

VATICAN II ET L'APRES-CONCILE: ESPOIRS ET CRAINTES

J.M.R. TILLARD, O.P.

Ce Colloque de Bologne avait pour thème: "l'écclésiologie de Vatican II; dynamismes et prospectives". Un thème ambitieux. Il impliquait à la fois une relecture de Lumen Gentium et l'analyse de son impact sur l'Eglise d'aujourd'hui. Or nul n'ignore que cette dernière est travaillée par des forces ou des influences qui ne trouvent pas toutes leur origine dans l'impulsion donnée par le Concile.

Bien plus, l'Eglise post-conciliaire est marquée, vis-à-vis de Vatican II, par trois tendances maîtresses. On peut, en les classant par ordre d'importance, les décrire ainsi: la volonté d'appliquer strictement le Concile et d'en suivre l'esprit, le désir d'aller au delà des décisions conciliaires en s'ouvrant déjà à l'avenir dans un monde en pleine évolution, la nostalgie du passé et l'effort pour bloquer les dynamismes mis en branle au Concile dans la crainte qu'ils compromettent l'identité catholique-romaine. Ceci cause une polarisation parfois profonde. La première tendance elle-même - celle de la fidélité stricte - s'appuie souvent sur une lecture myope des textes, faisant l'économie d'une recherche de leur intention, ce qui en gauchit gravement l'application.

Il n'est donc guère aisé de déceler où en est l'écclésiologie de Vatican II. Ceci explique sans doute pourquoi plusieurs des interventions - communications, questions, explicitations - faites durant le colloque ont surtout porté sur une critique des "dynamismes" mis en place. Le présent ne semble guère encore entièrement satisfaisant sur ce point. On a, par exemple, souvent déploré la confusion, renaissante, entre le rôle de Rome comme ciment de la communion et la centralisation vaticane, en regrettant qu'on ne voie pas qu'écclésiologiquement la centralisation nuit à la koinônia puisqu'elle enlève aux églises locales leur vitalité propre et par là leur vocation dans la catholicité. Le code de Droit Canon en préparation fait naître sur ce point des inquiétudes fondées. Et l'action du Siège romain est-elle - s'est-on demandé - entièrement cohérente avec sinon la lettre du moins l'esprit de Vatican II ? La même question a été posée, sans agressivité, face à des interventions ou à des documents publiés sous le nom de l'évêque de Rome.

On a cherché des explications à cette situation. Des représentants de divers "lieux" de l'Eglise - dont des théologiens ayant immédiatement collaboré aux textes conciliaires - se sont demandé si Vatican II n'avait pas péché par manque de précision sur des notions fondamentales. La constitution Lumen Gentium est-elle assez claire sur les rapports entre l'évêque de Rome et le collège des évêques, l'autorité et le statut des conférences épiscopales, la fonction du laïc ? Le Concile n'a-t-il pas trop négligé le difficile problème de l'articulation de la collégialité des évêques à la synodalité des églises ? Quinze ans après le Concile, on perçoit ainsi que la tâche n'est pas seulement d'appliquer et de prolonger Vatican II. Elle est aussi d'approfondir et de mener à leur pleine cohérence les intuitions fondamentales de celui-ci. On nous a dit que les ambiguïtés et les lacunes des textes conciliaires eux-mêmes pouvaient expliquer le retour - en toute bonne conscience - à des styles de comportement qui contredisent l'esprit du Concile.

Alors, où en sommes-nous ?

La question se pose à deux niveaux, intimement connexes. D'abord, celui de l'approfondissement doctrinal. On s'est rappelé qu'après Trente le manque de réflexion dogmatique sur les indications des documents avait permis à Bellarmin de construire quasi ex novo une écclésiologie étonnante à l'esprit du Concile: la même aventure pourrait nous guetter. L'autre niveau est le niveau "opératif" : comment faire pour que le Concile passe concrètement dans la vie ecclésiastique ?

