclesiarum*, la primauté spéciale (universelle) de l'Église locale de Rome ne peut être exercée que dans une relation effective de réciprocité avec les autres Églises locales, fondée sur le modèle trinitaire selon le 34^{e} canon des Apôtres, déjà cité.

Ici, je ne vais pas discuter le contenu et l'extension de cette primauté universelle, mais seulement son fonctionnement. Je ne discuterai pas non plus la différence possible d'extension entre la primauté universelle et la primauté patriarcale du pape en « Occident ». En ce qui concerne le mode de fonctionnement de la primauté universelle au sein de l'Église catholique, je pense que celle-ci aurait beaucoup à apprendre et à recevoir des relations entre un primat (régional) et les évêques de sa région ecclésiastique, telles qu'elles sont régulées dans l'Orthodoxie.

Ainsi une interdépendance réelle entre le *primus* et les autres évêques est-elle nécessaire à mon avis pour exprimer la *communio Ecclesiarum* : les évêques doivent connaître le primat parmi eux et le considérer comme leur tête, et ne rien faire sans son consentement ; réciproquement, le primat ne doit rien faire sans le consentement de tous les évêques[203]. Cette indispensable interdépendance entre pape et évêques pourrait être exprimée et exercée par un synode romain permanent avec vote délibératif.

Un synode romain des évêques existe depuis 1965. Il fut institué par le pape Paul VI, et est en fait complètement subordonné au pouvoir du pape. Comme assemblée concrète d'évêques, il n'est pas permanent (il se réunit tous les trois ans), il est consultatif à moins que le pape ne lui accorde voix délibérative et ne ratifie ses décisions. Donc, le synode romain est toujours dépendant du pape comme de quelqu'un d'extérieur, alors que le pape est son président de plein droit : le synode, pape inclus, n'a pas d'autonomie de décision et, même s'il reçoit du pape le vote délibératif, ses décisions requièrent encore une ratification papale. Inversement, le pape reste toujours totalement indépendant (de plein droit) et non lié par l'avis et les recommandations du synode, sauf s'il en décide autrement. Aussi le motu proprio *Apostolica sollicitudo* du 15 septembre 1965, instituant le synode des évêques, fut-il en fait un acte primatial et monarchique donnant naissance à une institution purement soumise au primat

[202] *Ibidem* (trad. légèrement corrigée).

[203] Cette réciprocité ou interdépendance entre le primat universel et tous les évêques n'est pas requise par le dernier enseignement conciliaire de l'Église catholique : tous les fidèles et tous les pasteurs doivent toujours être en communion avec le pape, mais la réciprocité n'est pas requise de la part du pape explicitement. Voir, par ex., *LG* 13C, 22B, 23A et 25.

universel[204]. Il est intéressant de noter que ce synode était beaucoup plus limité que celui préconisé par Maximos IV le 6 novembre 1963, avec l'accord de plusieurs Pères. Pour le patriarche antiochien des Melchites, le synode aurait dû être un groupe restreint d'évêques venant de partout dans le monde pour représenter leurs collègues dans la charge concrète d'assister le pape dans le gouvernement général de l'Église. Il aurait dû être un « vrai *Sacré Collège* de l'Église universelle », composé des patriarches résidentiels et apostoliques, des cardinaux-archevêques ou évêques résidentiels et d'évêques choisis dans les conférences épiscopales de chaque pays. Quelques membres de ce Sacré Collège se succéderaient à tour de rôle pour être aux côtés du pape, qui a toujours le dernier mot ; ce serait le Conseil suprême permanent de l'Église universelle, exécutif et décisif, auquel la Curie romaine dans son ensemble serait soumise ; ce serait un centre par définition ouvert sur le monde entier et non fermé sur lui-même pour tout régenter[205].

Une vraie association de l'épiscopat catholique au gouvernement universel de l'Église devrait, à mon avis, se développer dans la ligne du *votum* de Maximos IV et se conformer encore plus pleinement à la théologie orthodoxe de la synodalité, même si la pratique orthodoxe réelle de la synodalité, malheureusement, ne correspond pas toujours à sa théologie[206]. Ainsi le pape pourrait-il établir immédiatement un authentique Saint-Synode romain ou un Conseil suprême permanent de l'Église universelle, qui serait composé de plusieurs évêques (le nombre et les proportions géographiques sont à déterminer) élus par l'ensemble de l'épiscopat catholique pour une durée limitée. Les évêques devraient être nécessairement des évêques diocésains, à la tête d'Églises locales réelles, et donc représentants de celles-ci[207]. Ils pourraient dans la suite être réélus ou remplacés. Le Saint-Synode (le pape étant toujours inclus) aurait un pouvoir délibératif et assisterait le pape dans l'élaboration de décisions nécessaires pour l'Église catholique entière. Le pape prendrait ce type de décision uniquement avec l'accord d'une large majorité du Saint-Synode, peut-être même, quand c'est possible, uniquement avec le consentement unanime des évêques agissant dans la force de l'Esprit Saint, selon le canon 34 des Apôtres. Les décisions à portée universelle du pape avec son Saint-Synode seraient rares (le type de décision concerné devrait sans doute être précisé par un concile général) et concerneraient la discipline ecclésiastique ou des matières doctrinales quand la foi en tant que telle n'est pas en cause ou en danger. Dans ces deux derniers cas, quand la foi est en cause (*fidei causa*), et pour les matières

---

[204] Voir *Acta Apostolicae Sedis* 57, 1965, p. 775-780 ; PAOLO VI, *Il Sinodo dei vescovi. Interventi e documentazione*, a cura di Giovanni CAPRILE, Brescia, Istituto Paolo VI – Roma, Ed. Studium, coll. « Quaderni dell'Istituto » 11, 1992, p. 9-13. Voir aussi Joseph FAMERÉE, « 'Responsabilisation' des conférences épiscopales et concession de 'facultés' aux évêques : signes de décentralisation ? », dans *Volti di fine concilio. Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II* , a cura di Joseph DORÉ e Alberto MELLONI, s.l., Società editrice il Mulino, coll. « Istituto per le scienze religiose – Bologna. Testi e ricerche di scienze religiose – nuova serie » 27, 2000, p. (27-52) 39-41 ; Alphonse BORRAS, « Considérations corrélatives sur l'exercice de la primauté romaine », dans *Changer la papauté ?*, sous la direction de Paul TIHON, Paris, Cerf, 2000, p. (85-120) 91-97.

[205] Voir *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, II/4, Typis polyglottis Vaticanis, 1972, p. 516-519. Voir aussi Joseph FAMERÉE, « Évêques et diocèses (5-15 novembre 1963) », dans *Histoire du concile Vatican II*, sous la direction de Giuseppe ALBERIGO, t. III : *Le concile adulte. La deuxième session et la deuxième intersession (Septembre 1963 – septembre 1964)*, version française sous la direction de Étienne FOUILLOUX, Paris, Éd. du Cerf – Louvain, Peeters, 2000, p. (133-210) 141-142 ; ID., « 'Responsabilisation' des conférences épiscopales », *op. cit.*, p. 42.

[206] Voir Amphilochios MILTOS, *Collégialité catholique et synodalité orthodoxe*, *op. cit.* (n. 3), p. 507-544.

[207] Dans une ecclésiologie conséquente de la communion des Églises locales, on est ordonné évêque pour être à la tête et au service d'une Église locale concrète. Une ordination épiscopale « absolue » (dissociée de la charge pastorale d'une Église) est tout à fait problématique. Il faudrait donc progressivement cesser d'ordonner des évêques « titulaires », pour le titre seulement (d'une Église locale aujourd'hui disparue). Cette réforme indispensable mettrait fin à une grave distorsion théologique de la pratique ecclésiale.

disciplinaires les plus importantes, voire même graves (*causae maiores*), un concile général de l'Église catholique devrait être convoqué. Tous les autres problèmes ne requérant pas une identité universelle de vue seraient tranchés par les conciles particuliers (pléniers ou provinciaux) ou les conférences épiscopales aux niveaux continental, régional ou national[208]. Sans reconnaissance (*recognitio*) romaine préalable, leurs décisions seraient communiquées aux autres Églises locales, et singulièrement à celle de Rome, pour réception ou éventuelle correction fraternelle si nécessaire[209]. On pourrait alors parler de vraie décentralisation, mieux encore d'une légitime autonomie des Églises locales et régionales en communion avec les autres Églises, spécialement celle de Rome. Cette légitime autonomie respecterait la pleine ecclésialité de chaque Église locale en conformité avec le témoignage du Nouveau Testament et de la Tradition ancienne, à laquelle l'Orthodoxie est restée davantage fidèle, tandis qu'au sein du catholicisme, le magistère papal tel qu'il s'est exprimé dans la lettre apostolique *Apostolos Suos* du 21 mai 1998 n'a pas promu cette compréhension[210], ne reconnaissant le magistère authentique des conférences épiscopales que si leurs déclarations doctrinales sont approuvées à l'unanimité[211], alors que les organes ecclésiaux délibératifs prennent leurs décisions à une majorité (qualifiée) des voix (comme ce fut le cas au concile Vatican II). Ces formes locales et régionales de collégialité pourraient aussi se développer dans la perspective de la synodalité orthodoxe, mais je m'intéresse ici plus directement à l'expression et à l'exercice habituels de la collégialité au plan universel.

