Hervé LEGRAND

Le père Hervé LEGRAND dominicain, est professeur honoraire à l'Institut catholique de Paris. Spécialisé en ecclésiologie et en œcuménisme, il est expert au Conseil des conférences épiscopales d'Europe et de plusieurs commissions de dialogue œcuménique au plan national et international (notamment avec la Fédération luthérienne mondiale).

Du gouvernement de l'Église depuis Vatican II

En une remarquable intuition, Jean XXIII avait lié réforme pastorale et visées œcuméniques dans sa convocation de Vatican II[1]. En annonçant en même temps un synode diocésain pour Rome et une réforme générale du droit canon, il signifiait que l'*aggiornamento* passait par un renouveau de la vie des diocèses et de la figure de l'évêque. Le concile aurait à préparer de sérieuses réformes en ce sens. Sur cette lancée, la majorité des évêques voulut donc rééquilibrer le régime ecclésial issu de l'interprétation maximaliste des dogmes de Vatican I et de sa traduction par le Code de 1917. Ils y voyaient un obstacle à une pastorale missionnaire, déjà en Occident, et aussi à l'unité chrétienne[2].

Leur soutien constant au *Secrétariat pour l'Unité* illustre ce lien mis entre réformes et œcuménisme. Ils nouèrent l'intuition de Jean XXIII notamment autour du traitement de la collégialité épiscopale, au point que le futur Cardinal Congar pouvait écrire qu'avec ce vote, « on avait acquis le sentiment que c'était fait : Vatican II avait équilibré Vatican I […] à une majorité qui n'est jamais descendue au dessous de 87 % ». Selon lui, le concile avait ainsi atteint son but : « Rendre à l'épiscopat plus d'importance et d'initiative dans le régime concret de l'Église,

1. *Osservatore romano* des 26-27 janvier 1959 : « Le concile n'a pas seulement pour but le bien du peuple chrétien […] il veut être aussi une invitation aux communautés séparées à rechercher l'Unité ».

2. Paul VI dira que le pape est « l'obstacle le plus grave sur le chemin de l'œcuménisme », *Allocution au Secrétariat pour l'Unité*, 1967.

← Synode pour l'Afrique, octobre 2009.

actuellement dominé par un certain exercice de la primauté papale, celui qui comporte le système de la Curie et la centralisation romaine », [système auquel] « achoppent toutes les autres Églises qui se représentent le pouvoir papal comme absolutiste et monarchique »[3].

En bon historien des institutions, il nuança pourtant cet optimisme général, dès l'année suivante : « Seuls l'avenir et la pratique diront ce que cette doctrine de la collégialité apportera tant aux possibilités du dialogue œcuménique qu'à l'équilibre des fonctions papale et épiscopale à l'intérieur de l'Église catholique. Ils diront également si une amorce d'une théologie des Églises locales contenue dans *Lumen Gentium* et reprise dans *Ad Gentes* aura trouvé un écho dans la vie de l'Église, et avec quel impact œcuménique »[4].

Cinquante plus tard, qu'en est-il réellement ? Qu'est devenue la collégialité, expression de la volonté des évêques d'être parties prenantes des orientations générales de l'Église ? Où en est le statut des conférences épiscopales destinées à permettre un partenariat entre les Églises diocésaines, dans leurs régions et dans toute l'Église ? Enfin, la réforme du droit, et celle de la Curie, ont-elles correspondu aux attentes de Vatican II ? Le régime papal en est-il devenu plus acceptable aux autres Églises ? Pour répondre à ces questions, on se référera aux textes du Saint-Siège, en dégageant une première réception, due à Paul VI, puis une seconde, due à Jean-Paul II.

I. La première réception de Vatican II : une revalorisation des Églises locales

Sensible aux requêtes des évêques, Paul VI revalorisa leur statut durant le concile même, leur « concédant » une série de « facultés », témoins de leur étonnante sujétion à la Curie romaine[5]. Puis répondant à leur souhait de participer aux orientations globales de l'Église, il a institué auprès de lui un synode d'évêques[6] « soumis directement et immédiatement à Notre autorité », qui ne sera maître ni de sa composition ni de son ordre du jour (n. III), doté d'une « autorité temporaire et occasionnelle » (n. I). Après le concile, Paul VI honorera les requêtes du concile dans le même esprit.

3. Citations entre guillemets dans Yves CONGAR, *Le concile au jour le jour. Troisième session*, Cerf, 1964, p.44 et 37 et *ibidem*, 1963, p. 18.

