LUMEN GENTIUM

Réflexions sur le chapitre 3 , n° 18-28

Chapitre 3 : La constitution hiérarchique de l'Église et spécialement l'épiscopat

Immédiatement après la promulgation du texte, on a pu écrire que « ce chapitre est en un sens le plus important de la Constitution dogmatique de l'Église » (Mgr Garrone) et cela pour deux raisons : parce qu'il précise la doctrine concernant l'épiscopat ; parce qu'il remet en valeur la notion de collégialité. Mais nous verrons qu'il comporte encore d'autres richesses.

Il faut ajouter que ce chapitre a été l'objet d'âpres discussions au concile, en particulier au sujet du rapport entre la collégialité et le rôle du Pape. D'où le fait inhabituel que sur demande du Pape lui-même (désigné par l'expression « autorité supérieure »), une « note explicative » a été insérée à la fin de la Constitution pour calmer les inquiétudes des adversaires de la collégialité¹. Un historien du Concile fait remarquer que cette note « offrait dans les faits aux adversaires de la collégialité un instrument qu'ils pourraient – et voudraient – utiliser pour l'interpréter comme une réaffirmation du *statu quo* »². Cela explique quelques vicissitudes dans la mise en œuvre de la collégialité.

a) *l'évêque est d'abord un pasteur à la suite des Apôtres*

Cette affirmation revient à plusieurs reprises dans le texte (cf. n° 18, 2 ; 20, 3 et 24, 1). Il est précisé qu'il s'agit d'un « ministère de la communauté » (c'est un ministère de présidence) et d'un « service » (ou diaconie). Ce ministère se déploie en trois directions : magistère doctrinal, sacerdoce du culte sacré (dimension sacramentelle), ministère de gouvernement. De telles affirmations recentrent le ministère épiscopal sur ce qui en est le cœur. On peut dire avec un théologien (Maurice Vidal) que « la qualification déterminante et récapitulatrice du ministère épiscopal n'est pas celle du sacerdoce, mais celle de pasteur ».

Le Concile affirme également que « les évêques, en vertu de l'institution divine, succèdent aux apôtres comme pasteurs de l'Église » (20, 3). Cependant, si l'on peut dire que l'évêque de Rome succède à Pierre, on ne peut pas dire que tel évêque succède à tel apôtre (c'est collectivement qu'est assumée cette succession).

Je voudrais relever une remarque du document qui vient plus loin dans le texte et qui concerne la condition de l'Église dans la société contemporaine : « dans ces communautés si petites et pauvres qu'elles puissent être souvent ou dispersées, le Christ est présent » (26, 1). Ch. Theobald fait remarquer qu'il s'agit de la reprise d'une analyse proposée en 1954 par Karl Rahner selon laquelle « le christianisme est dans une situation de diaspora, [...] ; nulle part il ne joue en fait un rôle de leadership qui lui permettrait de marquer notre époque de l'emprise puissante des idéaux chrétiens »³. Nous vérifions actuellement combien ces propos étaient prophétiques. Mais il faut ajouter qu'une telle situation n'est pas due seulement aux malheurs des temps actuels mais qu'elle relève d'une « nécessité inhérente à l'histoire du salut » (K. Rahner), puisque Jésus a annoncé que son œuvre serait un « signe de contradiction », à savoir que son message ne serait pas bien reçu par le monde. Cela touche nécessairement la manière dont la parole épiscopale est reçue dans nos débats de société, question peu présente directement dans *Lumen gentium*.

¹ D'autres tensions entre la majorité et la minorité de l'assemblée conciliaire en fin de la 3^e session ont fait parler d'une 'semaine noire'. Comme l'écrit un historien, « beaucoup avaient l'impression que le concile avait les ailes rognées par une opposition qui profitait de sa situation prédominante au sein de la curie romaine pour exciter les inquiétudes du pape. Pourtant, malgré les ombres, le bilan final était largement positif » (R. Aubert et Cl. Soetens, « Le déroulement du concile », dans Collectif, *Histoire du christianisme, 13, Crises et renouveau (de 1958 à nos jours)*, Desclée, 2000, p. 73).