I

Du colloque un premier point se dégage avec netteté. L'Eglise ne saurait de comprendre comme une entité close sur elle-même. Par vocation et par nature insérée dans l'histoire humaine et par là dans le monde, elle est intrinsèquement liée à l'avènement du Règne de Dieu dans ce monde (1). L'Eglise post-conciliaire vit cette dialectique Eglise-monde de façon prophétique en deux lieux majeurs.

Alors qu'en Occident l'effritement des cadres sociaux traditionnels débouche sur une crise grave de l'appartenance, tendant à rompre la tension Eglise-monde au profit de ce dernier, en Amérique latine la rencontre de l'Eglise et des pauvres pris dans leur réalité collective apporte à la mission, telle que perçue par Vatican II, un nouveau souffle évangélique.

Ici, le monde n'est pas celui que décrivait Gaudium et Spes. C'est "le monde des pauvres", à la fois exploité et chrétien. Le rapport Eglise-monde se vit alors comme une communion de l'intérieur entre Eglise et pauvres. Il s'agit de faire naître "du peuple des non-invités au Banquet" cette Eglise elle-même. Les communautés de base apparaissent ainsi comme des cellules de renouvellement du tissu ecclésial à partir des milieux populaires. Et elles sont hantées par la volonté d'annoncer l'Evangile, en allant s'il le faut jusqu'au martyre. La grâce du Règne, avec sa dimension eschatologique, s'articule ainsi sur l'exigence des temps. Ceci, certes, exige un jugement spirituel : le rapport essentiel doit être entre Eglise et pauvres non entre foi et politique, dans la ligne de l'Evangile et non des idéologies. Mais il faut reconnaître dans cette émergence de l'Eglise par les pauvres un pôle capital du dynamisme conciliaire. La constitution Lumen Gentium ne redit-elle pas la certitude que dans l'église locale c'est l'Eglise universelle qui se réalise ? Ici cela se fait dans la chair même des Béatitudes.

Au coeur de sa martyria, l'Eglise des pauvres a ses propres martyrs. Il convient de prendre ce fait très au sérieux ecclésiologiquement. Les martyrs ont toujours constitué le signe privilégié et le ferment de l'affrontement victorieux de l'Eglise avec le monde, à la lumière de la Croix. Le martyre se juge dans la perspective eschatologique du Règne. Ceci nous convie à inscrire dans notre ecclésiologie, telle que marquée par Vatican II, la dimension non pas seulement éthique mais dogmatique du martyre. Nous l'avions oublié. Ce qui n'est pas sans résonance oecuménique si l'on songe à l'autre type d'affrontement avec le monde que vivent, dans une bien autre situation, plusieurs de nos frères orthodoxes, eux aussi appelés parfois au martyre.

C'est à cette lumière prophétique de la martyria que doivent être critiquement jugés, dans la perspective de la rencontre entre l'eschatologie et l'histoire, tous les efforts de dialogue entre Eglise et monde. Le martyre interpelle. D'une part il interdit de sombrer dans la tentation du baiser au monde. Mais d'autre part il montre qu'il ne faut pourtant pas craindre d'aller au monde, dans le sillage de l'envoi du Fils par le Père, quoiqu'il en coûte.

Par les communautés chrétiennes d'Asie et d'Afrique, l'affirmation conciliaire de la pleine valeur ecclésiale des églises locales et parti-