La collégialité exercée par le Saint-Synode serait réelle et effective, quoique partielle. C'est seulement dans un concile général, rassemblant tous les évêques de l'Église catholique, que la pleine collégialité épiscopale est solennellement exercée. Quoi qu'il en soit, avant même de relire avec les Orthodoxes (et, on l'espère, avec tous les chrétiens) les dogmes de Vatican I concernant la primauté universelle du pape et l'infaillibilité de son magistère, la synergie entre le pape et un Saint-Synode pourrait faire évoluer l'exercice habituel de la primauté universelle d'une manière significative, prouvant aux Orthodoxes (et aux autres chrétiens) que la synodalité en catholicisme peut être réelle, et ouvrant ainsi de nouvelles perspectives de dialogue œcuménique.

III. CONCLUSION

Dans ce chapitre, j'ai tenté de montrer que le catholicisme avait avantage à se mettre à l'écoute de l'Orthodoxie en vue de réformer sa propre conception et son propre exercice de la collégialité, spécialement en ce qui concerne l'exercice habituel de la primauté universelle du pape. À cette fin, l'interdépendance entre le primat et les évêques au sein d'un synode pourrait être, comme on l'a vu, un bon modèle, ainsi que d'ailleurs pour les autres niveaux de la vie ecclésiale. En plus, les Églises locales et régionales devraient jouir d'une vraie autonomie de décision pour leurs propres affaires, tout en préservant leur communion avec le reste de l'Église. Grâce à cette vie synodale à tous les niveaux, spécialement au niveau universel, la *communio Ecclesiarum* trouverait une meilleure expression institutionnelle, comme dans l'Orthodoxie.

---

[208] Toutes ces instances existent dans l'Église catholique (Code de droit canonique de 1983, can. 439-446 et 447-459), mais leurs compétences et leur fonctionnement devraient être revus dans le sens d'une ecclésiologie conséquente de la *communio Ecclesiarum*, comme je vais l'évoquer dans la suite.

[209] Voir Hervé LEGRAND, Julio MANZANARES, Antonio GARCÍA Y GARCÍA (éd.), *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir. Actes du colloque international de Salamanque (3-8 janvier 1988)*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » 149, 1988.

[210] Voir Joseph FAMERÉE, « 'Responsabilisation' des conférences épiscopales », *op. cit.*, p. 44-45 ; ID., « La fonction du pape. Éléments d'une problématique », dans *Changer la papauté ?*, *op. cit.*, p. (63-84) 82-83.

[211] *Apostolos Suos* 22, *Doc. Cath.* 2188, 6 et 20 septembre 1998, p. (751-759) 757.

Il est toujours nécessaire de se rappeler que les formes institutionnelles dans l'Église devraient être la meilleure expression possible d'une ecclésiologie fondamentale, d'une ecclésiologie sacramentelle de communion entre fidèles et entre Églises. Cette ecclésiologie est aussi intrinsèquement corrélative à une anthropologie fondamentale. Toutes les deux sont fondées sur des présupposés trinitaires. Telle est la profondeur théologale de la communion ecclésiale. Avant d'être une question de pouvoir ou de droit canonique, les relations entre un primat et ses évêques sont toujours une affaire de communion ecclésiale, sacramentelle et anthropologique dans l'Esprit Saint, une communion dont la finalité ultime (eschatologique) est toujours l'annonce crédible et pertinente de l'Évangile du salut. Au service de cette mission précisément, la conciliarité ou la communion de l'Église entière dans l'Esprit Saint prime toujours la collégialité des pasteurs. Cette conciliarité de tous les fidèles est particulièrement bien manifestée « par le moyen du sens surnaturel de la foi qui est celui du peuple tout entier, lorsque, 'des évêques jusqu'aux derniers des fidèles laïcs', (la collectivité des fidèles) apporte aux vérités concernant la foi et les mœurs un consentement universel »[212].

[212] *LG* 12A.

La miséricorde : fondement, principe et critère de toute réforme dans/de l'Église*

Gilles Routhier

On conçoit facilement que la miséricorde ait quelque chose à voir avec notre vie spirituelle, nos attitudes envers les autres, notre manière de vivre et nos engagements qui sont autant de manières d'exercer des œuvres de miséricorde. En élargissant un peu, on conçoit également sans peine que la miséricorde, située dans l'ordre de l'agir, ait quelque chose à voir avec les œuvres de l'Église, son engagement envers les pauvres, les malades et les prisonniers. Elle relèverait alors de l'éthique et de la pastorale sociales, de l'engagement de l'Église à l'égard des déshérités, des exclus, des parias ou des hors castes. On s'entend aussi, sans long débat, sur le fait qu'elle concerne la liturgie. Il devient plus difficile toutefois, même si cela n'est pas impossible, de la relier au droit canonique, notamment au droit procédural.

La miséricorde, s'il est vrai qu'elle naît d'une expérience intérieure, celle d'avoir été miséricordié, selon les termes du pape François, ne doit pas pour autant être refoulée dans la sphère pré-juridique de la vie ecclésiale, sans affecter l'Église jusque dans son instituionnalité, ses procédures, ses figures, ses modes d'agir, ses pratiques, son style, etc.? Il ne faut pas se résigner à une séparation entre, d'une part, la vie spirituelle et, d'autre part, l'agir ecclésial et les figures de l'Église. Il faut plutôt penser dans un continuum intériorité et extériorité et jamais les dissocier.

Sans nier, l'expérience spirituelle intérieure, je voudrai indiquer dans cette contribution la portée institutionnelle de la miséricorde. Je le fais avec le souci de rattacher deux traits qui caractérisent le pontificat du pape François : le souci de la réforme-conversion de l'Église et son insistance sur la miséricorde. Je ne voudrais pas que l'on considère ces deux traits comme deux développements parallèles, deux rails qui avancent, sans contact et sans jamais se rencontrer : d'une part, le discours sur la réforme visant une adaptation des structures de l'Église et, d'autre part, son enseignement sur la miséricorde, réduit à un thème spirituel édifiant visant à nourrir la vie intérieure des fidèles. Si c'était le cas, on serait en pleine schizophrénie et on n'honorerait pas les premiers mots de la Bulle d'indiction de l'Année de la miséricorde, *Misericordiae vultus*[213], le visage renvoyant à la fois à l'intériorité et à l'extériorité.

Je m'interrogerai principalement, comme mon titre l'indique, sur le fondement sur lequel on peut faire reposer la réforme dans/de l'Église? Plutôt que de chercher à indiquer la *forma ecclesiae* qui résulterait de l'adoption de la miséricorde comme fondement de la réforme de/dans l'Église, je voudrai principalement considérer théologiquement cet appel à la miséricorde comme fondement d'une telle réforme.

---

* Cet article est la reprise d'un article paru sous le titre « La miséricorde : fondement, principe et critère de toute réforme dans/de l'Église, *Theoforum* 47 (2018), p. 313-331. Avec l'aimable autorisation de la revue *Theoforum.*

[213] François, *Misericordiae vultus.* Bulle d'indiction du Jubilée extraordinaire de la miséricorde (11 avril 2015) http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/apost_letters/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html

On parle aujourd'hui abondamment de la réforme dans/de l'Église, de la réforme de la curie romaine surtout, sans que l'on se préoccupe trop de balayer devant notre propre porte, dans nos Églises locales. Cette fièvre réformiste soudaine ne doit toutefois pas nous conduire à penser que la réforme est quelque chose de propre à notre temps. Comme l'ont bien établi Yves Congar en son temps et, plus récemment John O'Malley[214], le fait de la réforme, au-delà de l'utilisation du mot lui-même, appartient à l'histoire de l'Église, au point que Jacques de Vitry « donnait le fait comme caractéristique de l'Église occidentale en face de l'orientale[215]. » Le fait réforme appartient donc bien à l'histoire de l'Église – pas simplement à l'un de ses domaines, la vie religieuse, par exemple – et, ce sont souvent les papes et les conciles qui, recueillant les appels en faveur de la réforme *in membris et in capitis,* en ont porté le flambeau. Congar avait raison de noter que « la *reformatio* a figuré comme l'un des buts des conciles dans presque toutes les bulles d'indiction de ceux-ci[216]. »

Si la question de la réforme de l'Église a occupé le devant de la scène ecclésiale à certaines époques – je pense notamment aux XI^{e} et XIII^{e} siècles et aux XIV^{e} et au XV^{e}, le terme était quasi disparu aux XIX^{e} et XX^{e} siècles. Dans les textes magistériels, l'évocation de la réforme s'est déclinée alors à partir de différents concepts (*corrigere, emendare, meliorare, recreare, regenerare, renovare, reparare, restituere, revocare* et, plus récemment *aggiornare*).