² John O'Malley, *L'événement Vatican II*, Lessius, 2011, p. 337.

³ Cité dans Christoph Theobald, *L'Europe, terre de mission*, Cerf, 2019, p. 26.

b) l'évêque reçoit la plénitude du sacerdoce par sa consécration épiscopale

Contrairement à une doctrine longtemps répandue selon laquelle l'évêque n'était qu'un prêtre doté de nouveaux pouvoirs, le concile affirme que « par la consécration épiscopale, est conférée la plénitude du sacrement de l'ordre » (21, 2). Cela signifie deux choses : c'est à partir de l'évêque que se comprend le ministère du prêtre et non l'inverse ; c'est sur sa consécration épiscopale que se fondent les pouvoirs dont jouit l'évêque. Le concile précise même : « la charge pastorale, c'est-à-dire le soin habituel et quotidien de leurs brebis, leur est pleinement remise ; on ne doit pas les considérer comme les vicaires du Pontife romain, car ils exercent un pouvoir qui leur est propre et, en toute vérité, sont, pour les peuples qu'ils dirigent, des chefs » (27, 3). Cette affirmation va à l'encontre d'une doctrine qui était également courante selon laquelle la source de la juridiction exercée par les évêques était dans le Pape (l'évêque n'est pas un « préfet » du pape).

Le concile précise aussi que les charges d'enseigner et de gouverner « ne peuvent s'exercer que dans la communion hiérarchique avec le chef du collège et ses membres » (21, 2), autrement dit en lien avec le Pape et les autres évêques.

c) la collégialité épiscopale

Voilà le point sensible de la Constitution sur l'Église. De quoi s'agit-il ? Sur la forme, il s'agissait de compléter l'œuvre de Vatican I qui, interrompu par la guerre de 1870, n'avait traité que du ministère du Pape et n'avait pas abordé la question des évêques. Sur le fond, il s'agissait d'articuler l'exercice de ces deux types de ministère. Cela peut s'expliquer en trois affirmations :

- d'abord, *le fait même de la collégialité* : « le Pontife romain, successeur de Pierre et les évêques successeurs des apôtres, forment entre eux un tout » comme « saint Pierre et les autres apôtres constituent, de par l'institution du Seigneur, un seul collège apostolique » (22, 1). Autrement dit, devenir évêque, c'est être intégré par le fait même au collège épiscopal. Cela signifie que, si chacun a reçu mission à l'égard de son Église diocésaine, « comme membre du collège épiscopal et légitime successeur des apôtres, chacun d'eux est tenu, à l'égard de l'Église universelle, de par l'institution et le précepte du Christ, à cette sollicitude qui est, pour l'Église universelle éminemment profitable, même si elle ne s'exerce pas par un acte de juridiction » (23, 2).
- ensuite, *cette collégialité ne peut s'exercer qu'en communion avec et sous l'autorité du Pape* : « le collège ou corps épiscopal n'a d'autorité que si on l'entend comme uni au Pontife romain, successeur de Pierre, comme à son chef et sans préjudice pour le pouvoir de ce primat qui s'étend à tous, pasteurs et fidèles » (22, 2), pouvoir dont il est précisé qu'il s'agit d'un « pouvoir plénier, suprême et universel qu'il peut toujours exercer librement »⁴. Le texte ajoute que le collège apostolique « constitue, lui aussi, en union avec le Pontife romain, son chef, et jamais en dehors de ce chef, le sujet d'un pouvoir suprême et plénier sur toute l'Église, pouvoir cependant qui ne peut s'exercer qu'avec le consentement du Pontife romain » (22, 3). On devine, derrière ces lourdes insistances, toutes les réticences qu'il a fallu lever pour affirmer les prérogatives du collège épiscopal (on peut cependant nuancer le sens du nécessaire consentement du pape à l'exercice du pouvoir collégial si l'on sait que le concile a rejeté une formule plus dure qui disait : « exclusivement sous la dépendance du pape »). Ce qui était en jeu, c'était un rééquilibrage de la doctrine catholique qui avait affirmé depuis plusieurs siècles (et particulièrement depuis Vatican I) les prérogatives exclusives du Pape. Cet exercice d'équilibre doctrinal n'a pas trouvé son équilibre pratique, si l'on en juge par les tensions qui se sont manifestées après le concile entre certains évêques et Rome⁵. Certains théologiens pensent que la difficulté tient au fait que le collège épiscopal est dépendant de son