culières vues dans leur rapport au monde se vérifie également d'une façon prophétique. Le contexte est autre, bien que sur plusieurs plans il recoupe le précédent. Il ne s'agit plus d'un contexte de pauvreté économique mais d'un ethos culturel. Celui-ci non seulement peut mais doit, pour le plus grand bien de la catholicité, garder son caractère "indigène". Problème de l'église "sujet", se construisant et se renouvelant ici encore en un "monde" longtemps oublié voire méprisé. Mais l'angle précis est cette fois celui de l'enracinement géographique, historique, sociologique; c'est la prise au sérieux de l'articulation entre Création et Rédemption, qui fut l'une des intuitions maîtresses du Concile. Dieu sauve les hommes tels qu'il les a créés. Dans une écclésiologie saine, il est donc impossible de mettre entre parenthèses la réalité de l'"appartenance" : appartenance à un peuple, à une tradition culturelle qui implique à la fois un langage et des schèmes de conduite humaine et un héritage religieux. De nouveau dans ce cas le souci de l'humain se situe dans la perspective du Règne de Dieu sur la création et l'histoire. L'Eglise a pour vocation non de s'implanter là mais d'y germer. Il est clair que cette situation requiert, elle aussi, un jugement spirituel portant non seulement sur les valeurs écclésiales à faire apparaître mais sur l'humanum où elle ont à prendre forme. L'expérience de la Tradition montre également qu'il faut soigneusement veiller à demeurer ouvert sur l'universel. Nos frères orthodoxes nous ont aidé à percevoir les dangers d'une identification trop absolue entre appartenance à l'Eglise de Dieu et appartenance à une race, une culture, une nation. Mais, compte tenu de ces précisions, il demeure vrai que tout ce qui peut être assumé doit l'être puisque le Règne doit s'infiltrer partout.

Ce jugement écclésiologique sur les valeurs humaines - valeurs "indigènes" ou pour l'Occident valeurs liées à la nouvelle culture - renverse la façon habituelle de concevoir le rapport Eglise-monde. La rencontre entre foi et religions prend alors un nouveau relief, différent de celui que lui donnait l'apologétique classique. La conception de l'église locale comme présence et actualisation de l'unique Eglise de Dieu constitue donc sans nul doute, à tous les plans, l'un des aspects les plus positifs de l'écclésiologie de Vatican II. Les fruits en sont nombreux et importants.

0

Il est clair que ces résultats positifs viennent de l'Esprit de Dieu, Esprit dans lequel Jésus a vécu son ministère, mais aussi Esprit donné simplement après la Croix et la Résurrection. Or une autre idée force de ce colloque a été la constatation de la prise de conscience par le Peuple de Dieu, dans l'élan de Vatican II, du lien essentiel entre Esprit Saint et Eglise. Ce lien est constitutif de cette dernière.

Il se peut que les textes conciliaires n'aient pas été aussi explicites et aussi profonds sur ce sujet qu'on le souhaiterait aujourd'hui. Toutefois Vatican II a ouvert nettement en ce domaine une étape nouvelle pour l'écclésiologie catholique romaine. Le dialogue oecuménique devrait susciter un approfondissement de ce point essentiel en permettant en particulier une réflexion (qui manque encore) sur le rapport fondamental de l'Eglise à la christologie et à la pneumatologie. Plus précisément, il faudra se demander dans quel rapport sont le Christ et l'Esprit en ce qui concerne non seulement l'institution mais la constitution même de l'Eglise.

Mais l'un des résultats principaux de la remise en relief de la relation Esprit-Eglise est la redécouverte du lien essentiel et constitutif entre l'un et le "plusieurs" ("the one and the many"). Parce qu'à la Résurrection, par l'oeuvre de l'Esprit, le Christ devient non pas un mais la communion de plusieurs en un seul Corps, ainsi dans l'Eglise - qui est ce Corps - l'un et le plusieurs, l'universel et le local sont nécessairement simultanés. Plus radicalement encore, parce que le Dieu Un et Unique est la communion de plusieurs Personnes, l'Eglise Une et unique s'identifie à la koinônia des églises. L'unité au plan universel ne saurait donc précéder ou conditionner la koinonia et, en sens inverse, celle-ci ne saurait précéder ou conditionner l'unité. Unité et multiplicité apparaissent à ce point liées que l'une ne saurait exister sans l'autre. C'est cette relation, constitutive de l'Eglise, que les institutions rendent visible et, pourrait-on dire, historicisent. Nous sommes ici au coeur de l'écclésiologie qui perce dans Lumen Gentium et, notons-le, toujours dans la ligne de la mise en relief de l'église locale.