L'histoire nous apprend cependant que tous les mouvements de réforme ne connaissent pas une heureuse issue, ce qui conduit à s'interroger sur les conditions de possibilité d'une réforme réussie (ou d'une réforme sans schisme) dans l'Église. Cela Congar le fait de manière magistrale dans son ouvrage *Vraie et fausse réforme dans l'Église.* J'ai poursuivi cette réflexion pour ma part lors des travaux du Peter and Paul Seminar, alors que le groupe étudiait, comme cas type, la réforme de la liturgie dans l'Église catholique au XX^{e} siècle[217]. Les sociologues ont réfléchi également à la question. Je pense en particulier à Durkeim qui développe une théorie de l'effervescence sociale[218]. Pour ce sociologue, il importe de s'intéresser tout autant aux mouvements qu'aux structures qui représentent la stabilité de l'institution, aux périodes de désordre autant qu'à l'ordre (ou à l'institué), discernant dans l'effervescence sociale une puissance instituante. Pour Durkeim, cette effervescence survient à certains moments, de brèves périodes, lorsque des gens se regroupent et s'assemblent. Dans la foulée, l'anthropologue A.F.C. Wallace fournit un cadre pour penser l'alternance des périodes de réforme et de normalisation institutionnelle[219]. Celui-ci pense les mouvements de revitalisation et de réforme en dégageant diverses phases. Suivant cette théorie, une situation de crise ou de dévitalisation peut conduire à un réveil (on pourrait dire, dans le cas, à un *aggiornamento)* qui appelle le dépassement des solutions connues ou inventées qui s'avèrent incapables de résoudre la crise. Ce dépassement peut advenir lorsqu'une nouvelle image-guide ou une nouvelle interprétation de la situation peut être proposée et réussit à s'imposer. Cette nouvelle interprétation est alors en mesure de soutenir une innovation et ouvre une période de transformation ou d'adaptation de l'institution. Enfin, l'effervescence ne pouvant pas représenter l'état permanent d'une institution, après une phase d'effervescence déstabilisante, une

---

[214] J.W. O'Malley, « The Hermeneutic of Reform: A Historical Analysis », *Theological Studies* 73/3 (2012), p. 517-546.

[215] Y. Congar, « Introduction (de 1950), *Vraie et fausse réforme dans l'Église,* (coll. « Unam Sanctam » 72) Paris, Cerf ,1969, p. 26, n. 2.

[216] Y. Congar, « Introduction (de 1950) », *Vraie et fausse réforme dans l'Église,* p. 26.

[217] G. Routhier, «Refus et résistances à la réforme liturgique : Acteurs – motifs – Enjeux», dans *Questions liturgiques/Studies in Liturgy,* 95/1-2 (2014), p. 68-80.

[218] *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* Presses Universitaires de France, 5^{e} édition, 2003. Notamment p. 65.

[219] A.F.C. Wallace, « Revitalisation Movements », *American Anthropology* 58 (1956), p. 264-281.

institution est tentée de reprendre sa vie normale. On assiste alors à une routinisation (normalisation) de l'innovation, ce qui conduit à une déperdition de la créativité et de l'innovation.

Même si ces différentes perspectives sont intéressantes, mon propos ne consistera pas à les approfondir. Ce que je tenterai, c'est plutôt d'établir le fondement sur lequel peut reposer la réforme dans et de l'Église. Avant d'y parvenir, je prendrai un moment pour me distancier des réformes-adaptations, fréquentes aujourd'hui comme hier, qui, si utiles qu'elles soient, ne sauront renouveler en profondeur l'Église.

1. Des réformes qui procèdent par adaptation mécanique

Dans son étude, Congar observait qu'une réforme peut procéder par « l'introduction d'une 'nouveauté' par une adaptation mécanique »[220]. Dans le cas, le renouveau ou l'innovation est réglé par un « élément du dehors » plutôt que par « la réalité de l'Église » elle-même. L'élément séculier domine et c'est lui qui commande le renouveau. On assiste alors à ce que l'on appelle une mondanisation de l'Église, mondanisation à laquelle l'Église, réalité de son époque et inscrite dans le temps, n'échappera jamais. Pour rendre mon propos plus concret et plus proche de nos réalités, je prendrai l'exemple du réaménagement, de la restructuration ou du remodelage des paroisses – peu importe le terme utilisé ou les euphémismes adoptés. Il vaut mieux, il me semble de réfléchir à partir de ces réalités qui nous sont proches, plutôt que de toujours penser à partir de ce qui devrait être fait à Rome. On peut procéder à la révision du réseau paroissial d'un diocèse à la suite d'un audit qui permet d'évaluer les moyens dont on dispose. On dresse alors des statistiques sur le nombre de prêtres, leur moyenne d'âge, les ressources financières, le nombre des fidèles participant au culte, etc. Ensuite, on en tire les conséquences qui se traduisent par une reconfiguration importante du réseau paroissial d'un diocèse. Souvent, le nombre des paroisses est drastiquement réduit, on vend des édifices, ferme des lieux de cultes, réorganise la desserte des fidèles des diverses localités, etc. De plus, le territoire des paroisses restantes est agrandi et le nombre de leurs fidèles est considérablement augmenté. Au final, cependant, c'est toujours un « élément du dehors » qui vient régler la réforme qui ne procède pas à partir d'un renouveau spirituel ou pastoral, comme cela peut également être le cas, notamment à la suite du Concile de Trente ou lors de la revitalisation des paroisses à la suite des missions paroissiales en France au XVII^{e} siècle. Je pense aussi, plus récemment, au renouveau des paroisses, avant Vatican II et dans les années qui ont suivi : les grandes missions paroissiales, le renouveau liturgique et catéchétique, etc. C'est un mouvement de renouveau pastoral et spirituel qui produisait alors le renouveau paroissial et la réforme des paroisses n'était pas commandée par un élément externe, mais par un renouveau intérieur.

La réforme peut aussi être mise en avant pour corriger des dysfonctionnements institutionnels apparents ou manifestes. La réforme des organes financiers du Vatican, par exemple, commencée sous Benoît XVI, poursuivie, élargie et approfondie par François est largement commandée – même s'il ne faut pas minimiser les motifs spirituels qui l'inspirent – par des impératifs d'efficacité et de gestion rigoureuse des finance en accord avec les règles internationales. La création du secrétariat pour les communications, regroupant divers organismes intervenant dans ce domaine, peut également donner plus de cohérence aux communications dans l'Église et favoriser des gains sur le plan administratif.

Aujourd'hui, il me semble que certains renouveaux pastoraux de type missionnaire sont largement commandés par des « éléments du dehors », dans le cas, par des procédures et des formules empruntées aux sciences de l'administration et de la gestion des organisations. L'impulsion et le zèle

[220] *Vraie et fausse réforme dans l'Église,* Paris, Cerf, 1969. On verra toute la deuxième partie de son ouvrage, «conditions d'une réforme sans schisme» : primauté de la charité et du pastoral, rester dans la communion du tout, la patience.

missionnaires sont manifestes, mais les méthodes et les recettes, que l'on ne doit pas rejeter sans examen, sont souvent des transpositions dans l'enceinte ecclésiale de dispositions que l'on retrouve dans les entreprises afin de favoriser leur croissance et leur développement. Le mouvement de la croissance de l'Église (le *Church Growth)*, théorisé par McGavran[221] et Peter Wagner[222], développé dans le protestantisme évangélique états-uniens, répandu depuis dans le monde entier et désormais adopté par plusieurs groupes catholiques, représente l'introduction, dans l'Église, de lois élaborées par les sciences de l'administration et au service du monde des affaires, reprises ensuite par les sciences des organisations avant, finalement, d'être adoptées par les Églises évangéliques.

On peut toujours arguer qu'au principe et à la source de ce mouvement, il y a un motif proprement évangélique. Cependant, il convient d'examiner critiquement les fondements théoriques, les objectifs et les méthodes du mouvement. La logique déductive de McGavran est la suivante : si le Christ bâtit son Église et si Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, il faut conclure qu'il désire la croissance de l'Église. Sans cette croissance, il est impossible que l'intention de Dieu se réalise. La croissance de l'Église, considérée comme principe théologique absolu qui fonde toute l'action missionnaire, appelle le développement des règles de cette croissance et le développement de méthodes aptes à l'assurer. L'*Institute of Church Growth* établi par McGavran en 1960 s'en chargera. Les activités de cet institut viseront en effet « the critical evaluation of all existing methods, the use of statistics and comparative studies to achieve this, and the modification or termination of all activities which would not contribute to achieving the primary objective: the expansion of the Christian movement[223]. » Poursuivant dans cette même logique déductive et inspiré par les sciences de l'administration, il conclura que cette expansion n'est possible que si l'Église concentre ses efforts sur l'évangélisation, laquelle conduit au discipulat et la plantation d'Églises, ces trois éléments étant indissociablement liés et constituant un mouvement en trois temps. En effet, il faut non seulement multiplier les conversions, mais il faut également multiplier les Églises, ce qui conduit au *Church planting*. Comme l'écrira McGavran, « By "church growth" we mean a process of spiritual reproduction whereby new congregations are formed[224] ». Dans cet esprit, l'évangélisation atteint son terme lorsqu'une Église est fondée et que celle-ci, à son tour, se multiplie. Nous sommes alors en présence d'un développement cellulaire. Pour y parvenir, il y a des règles à respecter. L'élaboration de ces règles résulte souvent d'un concordisme entre ce que l'on trouve dans les sciences de l'administration des entreprises ou des organisations que l'on recouvre d'un vernis biblique parfois douteux. Quoi qu'il en soit, il s'agit de développer une science pratique, quasi-infaillible, qui, à la différence de l'action pastorale (*cura animarum)* conçue comme un art, se présente comme une science exacte de l'action missionnaire. Comme l'exprimait avec tant de clarté P. Wagner dans son allocution au moment où il assumait la charge de titulaire de la chaire *Donald McGavran Chair of Church Growth* en 1984 :

> Church Growth is that science which investigates the planting, multiplication, function and health of Christian churches as they relate specifically to the effective implementation of God's commission to "make disciples of all nations" (Matt 28:19-20). Church growth strives to combine the eternal theological principles of God's Word concerning the expansion of the church with

[221] On verra son premier ouvrage, *The Bridges of God,* 1955 et *How Churches Grow,* 1959.
[222] C.P. Wagner, *Your Church Can Grow. Seven Vital Signs of a Healthy Church,* Regal Books, 1976.
[223] A.F. Glasser, « Church Growth at Fuller », *Missiology*, 14/4 (1986), p. 406.
[224] J.W. Pickett et D.A. McGavran, *Church Growth and Group Conversion*, William Carey Library, 1973, p. 98.