⁴ Ces expressions sont une reprise à peine modifiée, mais non référencée, de Vatican I qui parlait d'un « pouvoir plénier et suprême, [...] ordinaire et immédiat sur toutes et chacune des Églises ».

⁵ Ainsi, après la condamnation du théologien de la libération Leonardo Boff par la Congrégation pour la doctrine de la foi, une délégation de cardinaux et évêques brésiliens est venue à Rome plaider sa cause avec succès. Par la suite, cette même Congrégation a publié en 1986 une seconde instruction sur la théologie de la libération beaucoup plus positive que celle publiée en 1984. Plus largement, les rapports préparatoires au Synode extraordinaire de 1985 font état de tensions fréquentes entre Rome et les Églises locales au sujet de l'application de la réforme liturgique, ainsi que du rôle des conférences épiscopales et du pouvoir des synodes diocésains.

chef alors que celui-ci n'a pas d'obligation canonique à agir en collaboration avec le collège. Le risque est alors que la figure centralisée de l'Église en soit peu changée.

De fait, B. Sesboüé remarquait en 1988 (texte repris en 2001), que « les milieux romains [...] orchestrent aujourd'hui certaines craintes de la minorité conciliaire »⁶, qui peut s'appuyer sur la *Note explicative* évoquée plus haut. Le théologien qui vient d'être cité se demande si ces instances n'y voient pas « des organes d'expression magistérielle et de décision rivaux du Saint Siège » (p. 235). Mais le ton a changé avec le pape François qui écrivait dans *La joie de l'Évangile* que « n'a pas encore été suffisamment explicité un statut des conférences épiscopales qui les conçoit comme sujets d'attributions concrètes, y compris une certaine autorité doctrinale authentique », remarquant que, sur ces sujets « la papauté aussi, et les structures centrales de l'Église universelle ont besoin d'écouter l'appel à une conversion pastorale » (n° 32). Dans le même esprit, il souhaite améliorer le fonctionnement des synodes romains, qui sont une expression privilégiée de la collégialité, et demande qu'ils « deviennent toujours plus un instrument privilégié d'écoute du Peuple de Dieu » (ceci est en lien direct avec la promotion du *sensus fidei*).

Bien plus, le pape entend promouvoir la synodalité, qui déborde la question des synodes (ceux-ci en sont « seulement la manifestation la plus évidente »). Pour lui, « l'Église synodale est une Église de l'écoute. [...] C'est une écoute réciproque dans laquelle chacun a quelque chose à apprendre. Le peuple fidèle, le Collège épiscopal, l'Évêque de Rome, chacun à l'écoute des autres ; et tous à l'écoute de l'Esprit Saint, 'l'Esprit de Vérité' (Jn 14, 17), pour savoir ce que l'Esprit dit aux Églises (Ap 2, 7) ». Disant cela, le pape sait que cela a des répercussions sur son propre ministère et appelle « une conversion de la papauté »⁷. Considérée globalement, on peut dire que la synodalité « désigne tous les processus de discernement que de multiples réalités ecclésiales mettent en œuvre ». Mais ceci suppose la mise en place de tout un processus de formation, s'il ne s'agit pas seulement de « prendre la parole » mais surtout de « servir la Parole »⁸. Ce n'est donc pas seulement une question de structure, mais une manière de « faire Église » comme on dit parfois.