L'accent sur l'Esprit permet, dans ces perspectives, de rompre avec les conséquences du christomonisme, voyant le mystère ecclésial de façon pyramidale à partir du ministère et mettant dans l'ombre la responsabilité confiée par l'Esprit à l'ensemble des fidèles (les plusieurs). Dans l'Eglise, de par son lien constitutif avec l'Esprit, la mission et le destin se trouvent portés par tous les membres, quoique de façon diffé-

rente, chacun agissant selon son charisme et son munus. La tradition ancienne montre que cette loi se vérifie jusqu'au plan de l'accès au ministère épiscopal. L'évêque élu par le peuple - qui se porte garant de sa foi apostolique - est ordonné par l'Esprit mais dans la prière de l'assemblée et par l'imposition des mains des évêques voisins. La synaxe eucharistique est, elle aussi, à la fois manifestation et source sacramentelle de cette dialectique du un et du tous (les plusieurs) dans la koinônia. C'est d'ailleurs pourquoi elle "fait l'Eglise".

Ce qui vaut ainsi de la koinônia - communio et non pas seulement communauté - dans l'église locale vaut aussi du lien des églises entre elles et du lien de tous leurs évêques avec l'évêque de Rome, "église qui préside à la charité". Primauté et collégialité actualisent ainsi au niveau du ministère dans l'Eglise entière la relation communionnelle de l'un et du plusieurs et leur simultanée constitutive. Le pape ne remplace pas le concile, le concile ne remplace pas le pape. Pour une écclésiologie de communion, telle du moins qu'elle perçe dans Lumen Gentium malgré les ambiguïtés du texte, cette relation de l'un et du plusieurs est normative car sans elle la koinônia est rompue. Le lien entre Vatican I et Vatican II pourrait être compris comme le rapport entre deux étapes clé dans le processus continu (venant de l'Esprit) par lequel l'Eglise se perçoit et se structure dans son être de koinônia. L'affirmation du prôtos à Vatican I devait être achevée (et non contredite) par l'affirmation du rôle des autres évêques qui, avec lui et simultanément, constituent à ce niveau du ministère l'assise de la koinônia.

La question oecuménique est à situer dans cette perspective. Dès qu'avec Vatican II et les documents qui l'ont suivi on renonce à un oecuménisme du retour, on ne peut concevoir l'Eglise ressoudée autrement que dans la dialectique de l'unité de foi et de la multiplicité des usages. L'unité est catholique ou elle n'est pas. Or le binôme UNA-sancta-Ecclesia et sancta-CATHOLICA-Ecclesia retranscrit la relation que nous avons découverte au coeur même de la koinônia. Dans le Tomos Agapès Paul VI le dit d'une façon admirable :

se retrouver un dans la diversité et la fidélité ne peut être que l'oeuvre de l'esprit d'amour. Si l'unité de foi est requise pour la pleine communion, la diversité d'usages n'y est pas un obstacle, bien au contraire. Saint Irénée "qui portait bien son nom car il était pacificateur par son nom comme par sa conduite" (EUSEBE, Hist. Eccles., V,24,18), ne disait-il pas que la différence des costumes "confirme l'accord de la foi" (Id. 13)? Quant au grand docteur de l'Eglise d'Afrique, Augustin, il voyait dans la diversité des usages une des raisons de la beauté de l'Eglise du Christ (p.374).

Telle est la ligne centrale qui, nous semble-t-il, s'affirme très nettement après la relecture que ce colloque a faite de l'écclésiologie de Vatican II, en confrontant soigneusement les textes à la réalité post-conciliaire. Il faut dorénavant en ouvrir toutes les implications, en communion avec tous nos frères chrétiens, spécialement nos frères orthodoxes que cette écclésiologie rejoint dans leur tradition la plus ancienne.