4. *Idem*, *Le concile au jour le jour. Quatrième session, ibid.* 1966, p. 134.

5. *Motu proprio Pastorale munus.*

6. *Apostolica sollicitudo* (1965).

Une revalorisation de l'épiscopat

Ecclesiae Sanctae (1966) revalorise la vie diocésaine en instaurant le conseil presbytéral (n.15) et pastoral (n.15) ainsi qu'une limite d'âge pour l'évêque (n.11) qui continue à détenir à lui seul tous les pouvoirs ; ce point, comme le silence sur le synode diocésain, montre que la revalorisation théologique du peuple de Dieu en *Lumen gentium* ne produit guère d'effets. Le n. 41 précise le statut, modeste, des conférences épiscopales.

De episcoporum muneribus (1966) rompt avec la concession de leurs pouvoirs aux évêques par le pape. Au plan des principes, cette réforme, majeure au plan pastoral et œcuménique, leur assure tous les pouvoirs afférant à leur charge, le pape s'en réservant quelques-uns, en vue du bien commun de l'Église. Mais l'adoption de cette norme produira peu d'effets pratiques.

Les évêques en corps ne seront pas associés à la détermination des orientations de l'Église ; les conférences épiscopales, désormais obligatoires, se limiteront à coordonner le travail pastoral dans leur région. Elles élisent pourtant des délégués pour le synode (consultatif) auprès du pape. Par ailleurs des regroupements de conférences épiscopales se formeront par continents, à l'image du CELAM (Conseil épiscopal latino-américain), mais ils restent sans pouvoir.

En 1967, Paul VI réforme la Curie : sept évêques diocésains, sans résider à Rome, feront désormais partie de l'assemblée plénière de chaque dicastère. De nouveaux secrétariats sont instaurés, notamment pour l'Unité des chrétiens, le dialogue interreligieux, la Justice et la Paix, facilitant les contacts de la Curie avec les Églises locales, sans rien changer à son statut ecclésiologique.

Un réaménagement du cadre hérité de Vatican I.

Les réformes de Paul VI ont ainsi généralisé des structures de *consultation* au sein des paroisses, des diocèses et de l'Église entière, tout en maintenant le « pouvoir absolu »[7] de la « monarchie pontificale » (conçue comme inséparable des dogmes de Vatican I), mais aussi celui de l'évêque en son diocèse et du curé dans sa paroisse. Le sociologue y relèvera la poursuite d'une modernisation, de type légal et bureaucratique, déjà engagée avec Vatican I, caractérisée par des processus de rationalisation, de centralisation et d'uniformisation[8]. Mais à la fin du XX^{e} s., dans les sociétés oc-

7. L'expression a ici son sens technique de « régime politique où le détenteur de la puissance attachée à sa personne, concentrant entre ses mains tous les pouvoirs, gouverne sans aucun contrôle », définition de H. MOREL, *Dictionnaire de philosophie politique (*sous la direction de Ph. Raynaud et S. Rials), PUF, 1996, p.1.

8. La victoire de l'ultramontanisme à Vatican I et la codification du droit en 1917, l'uniformisation de la liturgie (suppression des rites gallicans), de la théologie (succès du « Denzinger », répression antimoderniste), de la morale (généralisation des manuels de confesseurs), du clergé (généralisation des petits et grands séminaires, port continu d'un uniforme), etc., représentent une adaptation étonnante à la société séculière d'alors.

cidentales urbanisées, instruites, complexes, en changement rapide, en principe égalitaires, l'éthos de ce type de réforme se révèle inopérant quand ces sociétés privilégient l'innovation, la participation, l'initiative, le partenariat et la délibération commune, les réformes négociées plutôt qu'octroyées ; surtout quand la tradition devient stérile, si on se contente de la répéter.

Vatican II a revalorisé la structure trinitaire de l'Église comme peuple de Dieu le Père, Corps du Christ et Temple du Saint-Esprit. Si l'Église est peuple de Dieu, – un développement précédant dans *Lumen gentium* celui de la hiérarchie –, elle a évidemment vocation à dire « nous », bien au delà de la prière ; si elle est le corps du Christ aux membres divers, si elle est le temple du Saint-Esprit dont l'ensemble des dons ne se trouve que dans l'ensemble de l'Église, il eût été légitime d'instaurer les Églises locales et régionales en sujets de droit et d'initiative au sein de l'Église entière, dans une réelle collégialité, d'articuler en une synodalité plus effective les responsabilités de tous, de quelques-uns, et d'un seul. En fait les réformes canoniques, lieu d'effectivité de l'ecclésiologie comme Jean XXIII l'avait bien vu, ne seront pas théologiquement ressourcées : on en restera aux modèles légaux, hérités de Vatican I, qui deviendront encore plus prépondérants avec le pontificat de Jean-Paul II.