Je termine sur ce point en faisant écho à une réflexion du philosophe P. Ricœur. Dans une conférence sur le pouvoir politique, il faisait remarquer que celui-ci a tendance à souligner davantage sa dimension verticale de subordination que sa dimension horizontale de coordination, ce que la théologie a longtemps justifié, étant en cela infidèle aux données bibliques (pensons au *Magnificat*). Il ne craignait pas d'affirmer que « le retournement constantinien, qui a rendu solidaires l'un de l'autre la souveraineté impériale et ce qu'il faut bien appeler la souveraineté ecclésiastique, constitue une trahison gravissime de la prédication la plus originaire de l'Église primitive ». Mais il ajoutait qu'une communauté ecclésiale davantage fidèle à sa tradition originaire pourrait apporter une contribution significative au rééquilibrage du pouvoir politique si elle témoignait en son sein d'une autre forme de pouvoir, « si les communautés religieuses donnaient l'exemple d'une pratique du pouvoir ecclésiastique aussi peu hiérarchique que possible et aussi coopératif que possible »⁹. Dans ce domaine aussi, les communautés chrétiennes peuvent témoigner de la puissance de conversion de l'Évangile.

- enfin, je voudrais souligner l'importance d'une *formule subtile* sur laquelle on risque de passer trop vite. Le concile affirme ceci : « les évêques sont, chacun pour sa part, le principe et le fondement de l'unité, dans leurs Églises particulières : celles-ci sont formées à l'image de l'Église uni-

⁶ Bernard Sesboüé, « Les conférences épiscopales », dans *Le magistère à l'épreuve*, DDB, 2001, p. 234

⁷ Pape François, *Discours pour la commémoration du 50^e anniversaire de l'institution du Synode des évêques*, 17 octobre 2015. Évoquant la collégialité épiscopale, qui en est un aspect, il avoue que « nous sommes à mi-chemin » de la mise en œuvre de son esprit.

⁸ Luc Forestier, « Les mouvements d'Église dans le débat public, prendre la parole ou servir la Parole ? », entretien dans *La Croix*, 6 avril 2018. On peut aussi souhaiter que les synodes diocésains mettent en place des procédures plus claires (règlement d'assemblée...) qui permettent de savoir réellement quel est le point de vue de l'assemblée synodale sur les questions qui lui sont soumises.

⁹ Paul Ricœur, « Le pouvoir politique », dans *Esprit*, septembre 2019, citations p. 124-125 et 127. Conférence prononcée en 1992 dans sa paroisse de Robinson. Que cette remarque vienne d'un protestant ne nous dispense pas d'en tirer profit pour notre Église !

verselle, c'est *en elles et par elles* qu'existe l'Église catholique une et unique » (23, 1). Cela signifie que les Églises particulières (ou diocèses) ne sont pas des parties qui par addition ou fédération constitueraient l'Église universelle. Chaque Église particulière est l'Église en tant que présente en un lieu déterminé et elle est pourvue de tous les moyens de salut (ministères, sacrements...). Cette formule exclut l'idée d'une simple fédération d'Églises mais aussi l'idée d'une uniformisation sous un modèle unique. Cela implique aussi bien l'ouverture aux autres Églises particulières que le devoir d'inculturation du message évangélique dans chaque Église.