Cette écclésiologie porte déjà des fruits positifs, disions-nous. On a souligné combien, grâce à elle, des valeurs aussi classiques que la vie liturgique et la mission étaient apparues sous un jour nouveau. Et si, en dépit des bavures institutionnelles dont nous parlerons, les synodes (surtout ceux de 1969 et 1974) ont abouti à des résultats positifs tels qu'Evangelii nuntiandi de Paul VI (un texte ayant marqué Puebla), on le doit au rôle des épiscopats d'Afrique et d'Asie surtout, mettant en oeuvre l'écclésiologie de l'église locale et de la koinônia avec la puissance prophétique qu'elle confère. Le mouvement oecuménique lui-même en a été marqué.

II

Une écclésiologie doit se traduire dans des institutions en pleine harmonie avec elle. C'est ici surtout que, peut-être de par l'imprécision voire l'ambiguïté des textes conciliaires, peut-être à cause de la permanence de forces puissantes pas encore converties à l'esprit de Vatican II, des problèmes se posent, des inquiétudes sérieuses se manifestent. Le Concile pourrait être mis en échec.

0

L'étude critique mais sereine des institutions mises en place pour concrétiser Vatican II et le faire entrer vraiment dans la vie du Peuple de Dieu révèle, en effet, qu'à ce registre on ne parvient pas encore à se libérer de l'esprit de l'écclésiologie des derniers siècles. Ce qui se trouve fondamentalement en cause est - dans la traduction institutionnelle de la relation entre l'un et le plusieurs - l'absence de jonction entre l'évêque de Rome et les autres évêques du Collège épiscopal.

Cette constatation se vérifie à plusieurs plans, manifestant tous le maintien de ce qu'on a appelé la "solitude" du primat universel. On a ajouté de nouvelles institutions mais sans corriger l'ancienne institution pour que les deux s'harmonisent. Rappelons le problème que pose le statut du Synode des évêques, reconnu comme expression non seulement de la communion épiscopale mais de la collégialité elle-même, fonctionnant néanmoins plus comme un conseil que

comme un organe de décision ecclésiastique. En dépit de ce qu'elle a apporté de positif, la réforme de la curie vaticane a eu pour effet de bureaucratiser les congrégations romaines, en leur faisant ainsi perdre leur rôle de contre-poids du pouvoir du primat.

Tout cela pose de façon aiguë le problème, non résolu par le Concile, du mode d'exercice de la primauté telle que relue par Lumen Gentium, compte tenu des exigences qu'impose à l'évêque de Rome sa relation à la collégialité. Là où nous en sommes, on ne sait pas comment relier liberté de l'évêque de Rome et exigences de la collégialité, liberté de l'un et exigences des plusieurs. Or les vrais rapports entre le primat et les autres membres du collège épiscopal ne peuvent être garantis et assurés que par des moyens institutionnels. Seul ceux-ci peuvent préserver à la fois la liberté du primat et le droit du collège. Les moyens actuellement mis en oeuvre favorisent, manifestement, la première et mettent en veilleuse le second.

La même difficulté se retrouve en ce qui concerne les conférences épiscopales. Certes, elles se sont vu accorder petit à petit une assez large compétence. Mais cette autorité a-t-elle l'ampleur que postule la pleine reconnaissance du fait collégial, articulé sur la référence à Rome mais non dominé par celle-ci ? Ici encore, au lieu du et...et on opte plutôt pour le aut...aut. On privilégie, parce qu'elle paraît plus sûre, l'option en faveur du pouvoir romain. Ne semble-t-on pas parfois se méfier "de ce que pourraient décider des évêques laissés seuls" ?

Bref, on a l'impression que les nouvelles institutions chargées d'inscrire Vatican II dans le dynamisme de la vie ecclésiastique n'ont pas encore réussi à articuler le munus de l'évêque de Rome et le munus du collège entier. On a conservé comme axe la vision monarchique, sans parvenir à ce que les formes collégiales soient autre chose qu'un service de la primauté. Mais n'est-on pas ainsi en retrait face au Concile ? Celui-ci n'avait-il pas vu plutôt la primauté comme un service de la collégialité ? Le problème est grave. Il traduit une hésitation et une ambiguïté qui pourraient même lentement aboutir à stériliser l'intuition du Concile, à fausser son intention.