Les réformes canoniques en resteront aux modèles légaux hérités de Vatican I.

II. La seconde réception de Vatican II : les prérogatives de l'Église universelle

Dans le dessein de Jean XXIII, le Code devait être rénové pour traduire *l'aggiornamento* du concile. En fait, le Code promulgué en 1983 par Jean-Paul II s'éloigne des perspectives pastorales et œcuméniques souhaitées par les Pères sous le nom de collégialité[9].

9. Bien qu'absent de Vatican II, on utilise ce terme pour résumer le dessein de la majorité.

La systématique du Code de 1983 ignore la revalorisation des Églises locales et rend difficile la compréhension de l'Église comme communion d'Églises.

Dans son livre II, matériellement fidèle à LG qui commence par le Peuple de Dieu, le Code envisage, en I^{ère} partie, le statut des fidèles, clercs et laïcs, et, en II^{ème} partie (section I), le pouvoir suprême dans l'Église et le collège des évêques. C'est donc

après avoir traité des évêques, qu'il envisage leurs diocèses, systématiquement appelés Églises particulières (II[ème] partie, section II). Étrangement, le Code établit ainsi ce que sont des laïcs et des clercs, un pape et le collège des évêques, le synode des évêques, le collège des cardinaux, la curie romaine ainsi que les nonces, avant même d'avoir établi ce qu'est une Église locale ! Un tel choix systématique ne permet plus de penser que l'Église est une communion d'Églises et entraîne aussi une dissociation entre la communion des évêques et la communion des Églises[10], générant logiquement, d'un même mouvement, impasses pastorales et œcuméniques, tout en renouant avec l'avant Vatican II.

10. Cette systématique « implique la priorité du concept d'Église particulière sur celui d'Église diocésaine, de l'épiscopat de succession apostolique sur l'épiscopat diocésain et enfin de l'Église universelle sur l'Église particulière », cf. W.F. ROTHE, « Kanonistische Anmerkungen zum Verhältnis von Universalkirche und Partikularkirche », *Forum Katholische Theologie* 18, 2002, 224-232.

A la différence de Vatican II, qui voit dans le diocèse une portion de l'Église, le Code tend à en faire une partie de l'Église universelle.

Le choix du néologisme « Église particulière », pour désigner techniquement et systématiquement les diocèses, est d'une portée considérable, car Vatican II voit en eux une *portion* de l'Église, refusant qu'ils en soient des parties, qui n'auraient pas en elles l'essence même de l'Église. Le choix d'un terme de la racine *pars* pour les désigner risque donc d'induire une compréhension théologiquement insatisfaisante de l'articulation entre les diocèses et l'Église entière. Dans le lexique des langues latines, en allemand et en anglais, *particulier* est l'antonyme d'*universel*. Même involontaire, une telle option est grosse d'une subordination, pure et simple, des Églises particulières à l'Église universelle. Les reconnaître comme portions les auraient situées comme partenaires de plein droit dans l'Église, souhait évident de Vatican II, et requête œcuménique élémentaire.

Le Code révisé souligne l'autorité du Saint-Siège sur les évêques et sur chaque évêque.

Selon la doctrine de LG 27, les évêques sont « vicaires et légats du Christ » et « ne doivent pas être considérés comme les vicaires des pontifes romains ». Le Code se tait sur leur titre et le réserve au pape « Chef du collège des évêques, Vicaire du Christ et pasteur de l'Église entière » (can. 331). Ainsi même pour les évêques, « contre une sentence ou un décret du Pontife romain, il n'y a ni appel ni recours » (can. 333, § 3) ; de même « il appartient au Pontife romain, selon les besoins de l'Église, de choisir et de promouvoir les formes selon lesquelles le collège des évêques exercera collégialement sa charge à l'égard de l'Église tout

entière » (can. 337, § 3). Les termes de leur *Serment de fidélité* depuis 1987 [11] et ceux du nouveau droit, leur donnent vis-à-vis du pape un statut qui équivaut, selon les canonistes, à celui d'un vicaire général vis-à-vis de son évêque[12]. Est-on fidèle ainsi à la lettre de Vatican II ?