> the best insights of contemporary social and behavioral sciences, employing as its initial frame of reference, the foundational work done by Donald McGavran[225].

Cette science, il en est conscient, cherche à rapprocher les principes théologiques éternels et les intuitions des sciences contemporaines du comportement qui servent de principal cadre référentiel[226].

Ici encore, on le voit, la réforme ou la restructuration de l'activité missionnaire et évangélisatrice, bien que se présentant comme fondée sur un principe théologique déduit d'une lecture de l'Écriture, a avant tout, dans ses développements et ses conséquences pratiques, une visée fonctionnelle et elle est commandée par l'exigence d'efficience et de performance pour parvenir au but visé. Cela n'est pas à négliger, mais cela est certainement insuffisant pour penser la réforme dans/de l'Église.

Au-delà de cette considération, l'emprunt de ce modèle par les catholiques, me conduit, comme ecclésiologue, à formuler deux réserves : d'une part, le transfert, la plupart du temps non réfléchi et souvent inconscient, dans la sphère catholique, de présupposés, de lectures de l'Écriture et de perspectives théologiques qui appartiennent à un courant de l'Église évangélique est problématique. D'autre part, l'emprunt de règles et de méthodes développées par les sciences de l'administration et de la gestion des organisations et leur application dans le domaine ecclésial doit être réfléchi. On reproduit ici l'erreur commise par Bellarmin et qui a fait tant de tort à l'Église catholique, à savoir concevoir l'Église comme une société. Pour Bellarmin, « l'Église est une assemblée aussi visible et palpable que le sont l'assemblée du peuple romain, ou le royaume de France, ou la République de Venise[227].» Cela a conduit à penser pendant des siècles l'Église à partir du concept de société, celle-ci étant un analogué d'autres sociétés (*Ecclesia qua societas)*, le royaume de France ou la République de Venise. On pouvait la penser purement et simplement dans des termes sociétaires, sans faire appel à son caractère mystérique.

Le danger est de reproduire aujourd'hui la même erreur en pensant l'Église, sa croissance et son développement, mais également sa structuration et son activité, non pas à partir de son être intérieur, mais à partir d'un principe du dehors, en l'équiparant à une entreprise dont on veut favoriser la croissance et le développement. Certes, le recours aux sciences des organisations est utile. Toutefois, il faut réfléchir à ce que l'on fait lorsque l'on importe dans la sphère ecclésiale, sans avoir pensé et réfléchi l'opération qui est en cause, les acquis des sciences de l'administration et de la gestion des organisations. En somme, on ne peut pas superposer deux épistémès ou deux ecclésiologies (catholique et protestante de tradition évangélique), sans être conscient de ce que l'on fait.

Ces réserves sont sans compter la finalité d'une telle opération : la croissance numérique des églises et de leurs membres. Au plus fort de la crise qui ébranlait les chrétiens en Algérie au milieu des années 1990, Christian de Chergé, s'interrogeant sur la présence des moines à Tibhirine, concluait : « il ne s'agit pas de faire nombre, mais de faire signe ». L'Église, comme sacrement du salut, est appelée à faire signe, à être signifiante, et pas simplement à faire nombre, à penser sa réussite en terme de croissance numérique.

---

[225] E.L. Towns, « The Relationship of Church Growth and Systematic Theology », *Journal of the Evangelical Theological Society*, 29/1 (1986), p. 63-64.

[226] Pour une présentation critique de la théorie sous-jacente au Mouvement de la croissance de l'Église, je renvoie à G. Marcouiller, « Repenser les fondements missiologiques du mouvement protestant évangélique francophone du Québec pour le contexte québécois du XXI[e] siècle », thèse de doctorat, Université Laval, 2017, sp. le chapitre 1, dont je m'inspire ici.

[227] *Disputationes de controversiis Christianae Fidei adversus huis temporis haereticos,* c. III, 2.

On le voit, il ne s'agit donc pas simplement de promouvoir la réforme dans/de l'Église. Il s'agit, à la suite de Congar, qui distinguait entre une réforme qui procède « par un retour au principe » et un ressourcement et une autre qui procède par « l'introduction d'une 'nouveauté' par une adaptation mécanique » ou une « adaptation-innovation »[228], d'opter pour une réforme et un renouveau fondés sur un élément spirituel intérieur. Suivant l'analyse de Congar, toute réforme qui se laisse simplement régler par un « élément du dehors », où l'élément séculier domine et commande le renouvellement, aboutit à une « substitution mécanique » qui n'est que le remplacement d'une manière de faire par une autre sans ressourcement en profondeur. Il observait que seules les réformes appartenant au premier type, celles fondées sur un ressourcement intérieur, sont fécondes et connaissent un heureux aboutissement, alors que celles appartenant au deuxième type ne sont pas fructueuses.

2. Le critère de toute réforme de l'Église

Mais alors, s'il ne faut pas régler la réforme de l'Église sur un «élément du dehors» ou la faire procéder de « l'introduction d'une 'nouveauté' par une adaptation mécanique », sacrifiant à l'esprit du temps, quel peut être le fondement et le critère d'une véritable réforme de/dans l'Église? Celle-ci doit être initiée à partir d'un renouveau intérieur et d'un ressourcement en profondeur, d'une spiritualité forte et d'un mouvement évangélique qui doivent commander tout renouveau et toutes réformes. Parmi les possibilités offertes, je mettrai en avant la miséricorde, fondement et critère de toute réforme de l'Église.

Toutefois, on ne peut pas le faire gratuitement, simplement par opportunisme, au seul motif que la miséricorde est aujourd'hui la saveur du mois ou de l'année. Il faut être en mesure de rendre compte rationnellement de ce choix. Cela va m'amener à faire un court détour avant de revenir à ma proposition de faire de la miséricorde le fondement de toute réforme dans/de l'Église. Il me faudra d'abord établir le fait que l'institutionnalité de l'Église et ses pratiques, bref sa réalité extérieure, sont langage et parlent plus fort que tous nos discours, ce que l'on oublie souvent. L'Église ne parle pas au monde seulement à travers sa proclamation en paroles, mais elle parle d'abord par ce qu'elle est et ce qu'elle fait. Si l'on réalise cela, on passe alors du dit au dire, de l'énoncé à l'énonciation.

Je procéderai en deux temps, en m'adossant à l'enseignement de Vatican II. Je ferai d'abord appel à *Dei Verbum* qui me servira de premier point d'appui. Le n° 4 de la Constitution, présente Jésus-Christ, Verbe fait chair, comme plénitude de la Révélation. Il nous indique ensuite de quelle manière, le Verbe de Dieu dans la chair, réalise la Révélation de Dieu : « C'est pourquoi Jésus-Christ – qui le voit, voit aussi le Père (Jn 14,9) – par toute sa présence, par tout ce qu'il montre de lui-même, par ses paroles, par ses œuvres, par ses signes, par ses miracles, mais surtout par sa mort et sa glorieuse résurrection d'entre les morts […] donne à la révélation son dernier achèvement. » Ce texte nous indique la modalité suivant laquelle le Verbe de Dieu dans la chair accomplit la révélation jusqu'à en représenter la plénitude. C'est « par toute sa présence », « par tout ce qu'il montre de lui-même » qu'il est Révélation de Dieu. Paroles, œuvres, signes et miracles, spécialement le signe éminent que représente son mystère pascal, parlent de Dieu. Il y a une correspondance parfaite entre paroles et actions, entre le dire et le faire. Ses œuvres sont langage aussi bien que ses paroles. C'est donc le Verbe dans la chair, et jamais un Verbe désincarné, qui montre Dieu et le révèle, cette chair étant parfaitement transparente au Verbe qu'elle porte.

[228] *Vraie et fausse réforme dans l'Église*. On verra toute la deuxième partie de son ouvrage, «conditions d'une réforme sans schisme» : primauté de la charité et du pastoral, rester dans la communion du tout, la patience.