0

Mais il faut être lucide et honnête. Avant d'être canonique, la question posée par les institutions post-conciliaires est fondamentalement un problème dogmatique. On doit, nous semble-t-il, le scruter sous

plusieurs angles, complémentaires, s'appelant mutuellement.

Le premier angle - sans doute le plus fondamental - sous lequel il convient d'étudier le problème est le statut de l'écclésiologie de Vatican I après sa "réception" par Vatican II. Car Vatican II n'a pas entendu remplacer Vatican I. Il a explicitement voulu relire Vatican I à la lumière de la collégialité épiscopale. Mais qu'implique cette relecture? L'irréformabilité attachée à la définition de 1870 est-elle à comprendre comme si sa reprise par une autre concile, jouissant de la même autorité, ne pouvait et ne devait rien modifier de sa lettre même? La question, on le voit, déborde le simple cas de Pastor aeternus. Elle porte sur la qualification d'infailibilité attachée à certaines déclarations conciliaires qui, saisies dans le dynamisme de la vie ecclésiale, sont relues par une autre instance du même type et dotée de la même autorité. L'obstacle rencontré par les législateurs des nouvelles normes institutionnelles est, nous semble-t-il, plus ce que nous venons de décrire que l'ambiguïté des textes de Vatican II ou la sombre volonté d'en adoucir l'impact.

Mais le problème doit être aussi abordé sous un autre angle : la repensée de la notion de plena potestas. Tout munus exige le pouvoir qui permet de l'accomplir. Toutefois, le pouvoir est proportionné au munus, et non l'inverse. Si donc le munus de l'évêque de Rome ne peut se comprendre qu'en relation avec le munus du collègue épiscopal, il s'en suit que le pouvoir de l'évêque de Rome ne peut être compris et explicité qu'en relation avec le pouvoir du collègue épiscopal. Le pouvoir du primat n'est plus, alors, le pouvoir englobant. Il n'est pas non plus la source du pouvoir du collègue : la reconnaissance de la sacramentalité de l'épiscopat par Lumen Gentium le montre nettement. La notion de plena potestas, ancienne dans ses sources mais aujourd'hui marquée par le vocabulaire juridico-politique du Moyen Age, renvoie au droit du souverain. Par là elle s'harmonise fort bien avec la vision christomoniste, celle précisément dont Vatican II se détache. Telle qu'elle, elle ne cadre donc plus avec l'écclésiologie de communion sur laquelle ouvre Lumen Gentium. Ceci explique que des institutions ecclésiales essayant de faire coïncider les deux grincent et (comme dans le cas du Synode des évêques) ne fonctionnent qu'au prix de tensions épuisantes ou de compromis souvent stériles.

Le troisième angle sous lequel cette question dogmatique doit être traitée est celui du Statut du droit dans l'Eglise. On ne saurait, en effet, dans une écclésiologie fondant l'Eglise dans le fait sacramental, penser uniquement au droit attaché à la norme et à l'organisation interne

du Peuple de Dieu, droit suscitant chez le fidèle une attitude d'obéissance et de soumission à l'autorité instituée. Un autre droit existe, plus radical. Il s'agit du jus lié au statut du chrétien sous la grâce, à ce qu'il devient par l'Esprit au baptême, mais aussi à ce qui lui revient de par tout munus qu'il a sacramentellement reçu. Une écclésiologie pyramidale (ou christomoniste) est tentée d'oublier ce niveau radical du jus, parfois même de s'en méfier. Mais une écclésiologie de koinônia se construit sur lui. Autrement il n'y a plus, en effet, authentique communion. Ici encore, notons-le, le rapport entre évêque de Rome et autres évêques ne représente qu'un cas d'une situation plus large qui vaut aussi dans l'église locale, par exemple pour la relation entre évêques et presbyterium, évêques et religieux, clercs et laïcs. Il importe donc, dans cette optique, de préciser non seulement le jus du primat mais aussi celui des plusieurs (le collège) en relation avec lesquels s'exerce son munus propre.