Notons aussi que le Code des canons des Églises orientales (1990), qui forge pourtant le concept d'Église *sui iuris*, renforce l'uniformisation administrative de ces Églises. Rédigé en latin, il amalgame des traditions canoniques aussi hétérogènes que celles de Byzance et d'Éthiopie ou d'Arménie et de l'Inde syriaque. Enfin le pape l'a promulgué seul, sans s'associer les chefs de ces Églises, et certaines de ses dispositions élargissent encore son pouvoir primatial [13].

La réforme de la Curie confirme ses prérogatives d'instrument de la primauté.

Soumise à rude épreuve pendant le concile, la Curie se voit confirmée, dans le Code, comme l'instrument du pape dans le « gouvernement quotidien » de l'Église (cf. can. 349). Le nombre des évêques y a quadruplé (passant de 20, cardinaux compris, au temps de Pie XII à plus de 80 actuellement : une sorte de synode permanent). Ses collaborateurs sont aussi nombreux que les évêques diocésains [14]. De plus, les différents dicastères font souvent eux-mêmes de la théologie ou de l'histoire[15], alors que l'enseignement papal n'a jamais été aussi nourri[16]. Le souhait des Pères conciliaires de voir le principe de subsidiarité progresser n'a guère été exaucé[17].

De 1992 à 2000, la Curie romaine retrouve toute sa centralité.

Les médias ont donné de Jean-Paul II l'image d'un pape voyageur se désintéressant du gouvernement de l'Église. Il n'en fut rien !

- Limitation de la parole des synodes diocésains (1997)

L'*Instruction sur les synodes diocésains*, commune aux Congrégations pour les évêques et pour l'Évangélisation des peuples, leur interdit de formuler « un vœu à transmettre au Saint-Siège », s'il diverge « des thèses ou des positions [tenues par] la doctrine perpétuelle de l'Église ou le Magistère pontifical ou concernant des matières disciplinaires réservées à l'autorité ecclésiastique supérieure ou à une autre ». Même dans le domaine disciplinaire, où beaucoup de matières sont libres, les Églises

11. On y lit : « Je jure de demeurer toujours fidèle à l'Église catholique et à […] son pasteur suprême, au vicaire de Jésus-Christ et au successeur de Pierre dans le primat ainsi qu'à la tête du collège des évêques. […] J'obéirai au libre exercice du pouvoir primatial du pape sur toute l'Église, je m'efforcerai de promouvoir et de défendre ses droits et son autorité. Je reconnaîtrai et je respecterai les prérogatives et l'exercice du ministère des envoyés du pape, qui le représentent. […] Je rendrai compte de mon mandat pastoral au Siège apostolique à des dates fixées d'avance ou à des occasions déterminées et c'est très volontiers que j'accepterai ses mandats ou ses conseils et que je les mettrai en œuvre avec zèle ».

12. Conclusion de la thèse d'habilitation de G. BIER, *Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983,* Würzburg, 2001, p. 376. Selon le can.480 : « Le vicaire général et le vicaire épiscopal doivent rendre compte à l'évêque diocésain tant des principales affaires à traiter que de celles déjà traitées, et ils n'agiront jamais contre la volonté ou le sentiment de l'évêque diocésain ».

13. Selon le can. 1008, § 1: « Le Pontife Romain est l'administrateur et le dispensateur suprême de tous les biens temporels de l'Église », ce que précise le § 2 : « Quant au droit de propriété des biens temporels de l'Église, c'est sous l'autorité suprême du Pontife romain, qu'il appartient à la personne juridique qui les a légitimement acquis ». La fixation d'une valeur plafond pour l'aliénation d'un bien aurait évité l'étonnement des moines orthodoxes.

14. Chiffres provenant de l'*Annuario Pontificio* de 1954 et de 2009.

locales ne doivent pas formuler de simples vœux mais cultiver la conformité à « l'Église universelle »[18].