Le n° 2 de la même Constitution réfléchit à l'articulation entre paroles et œuvres dans l'économie de la Révélation. Ce n° 2 s'ouvre à nouveau par une considération du Verbe dans la chair : « Il a plu à Dieu, dans sa bonté et sa sagesse, de se révéler lui-même et de faire connaître le mystère de sa volonté (cf. Ep 1,9) : par le Christ, Verbe fait chair, les hommes ont, dans le Saint-Esprit, accès auprès du Père… » Plus loin, on approfondit cette réalité paradoxale du Verbe dans la chair, de la Parole dans l'histoire : « Cette économie de la révélation se fait par des actions et des paroles si étroitement liées entre elles (*gestis verbisque intresece inter se connexis)*, que les œuvres accomplies par Dieu dans l'histoire du salut (*opera in historia salutis)* rendent évidentes et corroborent la doctrine et l'ensemble des choses signifiées par les paroles, et que les paroles proclament les œuvres et font découvrir le mystère qui s'y trouve contenu. » Ce passage ne fait pas qu'établir le lien étroit entre actions et paroles, mais prend soin de les articuler proprement. Nous touchons ici l'originalité de la Révélation chrétienne qui nous fait dépasser les affirmations faciles sur les « religions du livre ». Le christianisme n'est pas une religion du livre, mais se présente comme une Révélation de Dieu dans la chair : « Il est grand le mystère de la foi : Il a été manifesté dans la chair » (1 Tm 3, 16)[229].

Cela n'a pas simplement des conséquences sur le plan de la théologie de la Révélation ou de la christologie, voire de la théologie des religions. Cela a des conséquences ecclésiologiques et, par la suite, des conséquences sur le plan de la réforme de et dans l'Église.

En effet, cette loi de l'économie de la Révélation, qui associe étroitement actions et paroles, ne concerne pas que l'Ancien Testament ou la Révélation dans le Christ. Même si la Révélation est achevée dans le Christ, elle détermine aussi l'activité de l'Église. Cette relation entre le Christ et l'Église est présentée au dernier paragraphe du n° 8 de *Lumen gentium.* On y dessine d'abord un parallèle étroit entre le Christ et l'Église, à travers trois propositions qui présentent, d'une part, l'œuvre du Christ, son ministère et sa vie et, d'autre part, le style que doit adopter l'Église dans son ministère :

> Le Christ a accompli son œuvre rédemptrice dans la pauvreté et la persécution; ainsi l'Église (*ita Ecclesia)* est-elle appelée à prendre la même voie pour communiquer aux hommes les fruits du salut. Le Christ Jésus, «possédant la nature divine...s'est anéanti lui-même en prenant la nature de l'esclave» (Ph 2,6) et pour nous «s'est fait pauvre, de riche qu'il était» (2 Co 8,9). Telle est aussi l'Église (*ita Ecclesia)*; et même si elle a besoin de ressources humaines pour remplir sa mission, elle n'est pas établie pour rechercher la gloire terrestre, mais pour prêcher, même par son exemple, l'humilité et l'abnégation. Le Christ a été envoyé par le Père «pour évangéliser les pauvres...guérir les cœurs brisés» (Lc 4,18), «chercher et sauver ce qui était perdu» (Lc 19,20). De même l'Église (*similiter Ecclesia)* entoure tous ceux qu'afflige l'infirmité humaine; bien plus, elle reconnaît dans les pauvres et en ceux qui souffrent l'image de son Fondateur pauvre et souffrant, elle s'emploie à soulager leur détresse et veut servir le Christ en eux.

À l'aide d'un comparatif, ces trois propositions dressent un parallèle entre le Christ et l'Église. On s'attendrait à la poursuite de ce parallèle dans la dernière proposition du paragraphe. Toutefois, le texte est soudainement interrompu par une locution conjonctive, «tandis que», qui introduit, cette fois, une nette distinction entre le Christ et l'Église : « Mais tandis que le Christ «saint, innocent, sans souillure» (He 7,26) n'a pas connu le péché (2 Co 5,21) mais est venu seulement expier les péchés du peuple (cf. He 2,17), l'Église, qui renferme en son sein les pécheurs, qui est sainte et, en même temps, doit toujours

[229] Voir aussi 1 Jn 4, « À ceci vous reconnaissez l'Esprit de Dieu : tout esprit qui confesse Jésus Christ venu dans la chair est de Dieu ». Enfin, voir le prologue de l'Évangile de Jean, en particulier le v. 14.

être purifiée (*sancta simul et semper purificanda)*, recherche sans cesse la pénitence et le renouvellement[230]. »

Cette mise en parallèle de la vie, de la condition et de l'action du Christ et de la vie, de la condition et du ministère de l'Église dans le monde culmine donc dans un enseignement sur la réforme (purification) ou le renouvellement, dans la pénitence, de/dans l'Église. Alors que Jésus montre le Père, par ses œuvres et son action, par sa présence et par toute sa vie, l'Église, quant à elle, doit dans son ministère « entrer dans cette même voie pour communiquer aux hommes les fruits du salut ». Il ne lui est pas simplement demandé de prêcher en paroles le Royaume, mais d'entrer dans la voie même qu'a empruntée le Christ. C'est pour se conformer à la voie du Christ qu'elle est sans cesse appelée à se purifier ou à se renouveler. On trouve ici le motif et le fondement spirituel et intérieur de toute réforme. Du coup, nous ne sommes plus dans une réforme qui procède à partir d'un élément externe et qui se règle sur le monde, mais d'une réforme qui procède d'un ressourcement spirituel en profondeur.

Le thème de la purification ou de la réforme, effleure également dans d'autres textes de Vatican II qu'il importe de signaler. Le premier (*Lumen gentium* 15), aborde la question de la réforme au moment de traiter de l'unité des chrétiens. Le concile enseigne alors que « pour obtenir cette unité, la Mère Église ne cesse de prier, d'espérer et d'agir. Elle exhorte ses fils à se purifier et à se renouveler, afin que l'image du Christ resplendisse, plus nette, sur le visage de l'Église. » La même ligne est reprise en *Gaudium et spes* 43, § 6 où le concile, bien qu'affirmant que l'Église n'a « jamais cessé d'être dans le monde le signe du salut », reconnaît la distance « qui sépare le message qu'elle révèle et la faiblesse de ceux auxquels cet Évangile est confié. » Ce développement se conclut par le même appel à la purification et au renouvellement[231].

Ces passages nous mènent au seuil de l'ecclésiologie lunaire développée par les Pères de l'Église et reprise par *Lumen gentium* dès son paragraphe introductif[232] :

> Le Christ est la Lumière des nations; aussi, en annonçant l'Évangile à toute créature (cf. Mc 16,15), le saint Concile réuni dans l'Esprit-Saint désire-t-il ardemment illuminer tous les hommes de la lumière du Christ qui resplendit sur le visage de l'Église. Celle-ci, pour sa part, est dans le Christ comme un sacrement ou, si l'on veut, un signe et un moyen d'opérer l'union intime avec Dieu et l'unité de tout le genre humain; elle se propose donc, en suivant de près la doctrine des précédents Conciles, de faire connaître avec plus de précision à ses fidèles et au monde entier sa nature et sa mission universelle.

On reprend ici le rapport entre le Christ et l'Église : le Christ est la lumière de nations et, l'Église, comme la lune par rapport au soleil, réfléchit cette lumière qui resplendit sur son visage. Ainsi, elle illumine tous

---

[230] Ce passage renvoie à un discours de Paul VI dont on a retiré l'expression « riforma permanente della chiesa ».

[231] « Bien que l'Église, par la vertu de l'Esprit-Saint, soit restée l'épouse fidèle de son SEIGNEUR et n'ait jamais cessé d'être dans le monde le signe du salut, elle sait fort bien toutefois que, au cours de sa longue histoire, parmi ses membres, clercs et laïcs, il n'en manque pas qui se sont montrés infidèles à l'Esprit de Dieu. De nos jours aussi, l'Église n'ignore pas quelle distance sépare le message qu'elle révèle et la faiblesse humaine de ceux auxquels cet Évangile est confié. Quel que soit le jugement de l'histoire sur ces défaillances, nous devons en être conscients et les combattre avec vigueur afin qu'elles ne nuisent pas à la diffusion de l'Évangile. Pour développer ses rapports avec le monde, l'Église sait également combien elle doit continuellement apprendre de l'expérience des siècles. Guidée par l'Esprit-Saint, l'Église, notre Mère, ne cesse «d'exhorter ses fils à se purifier et à se renouveler, pour que le signe du Christ brille avec plus d'éclat sur le visage de l'Église».

[232] Sur le sujet, voir Walter Kasper *Chiesa cattolica. Essenza, realtà, missione*, Queriniana, Brescia 2012 et Kurt Koch, «Ecclésiologie lunaire», *L'Osservatore Romano,* 27 janvier 2017.

les hommes de la lumière du Christ. Toutefois, à la suite d'une mondanisation de l'Église, le miroir-Église peut être dépoli, devenir mat et n'avoir aucune résonnance, c'est-à-dire ne plus refléter la lumière du Christ, ne plus être lumineux et ne plus éclairer l'humanité. Alors, l'Église n'est plus, dans le monde, un « signal levé au milieu des nations[233] ».