Il est un dernier angle, à nos yeux déterminant, sous lequel la question dogmatique soulevée par la mise en place des institutions post-conciliaires doit être envisagée. Il s'agit cette fois de la relation entre l'égalité fondamentale de toutes les églises-soeurs en qui et par qui existe la seule et unique Eglise universelle (LG 23) - et la fonction propre et privilégiée de certaines d'entre elles dont, avant tout, l'église de Rome. Celle-ci a une qualité ecclésiale différente des autres églises. Mais quelle est la qualification de cette différence ? Comment le "privilège de situation", qui fait de cette église de Rome le "principe et fondement perpétuel et visible de l'unité de foi et de communion" (LG 18), doit-il être vécu pour éviter que les autres églises demeurent en "situation de tutelle" ? Il est ici question non plus des évêques face au primat mais des églises face à Rome. Doivent-elles être seulement celles qui reçoivent, ou n'ont-elles pas elles aussi à donner ? Doivent-elles être seulement celles qui implorent une dispense, une permission, un indult, une concession, ou ont-elles à prendre - toujours dans la communion - les initiatives qui s'imposent à leurs yeux ? En d'autres termes, leur référence à Rome est-elle référence de perpétuelle dépendance ou référence d'unité, de koinônia, de relation privilégiée à l'église "qui préside à la charité" ?

Tant que le problème n'aura pas été théologiquement discuté sous ces quatre angles, il sera difficile de progresser dans l'application de Vatican II. Les structures mises en place ne cesseront, en effet, de

traduire l'imprécision de la pensée.

Il faut d'ailleurs souligner que le malaise crée par la façon dont les institutions post-conciliaires situent les autres membres du collège épiscopal face à l'évêque de Rome répond à un malaise analogue au niveau des églises locales : la relation des autres membres de l'église face à l'évêque s'y réalise d'une façon boiteuse. La pratique synodale représente, sans nul doute, une expression majeure de la communion ecclésiale comme telle, laïcs et ministère ordonné s'y trouvant impliqués chacun selon son munus et son charisme. Ici, le droit fondamental de chaque baptisé - celui d'être un membre responsable de l'Eglise - s'actualise, mais toujours dans la koinônia. Or, la tendance dominante des règlements synodaux post-conciliaires est de réserver à l'évêque le pouvoir délibératif et de réduire les autres participants à un rôle purement consultatif. Le projet de code de Droit canon va dans cette ligne, et la Lex fundamentalis exclut les laïcs de toute participation au pouvoir législatif. Pourtant, Vatican II avait insisté non seulement sur la dignité du laïcat mais aussi sur sa responsabilité à l'endroit de l'ensemble de la vie ecclésiale. La fonction de conseiller ou de consulté n'épuise pas cette responsabilité. Le jus conféré par le baptême exige plus.

La question dogmatique que nous soulevons traverse donc toute la réalité de l'Eglise post-conciliaire. Celle-ci n'est pas encore dans sa forme sociale et institutionnelle en pleine concordance avec l'écclésiologie de communion dont Lumen Gentium a posé les assises. Cette écclésiologie, il est vrai, produit des fruits au plan spirituel. Pourtant si cela est possible c'est que l'esprit du Concile se maintient dans l'Eglise malgré la faiblesse des structures institutionnelles chargées de l'incarner.