- Minoration du modeste statut des conférences épiscopales (*Apostolos suos* et *Ad tuendam fidem* 1998)

Pour *Apostolos suos*, l'existence des conférences épiscopales est suspendue à l'acte du Saint-Siège qui les institue et détermine leurs pouvoirs (n.13). Selon le n. 20, pour que l'exercice conjoint de leur ministère pastoral en conférence « soit légitime et s'impose aux différents évêques, il faut l'intervention de l'autorité suprême de l'Église qui, par la loi universelle ou par des mandats particuliers, confie des questions déterminées à la délibération de la Conférence épiscopale ». On leur y retire le magistère authentique qu'elles exerçaient selon le can. 753 du Code latin, sauf à devoir être unanimes. « Pour que les déclarations doctrinales de la conférence des évêques puissent constituer un magistère authentique et être publiées, il est nécessaire qu'elles soient approuvées à l'unanimité des membres évêques ou bien que, approuvées en séance plénière, au moins par les deux tiers des prélats ayant voix délibérative, elles obtiennent la reconnaissance (*recognitio*) du Saint-Siège » (n. IV, art. 1). C'est l'unique exigence d'unanimité dans le droit en vigueur.

Des évêques « réunis dans la conférence épiscopale », on attend qu'ils « veillent surtout à suivre le magistère de l'Église universelle et à le faire connaître opportunément au peuple qui leur est confié » (n. 21). Bref, d'être des relais de l'enseignement du Saint-Siège[19], qui se réserve le strict contrôle de l'interprétation de la foi chrétienne dans les cultures du monde entier.

- La possibilité de comprendre l'Église catholique comme une communion d'Églises est découragée (*Communionis notio* 1992)

Fidèle à la théologie patristique, *Lumen gentium* 23 énonçait que « l'Église catholique, une et unique, existe dans et à partir des Églises particulières », ce qui permet de la considérer comme une communion d'Églises, proposition de grand intérêt pastoral et œcuménique. La Curie récuse cette interprétation, en pratique comme en théorie. On en trouve la première expression développée dans *Communionis notio* : « L'Église universelle est une réalité ontologiquement et chronologiquement préalable à toute Église particulière singulière ». Une telle proposition est

15. Ainsi *l'Instruction* sur la collaboration des fidèles laïcs au ministère des prêtres (1997), œuvre de huit dicastères, affirme « la doctrine théologiquement certaine et la pratique séculaire de l'Église selon lesquelles l'unique ministre valide [de l'onction des malades] est le prêtre » (art.9, § 2). Selon A. CHAVASSE, *Étude sur l'onction des infirmes dans l'Église latine du III*ème *siècle à la réforme carolingienne* (Lyon, 1942), elle était souvent donnée par un membre de la famille, avec une huile bénite par l'évêque.

16. Ses *Insegnamenti* atteignent chaque année entre 4000 (1982) et 5000 pages (1988), soit une quinzaine de pages par jour ouvrable.

17. Un exemple : le statut des petites filles servant la messe a fait l'objet de trois interventions curiales.

18. *Instructio de Synodis diocesanis agendis*, n. IV, 4, AAS 89, 1997, 706-727.

19. Puisque la *recognitio* veillera à ce que « la réponse doctrinale » des évêques « ne porte pas préjudice à des interventions du magistère universel, mais plutôt qu'elle les prépare » (n. 22, in fine).

certainement vraie au sens où aucune Église ne peut se dire catholique hors de la communion de l'Église entière, du réseau de *traditio-receptio* qui constitue la *Catholica* à travers l'espace et le temps.

Mais la suite du texte convainc moins : « Ontologiquement […] l'Église, une et unique, selon les Pères, précède la création, et donne naissance aux Églises particulières comme à ses propres filles ; elle s'exprime en elles, elle est mère et non produit des Églises particulières […]. En naissant dans l'Église et de l'Église universelle, c'est d'elle et en elle que les Églises locales ont leur ecclésialité. Par conséquent, la formule du concile Vatican II : 'L'Église dans et à partir des Églises' (*ecclesia in et ex ecclesiis*, LG 23) est inséparable de cette autre formule : les Églises dans et à partir de l'Église (*ecclesiae in et ex ecclesia*) » (CN 9).

Repris dans *Apostolos suos*, ce raisonnement présente des difficultés. Il oblige à imaginer que l'Église universelle pourrait exister *préalablement* aux processus concrets, confessants et sacramentels, qui l'instituent, et *indépendamment* de ces mêmes processus, donc sans les croyants et les sacrements de la foi. Une telle Église serait un « être de raison »[20], que même la préexistence de l'Église dans le dessein de Dieu n'oblige pas à postuler : elle est compatible avec la simultanéité de l'Église et des Églises. La même abstraction fait ajouter que « le collège épiscopal est une réalité antérieure à la charge d'être tête d'une Église particulière » (*ibidem*), et donner en preuve les nombreux évêques sans diocèse[21].

