

Supplément au SOP n° 170, juillet-août 1992

**POUR UNE VERITABLE ECCLESIOLOGIE
DE COMMUNION**

Réflexions d'Olivier CLEMENT, professeur à l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge de Paris, à propos de la lettre du cardinal Joseph RATZINGER, préfet de la congrégation pour la doctrine de la foi, aux évêques de l'Eglise catholique « *Sur certains aspects de l'Eglise comprise comme communion* », datée du 28 mai 1992, rendue publique le 15 juin 1992.

Document 170.A

Les premières pages de ce texte sur l'Eglise comme mystère de communion sont remarquables : en Christ, l'amour trinitaire se communique aux hommes, il fait de l'Eglise le sacrement du salut. L'ecclésiologie de communion est une *ecclésiologie eucharistique* : c'est l'eucharistie qui, au sens le plus réaliste, intègre les fidèles au Corps du Christ. Par l'eucharistie, l'articulation se fait entre la « communion des saints » (le Peuple de Dieu) et la « communion aux choses saintes » (l'Eglise comme sacrement du Christ dans le Saint-Esprit). Le début du troisième chapitre (« Communion des Eglises, eucharistie et épiscopat ») montre très justement que l'eucharistie est inséparable de l'évêque et que l'ecclésiologie eucharistique implique la synodalité ou collégialité de l'épiscopat : c'est exactement dans ce sens que le métropolitain Jean (Zizioulas) a complété les positions du père Nicolas Afanassieff. De même, on ne peut qu'approuver la « Lettre » lorsqu'elle affirme que, dans l'Eglise, personne n'est étranger nulle part.

Je regrette simplement que rien ne soit dit du rôle de l'ecclésiologie orthodoxe contemporaine dans la redécouverte catholique de l'ecclésiologie de communion, rôle qui a convergé avec le renouveau patristique occidental : la « Lettre » se réfère souvent en effet aux Pères de l'Eglise. Ce rapprochement des deux ecclésiologies s'est inscrit dans les textes élaborés par la Commission internationale de dialogue entre catholiques et orthodoxes : peut-être eût-il fallu le rappeler.

A partir du deuxième chapitre et jusqu'à la fin, on a le sentiment que la « Lettre » n'ose pas aller jusqu'au bout de ses premières affirmations, c'est-à-dire jusqu'à une conception de la primauté universelle comme service de la communion. La pensée se déchire entre l'universalité concrète de l'ecclésiologie eucharistique et un universalisme abstrait qui culmine à la *plénitudo potestatis* de la papauté telle qu'elle s'est peu à peu définie, non sans hésitation et contestation (qu'on pense à la crise « conciliariste » du XV^e siècle et à la Réforme du siècle suivant), de la réforme grégorienne au dogme de 1870, c'est-à-dire de Vatican I. Le texte, lorsqu'il évoque les « églises particulières », désigne-t-il ainsi les communautés eucharistiques, chacune « dans » son évêque, ou les Eglises autocéphales (qui ne sont pas forcément nationales) telles qu'on les trouve dans l'Orthodoxie et que Rome semble redouter dans sa propre obédience où, depuis Vatican II, elles se sont ébauchées sous la forme des « conférences épiscopales » ? Une réponse nette à cette question permettrait de savoir si la « Lettre » vise surtout des tendances qui se font jour dans l'Eglise catholique ou concerne plutôt le dialogue avec l'Orthodoxie.

Quoi qu'il en soit, pour la « Lettre », la réalité de l'Eglise universelle est « ontologiquement et chronologiquement préalable » aux « Eglises particulières » qui ne seraient que des « portions » ou « parties » de ce tout. Le texte reprend ici certaines intuitions de la théologie anténicéenne selon lesquelles l'Eglise, en quelque sorte pré-éternelle, constituerait le fondement de la création. Conception chère à la pensée orthodoxe pour qui tout a été créé pour le Christ, dans le Logos (Col. 1,16), on peut même dire : dans le Christ, et que les « sophiologues » ont poussée à l'extrême en projetant dans cette vision originelle de Dieu la divino-humanité.

Mais c'est ici que la « Lettre » s'écarte étrangement de la Tradition (une Tradition qui fut longtemps celle des catholiques et que le deuxième concile du Vatican semblait avoir retrouvée)

en affirmant que cette réalité pré-éternelle de l'Église s'incarne en quelque sorte dans le ministère du pontife romain. On arrive ainsi à l'assertion que le corps des Églises implique une Église tête des autres, celle de Rome, et l'unité de l'épiscopat un évêque tête du corps ou collègue des évêques, le pape.