Sur cette base, nous reprenons la question de la réforme dans/de l'Église et celle de son critère et de son fondement. Si l'Église doit être purgée/purifiée, c'est en raison du fait que sa modanisation l'empêche de refléter la lumière du Christ dans le monde, ou d'être, au milieu des nations, un signe lumineux et transparent de l'Esprit de Dieu qui l'habite et la sanctifie. En d'autres mots, elle n'est plus langage compréhensible du mystère du salut (mystère de miséricorde et de communion) qu'elle doit être dans et pour le monde. Elle est devenue opaque. Elle peut parler du salut, discourir à son sujet, mais elle n'est plus, comme le Christ qui révèle le Père par toute sa présence, par tout ce qu'il est et fait, annonce effective par ce qu'elle est et ce qu'elle fait. En somme, sa réalité et sa vie n'est plus langage parlant.

3. L'Église comme langage

C'est cette compréhension de l'évangélisation et de l'annonce qu'il nous faut retrouver. L'Église n'évangélise pas d'abord par ce qu'elle dit, mais par ce qu'elle est et par ce qu'elle fait. Il ne suffit pas de proférer des discours, de multiplier les conférences, homélies, méditations et publications sur la miséricorde de Dieu. Cela risque d'être inefficace, même si la conception de ces discours s'appuyait sur les meilleurs études dans le domaine ou s'ils étaient élaborés à partir des meilleurs techniques de pointe et livrés en se conformant aux meilleures pratiques en matière de communication. L'autorité du propos est liée à autre chose. « Qui me voit, voit aussi le Père » (Jn 14, 9), pouvait dire Jésus. Qui voit l'Église, signal levé au milieu des nations – et on la voit à travers ses œuvres, son institutionnalité, ses pratiques, ses normes et ses règles – doit percevoir la lumière du Christ qui réfléchit sur son visage, qui l'irradie de sa lumière. Le grand défi est aujourd'hui de relier deux années jubilaires : l'année de la miséricorde et l'année de la foi, proclamée dans la foulée de l'Assemblée ordinaire du synode des évêques sur la nouvelle évangélisation. L'année de la miséricorde nous resitue au cœur de l'Évangile, comme dit le pape François, alors que l'année de la foi se proposait de relancer l'annonce de l'Évangile. Toutefois, il faut non seulement penser le cœur et le noyau de cette annonce, son objet, mais également sa modalité qui ne peut pas se réduire à une excitation kérygmatique ou à une agitation verbale. Toute annonce authentique et crédible passe par une purification de l'Église et sa réforme[234]. Ce lien entre les deux années jubilaires doit être rappelé.

La compréhension de l'Église à partir de la notion de sacrement du salut, salut qui n'est autre chose que la communion et la réconciliation fruits de la miséricorde, nous conduit à considérer la vie de l'Église comme langage et comme annonce. L'évangélisation n'est pas simplement une activité de l'Église, activité de proclamation publique et en paroles du mystère du salut, détachée des œuvres de l'Église (voir *Dei Verbum* 2 sur l'articulation entre actions et paroles dans l'économie de la Révélation), proclamation qui serait autonome par rapport à l'être et à l'agir de l'Église, sa figure, ses formes institutionnelles, son style, son ministère et ses œuvres. L'évangélisation ne résultera pas du

---

[233] Is 11, 12, repris dans *SC* 1 pour parler de l'Église : « elle [la liturgie] montre l'Église à ceux qui sont dehors comme un signal levé devant les nations »

[234] François écrira : « Il est déterminant pour l'Église et pour la crédibilité de son annonce de vivre et de témoigner elle-même de la miséricorde. Son langage et ses gestes doivent transmettre la miséricorde… » *MV* 12. Il reprend ailleurs la question de la crédibilité : « La crédibilité de l'Église passe par le chemin de l'amour miséricordieux et de la compassion. » (*MV* 10).

développement de stratégies de « mise en marché » plus adaptées et plus efficaces du « message évangélique », ces stratégies fussent-elles élaborées par les sciences des organisations et importées dans l'Église. L'évangélisation est liée à la conversion, à la purification, au renouveau et à la réforme de/dans l'Église, bref à sa sainteté qui est fondamentalement sa disposition à se laisser recréer/remodeler sans cesse par l'Esprit qui sanctifie.

Pour réfléchir en ces termes, il ne faut pas penser simplement dans sa dimension individuelle la conversion ou la sainteté[235]. Il faut réfléchir à la conversion et au renouveau de l'Église[236], dans ses fonctionnements, ses pratiques, ses attitudes et ses figures institutionnelles. Il faut suivre à cet égard l'enseignement vigoureux et direct sur la conversion que l'on trouve dans l'encyclique *Ut unum sint* du pape Jean-Paul II, qui ne craint pas d'utiliser le mot réforme, et qui aborde successivement la conversion personnelle et la conversion communautaire (n° 15), la conversion du cœur (n° 14), et la conversion intérieure (*UR* 7), mais sans négliger la conversion des structures (n° 34). On le voit, cette conversion n'est pas simplement personnelle ou intérieure, elle est communautaire et doit atteindre les structures. À propos de la primauté de l'évêque de Rome, il ne réfléchit pas simplement à la sainteté subjective du pontife romain et à sa conversion personnelle, mais il ose affirmer qu'il faudra examiner les formes concrètes de l'exercice de la primauté[237].

On manquerait donc à notre devoir si on n'allait pas jusque examiner « les " structures " mêmes du péché » (n° 34) qui obscurcissent le visage de l'Église et l'empêchent d'être crédible et efficace dans son annonce. Ainsi, dans l'Église, le péché ne vient donc pas seulement des hommes et de leur faiblesse (de leurs péchés personnels et des fautes que cela entraîne dans l'exercice de leur fonction), mais également de ces « structures du péché » qui entraînent au péché. Celles-ci se retrouvent aussi bien au niveau des figures institutionnelles, qu'à celui des schèmes mentaux, les *denkformen* (les structures patriarcales de la pensée, par exemple, la croyance en la supériorité de la culture occidentale, etc.) ou du droit qui définit les rapports entre des personnes. Il y a, comme le soulignera encore Jean-Paul II, des formes d'exercice du ministère pétrinien qui, plutôt que de servir l'unité de l'Église, perpétue ses divisions.

Concevoir l'Église comme signe de l'unité entre les hommes et de leur union avec Dieu, engage l'Église à rendre témoignage au mystère de réconciliation et de communion. Il n'y a plus alors de dissociation entre l'être et le faire de l'Église, entre ce qu'elle est et ce qu'elle annonce, entre intériorité et extériorité. L'évangélisation n'est plus pensable alors en dehors du témoignage même de l'Église. Avant même d'annoncer en parole le mystère de miséricorde et de réconciliation, elle est elle-même discours sur la miséricorde et la réconciliation comme le suggère du reste *Gaudium et spes :*

> En effet, promouvoir l'unité s'harmonise avec la mission profonde de l'Église, puisqu'elle est « dans le Christ, comme le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu, et de l'unité de tout le genre humain ». Sa propre réalité manifeste ainsi au monde qu'une véritable union sociale visible découle de l'union des esprits et des cœurs, à savoir de

---

[235] On verra l'encyclique que François *Gaudete et exultate* consacrée à la sainteté.
[236] Voir la réflexion du Groupe des Dombes sur la conversion des Églises (*Pour la conversion des Églises,* Paris, Centurion, 1991).
[237] Voir le n° 95 ou il invite à « trouver une forme concrète d'exercice de la primauté ... » ou à rechercher « les formes dans lesquelles ce ministère pourra réaliser un service d'amour reconnu par les uns et par les autres. » (Jean-Paul II, *Ut unum Sint,* 1995 *: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html*

> cette foi et de cette charité, sur lesquelles, dans l'Esprit-Saint, son unité est indissolublement fondée. (*GS,* 42, 3)

Il y a donc un lien indissociable entre sa propre réalité et ce qu'elle annonce en paroles. Comme sacrement, réalité mondaine, tangible et visible, réalité épiphanique qui dévoile ou manifeste une réalité spirituelle qu'il faut discerner et reconnaître, l'Église, à travers sa vie et ses œuvres, annonce quelque chose au monde.

Ce que *Dei Verbum* affirme du Christ et que nous avons vu plus haut peut, en un certain sens et en maintenant la proportionnalité nécessaire entre les deux sujets, être dit de l'Église, à savoir que ce n'est pas simplement par ce qu'elle dit qu'elle révèle le mystère du Royaume, mais c'est aussi et surtout par ce qu'elle est, par toute sa présence et par tout ce qu'elle montre d'elle-même. Cette compréhension des choses rend donc plus urgente la question du renouveau ou de la réforme de/dans l'Église dont l'objectif n'est pas simplement une mise à jour de ses stratégies, de ses formes institutionnelles, de ses pratiques et de ses fonctionnements, de manière à ce qu'ils soient plus performants et efficients, mais ce qui est en jeu, c'est le témoignage de l'Église dans le monde et sa vocation. Si toute la vie de l'Église est langage et si l'Église parle à travers tout ce qu'elle est, alors, elle ne peut faire l'impasse sur son renouvellement continuel, sa conversion permanente et sa réforme jamais achevée. Évangéliser n'est pas une activité purement extérieure de l'Église qui se réalise et se déploie à travers ses programmes et ses initiatives. L'Église, envisagée comme sacrement, évangélise d'abord à partir de ce qu'elle est, car cette manière de la considérer nous la fait comprendre comme langage et la fait entrer dans le monde des signes.