Certes la maternité de l'Église à l'égard de la foi des fidèles est traditionnelle[22], comme la maternité d'une Église fondatrice vis-à-vis d'une Église-fille, mais celle de l'Église universelle à l'égard de toutes les Églises locales est inconnue[23]. Cette dernière, couplée avec l'identification exclusive de l'Église catholique avec l'Église universelle, abandonne, comme dans la *Note sur l'expression « Églises sœurs »*[24], la tradition ecclésiologique que nous avons en commun avec l'Église orthodoxe[25] ; on affirme que le successeur de Pierre « appartient déjà à l'essence de toute Église particulière 'de l'intérieur' » (CN n. 13), ce qui en fait une sorte d'évêque universel, idée ignorée de Vatican I.

20. Selon le Cardinal de Lubac, « une Église universelle, antérieure, ou supposée existante en dehors de toutes les Églises particulières, n'est qu'un être de raison », in *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, Aubier, 1971, p.54. Il s'est vu approuvé par les cardinaux Congar et Kasper.

21. Ainsi, note 54 : « Comme il est évident pour tous, il y a de nombreux évêques qui, tout en exerçant des tâches proprement épiscopales, ne sont pas à la tête d'une Église particulière ». Ils forment 43% de l'épiscopat, beaucoup ordonnés sans siège, malgré le can. 6 de Chalcédoine.

22. Cf. K. DELAHAYE, *Ecclesia mater chez les Pères des trois premiers siècles*, Cerf, 1964.

23. Le titre de « *mater et magistra* » de tous les fidèles signifie autre chose (cf. Latran IV, cc.2, 4, 5, 236, et Lyon II c.1). Seul Clément VI d'Avignon (1342-1352) prétendit que « L'Église romaine [et non universelle] institua toutes les Églises patriarcales, métropolitaines, cathédrales et toutes les dignités de tout ordre existant en leur sein. À son pasteur et maître, le pontife romain, revient la pleine disposition de toutes les Églises, dignités, offices et bénéfices ecclésiastiques », Rinaldi, *Annales* (ed. Theiner, t.25, p. 350).

24. N. 10 : « *l'Église universelle, une, sainte, catholique et apostolique, n'est pas la sœur mais la mère de toutes les Églises particulières* ».

25. A Anselme de Havelberg qui lui parle de « Rome, la très sainte mère de tous », Nicétas de Nicomédie répond (1136) : « Nous ne refusons pas à l'Église romaine le primat parmi ses sœurs », PL 118, 1217 et 1219 ; le patriarche Jean X Camateros répond aussi à Innocent III : « Où

trouves-tu que le Christ ait dit dans les saints Évangiles que l'Église des Romains est une mère universelle ? […] L'Église des Romains a le premier rang parmi des sœurs, égales en dignité, nées du même Père », PL 214, 757.

26. Sur les trente ecclésiologues qui ont commenté ce texte, un seul est convaincu ; liste établie surtout d'après A. CATTANEO, « La priorità della Chiesa universale sulla Chiesa particolare », *Antonianum* 77, 2002, 503-539.

27. « Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes », W. Schreer/ G. Steins (Hrsg.), *Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten-Herausforderungen-Wandlungen*, München, 1999, p. 44.

La réflexion théologique s'est montrée réticente envers ces développements plus disciplinaires que doctrinaux[26], et se reconnaît bien dans les expressions du C[al] W. Kasper : « Cette formulation devient tout à fait problématique si l'unique Église universelle est subrepticement [*unter den Hand*] identifiée à l'Église de Rome - de facto au pape et à la Curie. S'il en est ainsi, alors la Lettre de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi ne peut être comprise comme une aide pour la clarification de l'ecclésiologie de communion, mais on doit la comprendre comme son abandon [*Verabschiedung*] et comme une tentative de restauration théologique de la centralisation romaine »[27].

Le travail théologique à poursuivre

L'enquête qui précède s'est bornée au seul bilan institutionnel de Vatican II et ne saurait dissimuler *l'ampleur* des autres réformes : la liturgie et la parole de Dieu sont désormais accessibles à tous ; l'œcuménisme est devenu « irréversible » (*Ut unum sint*, n.3) ; le dialogue interreligieux est légitimé, surtout grâce à Jean-Paul II ; un régime de consultation a été généralisé ; les mentalités ont beaucoup changé, tout comme l'image publique de l'Église.