0

Ceci admis, faut-il chercher à créer des institutions nouvelles, nées explicitement de la nouvelle situation écclésiologique et évitant les ambiguïtés signalées et déplorées ? On pourrait penser à un "synode délibérant" avec pour complément un organe collégial exécutif : un projet brillant en ce sens nous a été présenté. On pourrait aussi tabler sur le donné, en lui-même lourd de promesses malgré les limites actuelles, que représentent les conférences épiscopales encore en rodage et le regroupement régional ou continental de plusieurs de ces conférences. On pourrait encore commencer par supprimer plusieurs des institutions impli-

quant, sans que cela soit théologiquement nécessaire, l'accord préalable d'une instance supérieure. Il est trop tôt pour le décider, et nous savons pourquoi : on ne saurait faire l'économie d'une reprise préalable de la réflexion dogmatique sur les lignes de force de Vatican II. De plus, l'application d'un concile ne se fait qu'avec patience. Mais une chose est certaine : on ne saurait se résigner devant les situations. Il faut donc aider l'Eglise à trouver, fût-ce au prix d'un certain piètement, ce dont elle a besoin pour actualiser son mystère de koinônia, une et plusieurs simultanément, à tous les échelons.

Evidemment, pour cette tâche la théologie ne suffit pas. On doit aussi tenir compte des éléments humains qui lient socialement, s'appliquer à une "herméneutique sociologique". Cette dernière permet de démasquer les illusions, de démonter les processus cachés, de déceler les intentions voilées et par là de prévenir les échecs. L'Eglise ne se réalise que dans l'humain (qui a ses propres lois) et la koinônia s'accomplit dans une communauté. Or celle-ci est une forme de la sociabilité humaine. C'est d'ailleurs pourquoi tout le registre de l'organisation - qui ne se confond pas avec l'ordo (l'order) que fonde le sacrement - est nécessairement relatif et, de ce fait, ouvert au changement. Il n'est pas, lui, de droit divin. Dans la mise en place des institutions ecclésiales, alors que la koinônia est toujours normative ainsi que ce qui dérive directement du sacrement, l'organisation doit pour répondre à sa fin se mettre à l'écoute des besoins typiquement humains, lesquels varient selon les temps et les situations. Pour qu'aujourd'hui la koinônia soit vraiment vécue il convient, par exemple, de créer des possibilités institutionnelles de rencontre et de dialogue entre évêque de Rome et autres évêques, évêque et laïcs, chrétiens du Tiers-monde et chrétiens de l'Occident, etc...; Autrement, le décalage entre la réalité et l'idéal que représente la koinônia peut rendre impossibles une expérience ecclésiale authentique et un témoignage vrai : une Eglise laissant grandir les déchirures ou les distances n'actualise plus pleinement en chair humaine son mystère de koinônia. Cela vaut aussi pour les formes d'exercice du pouvoir. Parce qu'elle est dans une société, l'Eglise peut dans le domaine de l'organisation - à condition de tout juger à la lumière de la koinônia, norme irréformable et absolue - continuer de s'inspirer de certaines institutions civiles comme elle l'a fait par le passé (l'origine du diocèse, l'origine de la notion de plena potestas, etc...). Ne tombons-nous pas dans une forme de pélagianisme lorsque nous faisons confiance plus à la patine des structures d'organisation qu'à la présence de l'Esprit qui, dans le sacrement, ne cesse de donner à l'Eglise sa réalité essentielle ?

Il n'est pas fortuit que nous mentionnions de nouveau l'Esprit Saint. Car son action dans l'Eglise est au coeur du difficile problème que ce colloque a cerné. La tâche de l'après-concile consiste surtout à recentrer sur lui et sa grâce (donnée par les sacrements, tout spécialement l'Eucharistie) la vie ecclésiastique et à faire de l'Eglise en ce monde celle qui avec lui prépare l'avènement définitif du Règne de Dieu. C'est pourquoi on doit demeurer dans l'espérance. Sur la base de tout le positif que nous avons signalé, il saura bien aider l'Eglise (mal à l'aise en ce domaine) à trouver sa voie institutionnelle. Il y va de sa propre mission !

J.M.R. TILLARD, O.P.

(1) Cela marque jusqu'à la fonction épiscopale. L'évêque de Vatican II considère comme partie de sa responsabilité ecclésiastique le souci de tous les hommes vivant sur le territoire à lui confié. Il n'est pas seulement homme du culte; tout ce qui a trait à l'avènement du Règne de Dieu en cette portion d'humanité le concerne.