Or, dans la grande Tradition de l'Église, je le répète commune aux catholiques et aux orthodoxes (et à presque tous les chrétiens), la tête du corps ecclésial est bien évidemment le Christ dans le Saint-Esprit. Et le Saint-Esprit renvoie à la communion (« la communion du Saint-Esprit » est une expression paulinienne qui s'est inscrite dans les doxologies de presque toutes les liturgies chrétiennes), tandis que la « Lettre » semble revenir, sans oser le dire, à la conception (tardive) du pape « vicaire du Christ ». Essayer de faire coïncider les deux langages — celui de l'ecclésiologie de communion et celui du pape comme « principe, racine et origine » de l'Église universelle (pour citer une encyclique célèbre de 1864) — en disant que « le ministère de Pierre » est « en correspondance avec le caractère eucharistique de l'Église » me déconcerte : le pape préside à l'eucharistie en tant qu'évêque de Rome, il ne préside pas à une sorte d'eucharistie universelle qui serait en somme le principe et la racine de toutes les eucharisties célébrées localement (et qui toutes sont universelles et s'identifient dans l'unité du Christ). Ce fut là, à l'occasion de « congrès eucharistiques », l'hypothèse de quelques vaticanistes extrêmes, clairement rejetée par Vatican II. Quant à célébrer Jean-Paul II comme « une blanche hostie », ainsi qu'ont pu le faire ces dernières années certains de ses admirateurs démesurés, ce n'est, me semble-t-il, qu'une hyperbole littéraire.

Le texte reprend le dogme de Vatican I sur la juridiction directe et vraiment épiscopale du pape sur tous les fidèles et va, dans ce sens, plus loin même que ne l'avait été Pie IX dans les explications qu'il avait données, ou fait donner, de ce dogme, notamment aux évêques allemands. Selon la « Lettre », le ministère du successeur de Pierre constitue « *de l'intérieur* », « *l'essence* » de toute Église particulière, d'où le « pouvoir vraiment épiscopal » du pape « sur tous, aussi bien pasteurs que fidèles ». Faut-il rappeler que Grégoire le Grand, au VI^e siècle, refusa de se faire appeler *universalis papa* car, précisait-il, il n'était nullement le père, ou l'évêque, de chacune des Églises particulières, ce qui, disait-il, viderait de son contenu la charge de l'évêque du lieu puisque « une seule ville ne peut avoir deux évêques » ?

Si l'unité de l'Église ne peut se faire qu'« avec Pierre et sous Pierre », c'est-à-dire « avec le pape et sous le pape », je ne vois pas, celui-ci étant un homme seul (alors que Dieu en lui-même n'est pas seul !), comment on peut encore parler de communion. Certes chaque évêque, disait saint Irénée de Lyon, dispose d'un « charisme certain de vérité », mais c'est en union avec tous les autres et avec son peuple. De même évoque-t-il, avec les Pères des premiers siècles, l'*auctoritas* considérable de l'Église de Rome, mais il s'agit d'une autorité morale et non d'un pouvoir (*potestas*). Les conciles œcuméniques (sauf le cinquième) recevaient avec beaucoup d'attention et de respect les décisions romaines et en tenaient le plus grand compte mais à l'intérieur d'une libre discussion des problèmes qui se posaient.

Pour revenir au thème fondamental, celui de l'ecclésiologie de communion, il me semble qu'en effet l'Église universelle est antérieure aux Églises particulières en tant qu'Églises autocéphales au sens actuel du mot (il ne s'agit là que d'une organisation contingente et modifiable), mais que par contre l'Église universelle et les communautés eucharistiques existent *ensemble* : l'Église universelle, en effet, n'est pas la « somme » ou la « fédération » de ces communautés, mais celles-ci ne sont pas davantage des « parties » d'un tout existant

abstraitement en soi et comme incarné dans un homme, le souverain pontife. Chaque communauté eucharistique manifeste pleinement l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique non pas isolément dans je ne sais quelle suffisance, mais à la mesure de sa communion avec toutes les autres. Et cette communion est assurée par la « sollicitude » de centres d'accord, au pluriel (on a justement remarqué que la primauté, dans l'Eglise ancienne, était un mot toujours employé au pluriel) — les métropoles, les patriarcats (qui furent d'abord de vastes ensembles culturels) et aussi, bien entendu, la primauté universelle qui doit disposer de prérogatives réelles et non d'une vague « primauté d'honneur » (le concile de Sardique, par exemple, lui confirma le droit de refuser la déposition d'un évêque et d'envoyer des légats pour participer au jugement d'appel que devaient rendre les évêques voisins de la province où s'était produite la contestation).