Pourtant Vatican II entendait aussi corriger l'interprétation maximaliste de Vatican I : sa réception institutionnelle n'a pas pu, ou su, y remédier. En effet, quand la collégialité est interprétée de façon plus « affective qu'effective », la tête pouvant tout faire sans le collège, ce dernier ne pouvant rien faire sans sa tête ; quand toutes les instances, dont on a doté les curés, l'évêque et le pape, demeurent consultatives ; quand la communion des Églises se trouve absorbée dans la communion de l'Église, on constate le chemin qui reste à faire pour sortir de nombre d'impasses pastorales et œcuméniques persistantes.

Quand la communion des Églises se trouve absorbée dans la communion de l'Église, on constate le chemin qui reste à faire...

Comment se présente dès lors la tâche des théologiens ? Elle ne peut être d'instruire le procès de quiconque car les théologiens eux-mêmes ont leur part de responsabilité dans une situation actuelle, objectivement difficile, qui ne pourra s'améliorer par l'évocation simpliste d'une décentralisation se substituant à la centralisation.

La carence ancienne d'une réflexion sur le statut théologique et épistémologique du droit canonique, stérilisée par la profonde sécularisation opérée par le Code de 1917, s'est payée lourdement[28] alors que quarante ans de travail en exégèse, en liturgie, en œcuménisme notamment, ont fécondé Vatican II et sa réception. Ce travail reste un point de passage obligé : sans ré-enraciner le droit dans les processus confessants et instituants d'ordre liturgique, pneumatologique et communautaire, on en restera à une conception désastreuse de l'institution qui ne voit en elle que son moment *institué*, actuellement de type « légal-bureaucratique » (Max Weber), et néglige son moment *instituant* (et correcteur) qu'est l'Évangile et la grâce.

28. Cela est même vrai de la réforme liturgique faite par décret: interdire la messe de saint Pie V, au lieu de se confier au droit coutumier, en est une triste confirmation.

Seul un tel droit est homogène à une ecclésiologie de communion au sein des Églises locales comme entre les Églises[29]. Il aura valeur œcuménique, car l'Église, conçue comme unitaire, s'est révélée historiquement contraire à l'Église une, comme le notait le futur Benoît XVI : « L'image d'un État centralisé, que l'Église catholique offrit d'elle-même jusqu'au concile, ne découle pas de la charge de Pierre […] le droit ecclésial unitaire, la liturgie unitaire, l'attribution unitaire des sièges épiscopaux à partir du centre romain - tout cela ce sont des choses qui ne font pas nécessairement partie de la primauté en tant que telle » ou encore « Dans l'unique Église de Dieu, il doit [*muss*] y avoir place pour la pluralité des Églises, car seule la foi est indivisible, et la fonction unificatrice de la primauté lui est subordonnée. Tout le reste peut et doit [*kann und darf*] être différent, ce qui suppose l'existence de centres autonomes de direction [*selbständige Leitungsfunktionem*] comme il en existait, par exemple, dans les patriarcats de l'Église ancienne »[30].

29. Cf. Hervé LEGRAND, « Les évêques, les Églises locales et l'Église entière », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 85, 2001, 461-509 et « La théologie des Églises sœurs. Réflexions ecclésiologiques autour de la Déclaration de Balamand », *ibidem,* 88, 2004,461-496.

30. Joseph RATZINGER, *Le Nouveau peuple de Dieu,* Cerf, 1971, pp. 68-69.

Peut-être cette perspective était-elle plus ouverte juste après Vatican II quand les grandes Églises euro-atlantiques, aujourd'hui affaiblies et minoritaires, disposaient d'importantes ressources théologiques et financières pouvant soutenir un tel modèle ? Aujourd'hui le modèle « légal-bureaucratique » ne leur réussit plus, alors qu'on l'estime utile pour la majorité des églises catholiques désormais situées dans le Sud, car leurs structures sont faibles et leurs problèmes immenses. Le plus grave danger ne serait-il pas d'opposer la loi et la grâce, alors qu'il faudrait, dans l'un et l'autre cas, vivre du « droit de la grâce »[31]?

31. C'est le titre du grand livre du canoniste luthérien H. DOMBOIS, *Das Recht der Gnade*, Witten-Bielefeld, 1973-1983.

Hervé LEGRAND