On ne peut s'affranchir de l'économie de la Révélation qui associe étroitement œuvres et paroles. Cette loi de la Révélation doit, *mutatis mutandis,* être reconduite au niveau de l'économie de l'évangélisation. Si l'Église, dans sa prédication, annonce le salut qui est la réconciliation ou la communion – réalités qui ne peuvent exister en dehors de la miséricorde, celles-ci doivent être signifiées ou manifestées dans toute l'existence de la communauté ecclésiale, sa vie, sa présence, ses institutions, l'existence des chrétiens, etc. Certes, l'Église connaît l'écart qui existera toujours entre ce qu'elle proclame et ce qu'elle est et ce qu'elle vit, mais elle ne doit pas laisser cet écart se creuser, sinon c'est le témoignage rendu à l'Évangile qui est mis en cause.

Il faut donc aujourd'hui se demander que disent au monde du salut les communautés ecclésiales, l'existence chrétienne dans le monde, les institutions ecclésiales, les pratiques chrétiennes, etc. En mettant l'accent sur la valeur de signe et de témoignage de la vie de l'Église et de son action, cela conduit, comme on l'a fait à Vatican II, à nous interroger, aussi bien au plan local qu'à d'autres niveaux, sur ce que dit l'Église à travers toute sa présence et sa vie, ses attitudes et ses comportements, son langage et son style, ses figures institutionnelles et ses coutumes. Tout cela est langage et parle souvent plus fort que ce qu'elle veut annoncer et risque de devenir écran à l'annonce de l'Évangile ou d'obscurcir et de brouiller cette annonce. En somme, c'est la crédibilité du témoin et de la parole qu'il profère qui est en jeu. On ne saurait mieux conclure ce développement qu'en reprenant un passage du Décret *Unitatis redintegratio :* «L'Église, au cours de son pèlerinage, est appelée par le Christ à cette réforme permanente dont elle a perpétuellement besoin en tant qu'institution humaine et terrestre. S'il arrive donc, par suite des circonstances, que dans les mœurs, la discipline ecclésiastique, ou même dans la manière d'énoncer la doctrine (qu'il faut distinguer avec soin du dépôt de la foi) telles réformes n'aient pas été observées attentivement, il faut les remettre en vigueur en temps opportun avec la droiture qui convient.» (*UR* 6).

Conclusion

Dans un ouvrage récent[238], le cardinal Kasper constate que la miséricorde, réalité pourtant si centrale dans la Bible, était largement tombée dans l'oubli dans la théologie systématique. À la réflexion, il en vient à proposer d'en faire le foyer de la théologie systématique qui doit en quelque sorte se repenser à partir de cette idée ou se fonder sur cette réalité foncière. Appelé à préparer une conférence sur la miséricorde, raconte-t-il, il fait le constat d'un manque d'intérêt des théologiens pour ce qui est « un thème central dans la Bible et une clé dans la vie de tout chrétien » : « Tous les manuels de théologie et les articles sur la miséricorde des revues théologiques que j'ai alors consultés ne m'ont été d'aucun secours[239]. » C'est ainsi qu'il propose de repartir de cet élément négligé par la théologie systématique pour reconsidérer l'ensemble de la doctrine chrétienne et en faire le principe architectonique de la construction du dogme chrétien. Pour Kasper, il le redit à deux reprises, une réflexion sur la miséricorde de Dieu peut être le point de départ de la théologie.

Je ne crois pas qu'il faille s'arrêter en si bon chemin. De mon point de vue, il ne s'agit pas seulement du principe à partir duquel doit s'élaborer la théologie systématique. Il s'agit également du fondement évangélique à partir duquel doit être pensée la réforme de l'Église. Si le nom de Dieu est miséricorde, la figure de l'Église, sur laquelle doit resplendir la lumière du Christ, doit être miséricorde. Le fait que l'on croit que le nom de Dieu est *Miséricorde* doit s'exprimer et se manifester à travers le droit de l'Église, ses formes institutionnelles, ses procédures et ses pratiques. En somme, ce qui est au cœur de l'Évangile et du visage proprement chrétien de Dieu que le Christ révèle, doit apparaître clairement dans la vie de l'Église, car c'est l'Église elle-même qui est langage. En effet, la vie de l'Église parle plus fort que ce qu'elle annonce à travers tous ses discours et déclarations et l'on ne prête attention à son témoignage que dans la mesure où il est livré dans sa vie. Paul VI écrivait que « l'homme contemporain écoute plus volontiers les témoins que les maîtres - [...] ou s'il écoute les maîtres, c'est parce qu'ils sont des témoins[240] ». Le témoin n'est pas d'abord un homme de parole ou, s'il parle, sa parole est seconde par rapport à ce qui le traverse, l'habite, le tourmente et le bouleverse, par rapport à ce qui s'impose à lui comme expérience et le retourne. Il ne parle qu'en vertu de l'autorité de l'expérience et sa parole n'a d'autorité qu'en raison du fait qu'elle traduit et trahit ce qu'il montre à travers toute sa vie. La parole du témoin n'est pas de l'ordre de l'information. Le témoin doit être transparent. Sa parole raconte ce dont il vit, ce qui le hante et le possède. Le témoin s'expose. Jésus rendait témoignage à son Père et les apôtres, qui se présentent d'abord comme des témoins de la résurrection, racontent ce qui leur est arrivé et ce qui a chaviré leur vie. Enfin, les écrits évangéliques représentent la mise par écrit de leur témoignage. Leur témoignage porte à la parole l'expérience qu'ils ont faite de la venue, en Jésus le Christ, du Règne de Dieu au milieu d'eux et du bouleversement-conversion-retournement que cela a provoqué et à quoi, une telle irruption les a conduits. Ils n'ont rien d'autre à dire que cela. L'Évangile est un dire sur un événement et sur une expérience. Et quelle est cette expérience, si ce n'est celle d'avoir été gracié; l'expérience d'avoir été « miséricordé », pour ainsi dire[241].

---

[238] *La miséricorde. Notion fondamentale de l'Évangile, clé de la vie chrétienne*, Éditions des béatitudes, 2015.
[239] « Pour le cardinal Kasper, la miséricorde est la clé de l'existence chrétienne », *La Croix, Urbi et Orbi,* http://www.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Actualite/Rome/Pour-le-cardinal-Kasper-la-misericorde-est-la-cle-de-l-existence-chretienne-2015-05-05-1309428. (Consulté le 18 janvier 2016).
[240] Paul VI, Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi,* 1975, nº 41 (http://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html). À compléter.
[241] Je renvoie à François qui préfère traduire *miserando* par un gérondif qui n'existe pas : « en miséricordant ». Il traduit ainsi sa devise épiscopale, empruntée au récit matthéen de la rencontre de Jésus avec le publicain, « miserando atque eligendo » par « en le miséricordant et en le choisissant.

Cette expérience d'avoir été gracié, qui est au cœur de la vie de Luther et de la Réforme, a une portée et une conséquence ecclésiale évidente et n'est pas seulement d'ordre individuel. Cette expérience qui a valeur de fondement, l'est pour toute l'Église, depuis son origine.

Ce n'est donc pas assez de dire (et de croire) que le nom de Dieu est « miséricorde ». Il ne s'agit pas simplement d'un beau thème d'homélie ou de retraite et cette réalité n'a pas seulement une incidence dans le choix du point de départ de la théologie systématique ou du discours catéchétique. S'il s'agit bien là d'un élément essentiel de la Bonne Nouvelle, il doit aller jusqu'à structurer la vie de l'Église.

En somme, si l'on veut sérieusement parler de nouvelle évangélisation et de réforme de l'Église, ne faut-il pas remettre au centre la miséricorde comme nom de Dieu et structurer la pratique chrétienne et la vie de l'Église, son ministère et son institutionnalité comme annonce de la miséricorde ? Si on le faisait, la nouvelle évangélisation serait autre chose qu'une pulsion de reconquête. Elle mettrait en avant et au centre ce nom de Dieu et la nouvelle évangélisation, qui est bien plus qu'un élan nouveau à proclamer l'Évangile de la miséricorde et plus qu'une pratique vertueuse, engagerait une réforme de/dans l'Église.

Faire de la miséricorde le critère de tout renouveau de l'Église et de sa réforme donne un fondement spirituel à tout effort de réforme (réorganisation, réaménagement) de l'Église, non seulement de la curie romaine, mais également des Églises locales, à commencer par les réaménagements paroissiaux ou les réingénieries diocésaines. Celles-ci, si elles veulent produire des fruits, ne doivent pas se laisser déterminer, comme si elles obéissaient à ce seul critère, par le manque de ressources (financières ou en personnel). Elles doivent permettre à l'Église, dans ses formes institutionnelles, ses modes relationnels et ses pratiques, de mettre en avant cette figure de Dieu miséricorde. Si on le fait, la vie de l'Église, ses pratiques et ses institutions parleront de Dieu et annonceront l'Évangile. Seront alors conjointes nouvelle évangélisation et réforme de l'Église et l'on sortira d'une logique qui nous fait concevoir la réforme de l'Église comme une opération qui ne vise qu'à la doter d'une organisation plus performante pour évangéliser. Cette approche fonctionnaliste, qui réduit l'Église à une organisation et l'évangélisation à une tâche, n'est pas à la hauteur des défis actuels. Tant qu'à vouloir faire une réforme de l'Église (paroisses et diocèses), aussi bien en faire une véritable. Celle-ci va toucher la figure de l'Église : que voulons-nous qu'annonce dans la culture actuelle cette figure de l'Église, ses pratiques et ses modes de vivre ? Cela signifie également que la réforme de l'Église et l'annonce de l'Évangile sera avant tout l'affaire du témoignage de tous les baptisés. On redécouvrira alors par l'expérience que l'Église est le peuple saint de Dieu.