La succession de Pierre apparaît alors, dans la Tradition de la chrétienté indivise, beaucoup plus complexe que ne le dit la « Lettre ». L'Eglise est fondée d'abord sur le Christ comme Vérité ; elle existe donc dans la mesure où des hommes reconnaissent celle-ci, c'est-à-dire confessent la foi de Pierre : dans ce sens, tous les fidèles sont appelés, en communion, à « devenir Pierre » : « Si nous aussi nous disons : Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant, alors nous aussi devenons Pierre [...] car quiconque s'assimile au Christ devient Pierre » (Origène). Cette assimilation se fait par l'eucharistie qui nous communique le Christ comme Vie. Témoins et acteurs de la transmutation eucharistique, gardiens privilégiés de la Vérité, les évêques en communion, *in solidum* disait saint Cyprien de Carthage, siègent sur la « chaire de Pierre » et le pape Léon le Grand soulignait que la *forma Petri* est présente dans chaque église locale. Le primat universel, enfin, avait des droits, clairement reconnus par l'Orient, d'initiative, de présidence, de proclamation de la Vérité, d'appel — ou plutôt de cassation —, de réception, d'ailleurs mutuelle, par rapport au concile, mais toujours en interdépendance avec l'ensemble de l'épiscopat et donc de tout le Peuple de Dieu, Peuple de rois, de prêtres et de prophètes. Ainsi la prophétie, la conciliarité, le service du « serviteur des serviteurs de Dieu » étaient en tension vive pour que le dernier mot revînt à l'Esprit Saint qui repose sur le Corps du Christ. Saint Maxime le Confesseur, prophète intraitable, lorsqu'il apprit que même le pape l'abandonnait, remplaça la référence au successeur de Pierre par la référence à la Vérité confessée par Pierre, Vérité qui, dit-il, fonde seule la catholicité de l'Eglise.

Accorder dans l'Eglise l'unité et la diversité, à l'image et dans l'aimantation de l'Uni-Trinité divine, est une tâche jamais pleinement accomplie. L'Eglise catholique, en effet, en durcissant à nouveau la monarchie romaine, tend à objectiver l'unité au détriment de la diversité. L'Eglise orthodoxe, bien qu'elle ait condamné au concile de Constantinople, en 1872, le nationalisme religieux, tend à objectiver, *de facto*, la diversité dans le système de l'autocéphalisme absolu. La « Lettre », dans son dernier chapitre, reproche aux Eglises orthodoxes de ne pas reconnaître le ministère pétrinien du pape et conclut que ce sont des Eglises « blessées ». Si elle avait été cohérente avec elle-même, elle aurait dit que ce sont des Eglises inexistantes, puisque ce ministère, avait-elle affirmé, constitue l'« essence » de l'ecclésialité (en quoi elle aurait rejoint la position de certains orthodoxes, pour qui la dérive et l'isolement de ce ministère altèrent radicalement l'ecclésialité du Catholicisme). Pourtant la « Lettre » affirme que les Eglises orthodoxes disposent d'une véritable apostolicité, d'un véritable baptême, d'une véritable eucharistie. Bienheureuse inconséquence, qui nous permet de dire que la blessure est réciproque et que la guérison exige une démarche non pas unilatérale mais simultanée de l'un vers l'autre. Il importe que les orthodoxes reprennent pleinement conscience de l'héritage du premier millénaire (longtemps préservé, en attente, par les meilleurs théologiens byzantins, comme le père Jean Meyendorff l'a montré), lorsque tous

reconnaissaient le ministère pétrinien de Rome, mais sous une forme que l'Orthodoxie et le Catholicisme modernes semblent ne plus comprendre : car l'une et l'autre s'enferment chacune dans sa propre approche ecclésiologique, alors que ces deux approches coexistaient au premier millénaire, le pape et le concile s'affrontant parfois verbalement, mais finissant par collaborer dans une communion et une interdépendance où l'Esprit l'emportait sur toute systématisation juridique. Mais il importe aussi que les catholiques, loin de replier Vatican II sur Vatican I, s'ouvrent sur la perspective d'un concile vraiment œcuménique : où l'Orient et l'Occident, ensemble, et sans oublier les protestants (présents à plusieurs sessions du concile de Trente, invités à titre d'observateurs comme les orthodoxes, à Vatican II), étudieraient, équilibreraient les décisions qu'ils ont prises séparément : seule solution pour les catholiques, autrement contraints à bien des acrobaties intellectuelles sur l'« évolution dogmatique », qui leur permette d'éviter certaines impasses de 1870. Impasses où l'on s'étonne de voir s'engager le cardinal Ratzinger, lui qui écrivait autrefois que Rome ne doit demander rien d'autre aux orthodoxes que la conception de la primauté qui était la leur, et celle de toute l'Eglise, avant le schisme.

Ces quelques lignes ne sont rien d'autre qu'un appel à une réflexion renouvelée qui nous permettrait d'aboutir ensemble à une authentique ecclésiologie de communion.