Conclusion

Dans son ouvrage magistral de 1950, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Yves Congar s'est attaché surtout aux modalités d'une vraie réforme ecclésiale[242] : celle-ci doit être conduite dans la charité (l'amour de l'Église et de ses membres) et avec un sens pastoral authentique (ce qui doit toujours être visé, c'est le bien et le salut des « âmes ») ; elle doit être menée en prenant en compte le tout de l'Église et en veillant à demeurer dans la communion de l'ensemble de celle-ci (communion ecclésiale contemporaine ou synchronique « dans l'espace ») ; cet ajustement attentif, charitable et pastoral, à l'Église contemporaine et à ses membres, ce souci de la communion avec la totalité de l'Église demandent du temps, et donc de la patience ; enfin, une réforme ecclésiale véritable doit jaillir d'un ressourcement, d'un retour vivant et spirituel à la source, scripturaire notamment, de manière à renouveler et approfondir la communion avec l'Église des Apôtres, témoins du Ressuscité (communion ecclésiale diachronique « dans le temps »).

Ces modalités ou conditions d'une « vraie réforme *dans* l'Église » qui soit une vraie réforme *de* l'Église (sans schisme) sont toujours pleinement d'actualité et doivent toujours inspirer la conception et guider la réalisation d'une telle réforme.

Les contributions de ce volume, quant à elles, insistent plutôt sur la finalité inamissible (et donc sur l'indispensable principe mobilisateur) de toute réforme véritable de et dans l'Église[243] : le but est que, grâce à celle-ci, l'Église soit rendue plus apte à annoncer l'Évangile d'une manière authentique et crédible, non seulement en discours et par le témoignage existentiel de ses membres, mais par son être même, jusque dans ses dimensions pratiques, juridiques et institutionnelles. En d'autres termes, une réforme ecclésiale ne peut se réduire à une simple réorganisation (administrative) en vue d'une plus grande efficacité ; elle doit toujours être motivée et ordonnée, de part en part, à une annonce plus crédible de la Bonne nouvelle du salut.

---

[242] Voir le premier chapitre du présent ouvrage : « Vraie et fausse réforme ecclésiale : quels sont les critères ? La réflexion du P. Yves Congar, o.p. ».
[243] Voir les chapitres deux à cinq.

Ainsi l'Église est-elle appelée à mieux s'inscrire dans la diversité des cultures du monde et, en fonction de celles-ci, à particulariser davantage ses modes d'expression, que ce soit au plan de la proclamation de l'Évangile, au plan de la célébration liturgique ou au plan des pratiques ecclésiales. Chacune de ces dimensions doit être particularisée de manière à déployer en vérité la catholicité ou l'unité catholique de l'Église. C'est précisément au service d'une évangélisation mieux incarnée en chaque lieu que différents moyens peuvent alors être développés : un droit ecclésiastique particulier (à l'échelle d'un diocèse ou d'une conférence épiscopale), des regroupements régionaux d'Églises jouissant d'une légitime autonomie dans la communion avec le reste de l'Église, des assemblées spéciales (continentales) du synode romain des évêques[244]…

Dans le cas particulier de la curie romaine, la réforme de celle-ci ne peut pas non plus se faire en vase clos, comme une simple réorganisation des dicastères. Ici aussi, le but de la réforme ne peut être qu'une annonce plus crédible de l'Évangile et, à cette fin, dans la ligne de ce qui vient d'être dit à l'alinéa précédent, la réforme ne peut qu'être systémique, entraînant une décentralisation et un renforcement du rôle des conférences épiscopales (sur la base de la reconnaissance de regroupements régionaux d'Églises), celles-ci suscitant et développant une interrelation vivante et permanente entre pasteurs et fidèles (*sensus fidelium*). Une réforme de la curie, si elle se veut cohérente, profonde et durable, implique une réforme de l'Église dans son ensemble *propter Evangelium*[245].

Toujours pour la finalité ultime d'une évangélisation plus crédible, il est capital que les Églises chrétiennes s'interpellent mutuellement en vue des réformes qu'elles ont à entreprendre chacune pour leur part[246]. Elles ont chacune, en s'écoutant mutuellement (*receptive ecumenism*), à découvrir ce qu'elles ont à convertir et réformer en elles-mêmes. Ainsi l'Église catholique peut-elle recevoir et apprendre de l'Orthodoxie dans son entreprise de réforme (théologique et canonique) de la collégialité épiscopale : les évêques ne peuvent exister ni agir séparés de leur Église locale diocésaine, elle-même communion théologale et sacramentelle de fidèles. La *communio episcoporum* est l'expression de la *communio Ecclesiarum (localium)*, chaque Église locale étant elle-même une *communio fidelium*. L'interrelation et l'articulation entre ces trois « niveaux » de communion sont indispensables pour une vivante communion ecclésiale. De même, cette communion des évêques ne se vit pas seulement à l'échelon universel, elle se vit aussi à l'échelon continental ou régional, ainsi qu'à l'échelon plus local[247].

Si l'annonce de l'Évangile de Grâce (*charis*) est la fin de toute réforme ecclésiale, alors le fondement ou le principe de celle-ci est l'Évangile lui-même, la Bonne Nouvelle de la miséricorde (c'est certainement une des manières les plus appropriées de dire le cœur même de l'Évangile et de la Révélation

[244] Voir le chapitre deux : « Réformer l'Église catholique dans le contexte d'une Église monde ».
[245] Voir le chapitre trois : « La réforme de la curie romaine et la synodalité de l'Église ».
[246] Il n'est pas inutile ici de rappeler que le mouvement œcuménique moderne est né de la première conférence internationale des missions protestantes et anglicanes, réunie à Édimbourg en 1910. Il y est né de la prise de conscience de l'obstacle et de la contradiction que constituaient pour l'évangélisation les divisions, oppositions et rivalités entre missionnaires chrétiens de différentes confessions : comment croire à un Évangile de la réconciliation annoncé par des chrétiens divisés, voire hostiles les uns à l'égard des autres ? La quête de l'unité chrétienne a vu le jour par souci d'une annonce crédible de l'Évangile. Aujourd'hui encore, le Conseil œcuménique des Églises et ses activités ont pour finalité ultime « que le monde croie » (Jn 17, 21). L'annonce de l'Évangile du salut est donc au principe et à la fin de l'œcuménisme. C'est bien pourquoi les différentes Églises chrétiennes sont appelées à se corriger fraternellement et à se réformer mutuellement au nom même de l'Évangile du Christ.
[247] Voir le chapitre quatre : « Réformer la collégialité en catholicisme. À l'écoute de l'Orthodoxie ».

chrétienne) : Dieu est Amour (*agapè*, *charitas*)[248], Dieu est Miséricorde[249]. Seul ce cœur de l'Évangile vécu, pratiqué, incarné[250] peut renouveler la vie de l'Église en profondeur, car de l'intérieur, *ab intra*. Il faut dès lors que la miséricorde ne reste pas une simple attitude spirituelle et intérieure, mais se manifeste à travers tous les aspects visibles de l'Église jusque dans sa dimension institutionnelle : droit, procédures, pratiques, style… Il s'agit que l'Église, à travers son être visible et extérieur, à travers ses pratiques effectives, plus encore que dans ses discours, soit un signe et un témoin vivant de la miséricorde de Dieu (cf. LG 1)[251].

Ab Evangelio ad Evangelium : seule une réforme suscitée par l'Évangile du Christ dans l'Esprit Saint et réalisée *propter Evangelium* peut s'avérer féconde « pour la gloire de Dieu et le salut du monde ». Ou pour le dire autrement, par analogie avec le dernier canon[252], le plus important sans doute, du *Codex Iuris Canonici* de 1983, le salut des âmes doit toujours être dans l'Église la loi suprême (de toute réforme, ajouterait-on volontiers).

[248] Cf. 1 Jn 4, 8.16. Les citations du grec et du latin sont tirées de Erwin NESTLE et Kurt ALAND (éds), *Novum Testamentum Graece et Latine*, 22e éd., Londres, United Bible Societies, 1963/1969.
[249] Cf. Lc 10, 33 (*esplagchnisthè*, *misericordia motus est*).37 (*poïèsas to éléos*, *fecit misericordiam*) et 15, 20 (*esplagchnisthè*, *misericordia motus est*).
[250] Voir PAPE FRANÇOIS, Exhortation apostolique post-synodale *Evangelii Gaudium*, Namur, Éditions Fidélité, 2013, n° 233 : « Le critère de réalité d'une parole déjà incarnée et qui cherche toujours à s'incarner, est essentiel à l'évangélisation ».
[251] Voir le chapitre cinq : « La miséricorde : fondement, principe et critère de toute réforme dans/de l'Église ».
[252] « (…) prae oculis habita salute animarum, quae in Ecclesia suprema semper lex esse debet » (Can. 1752).