Là aussi, la Congrégation pour la doctrine de la foi en a proposé une interprétation restrictive en affirmant que « l'Église une et unique, selon les Pères, [...] donne naissance aux Églises particulières comme à ses propres filles ». Prenant presque le contre-pied de la formule conciliaire, le même document (publié en 1992) affirmait que l'Église universelle « est, dans son mystère essentiel, une réalité *ontologiquement et chronologiquement* préalable à toute Église particulière *singulière* ». Selon H. Legrand, une telle maternité est inconnue de la tradition et ne saurait caractériser la relation entre Rome et les diocèses. Surtout, le cardinal W. Kasper, alors Président du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, s'est élevé contre une telle interprétation : « la formulation devient tout à fait problématique, écrivait-il, si l'unique Église universelle est subrepticement identifiée à l'Église de Rome – *de facto* au Pape et à la curie ». On peut y voir, ajoutait-il, « une tentative de restauration de la centralisation romaine ». On comprend qu'une telle position ait inquiété le cardinal Kasper en raison de ses responsabilités œcuméniques : elle est irrecevable pour l'orthodoxie. En outre, Jean-Paul II lui-même a utilisé à plusieurs reprises l'expression « Églises sœurs » pour qualifier les relations entre l'Église catholique et l'orthodoxie¹⁰.

d) la question de l'infaillibilité

Nous savons que Vatican I a promulgué le dogme de l'infaillibilité pontificale. Là aussi, sans renier cet enseignement, Vatican II rééquilibre les choses. En effet, avant de réaffirmer l'infaillibilité du pape (25, 3), il affirme celle du collège épiscopal (25, 2). Rappelons-nous également ce que nous avons dit au sujet du sens de la foi des fidèles (cf. n° 12). Donnons quelques précisions sur un point qui fait toujours difficulté.

- que nous parlions du sens de la foi des fidèles, de l'infaillibilité du collège épiscopal ou de l'infaillibilité pontificale, il s'agit chaque fois d'exprimer l'infaillibilité de l'ensemble de l'Église : c'est elle qui, en dernière instance, est le sujet de l'infaillibilité parce qu'elle est assurée de l'action de l'Esprit en elle. Il ne faut donc jamais isoler l'exercice de l'infaillibilité du Pape de son inscription dans l'Église : à propos du Pape, le concile affirme qu'en lui « réside, à titre singulier, le charisme d'infaillibilité qui est celui de l'Église elle-même » (25, 3).
- l'infaillibilité concerne « le dépôt de la Révélation divine » en matière de foi et de mœurs (25, 3). Dans ce contexte, il est demandé explicitement au Pape et aux évêques de « scruter consciencieusement et (d')énoncer correctement cette Révélation, dans la conscience de leur devoir et de la gravité de la chose, en ayant recours aux moyens convenables » (25, 4). Autrement dit, en matière d'infaillibilité, on ne se prononce pas à la légère : c'est du dépôt de la Révélation qu'il s'agit. C'est pourquoi « le Pontife romain ne prononce pas une sentence en tant que personne privée (à titre personnel) mais il expose et défend la doctrine de la foi catholique » ; il se prononce « en vertu de sa charge » (25, 3) et rend compte de la foi de l'Église. Autrement dit, il ne s'agit pas de déclarer infaillible ce que ne serait que l'expression d'une sensibilité personnelle du Pape ; ce n'est pas sa foi personnelle qui s'exprime là, mais celle de l'Église.
- l'exercice de l'infaillibilité par le pape est rare. Il doit se prononcer « par un acte définitif » ou « par une détermination absolue ». Cela n'arrive pas tous les jours ! Jusqu'à présent, cela n'a eu lieu qu'une fois, en 1950 (Assomption), un point sur lequel la foi de l'Église avait depuis longtemps affirmé un consensus.

¹⁰ Sur cette question, voir Hervé Legrand, « La théologie des Églises sœurs », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2004, 3 (p. 479 pour la citation du cardinal Walter Kasper).

e) les prêtres

D'emblée, *Lumen gentium* indique qu'ils « sont consacrés pour prêcher l'Évangile et pour être les pasteurs des fidèles et célébrer le culte divin en vrais prêtres (*sacerdotes*) du Nouveau Testament » et précise que « c'est dans le culte ou la synaxe eucharistique que s'exerce par excellence leur charge sacrée » (28, 1). Il ajoute : « les prêtres (*presbyteri*) constituent, avec leur évêque, un seul presbyterium aux fonctions diverses. En chaque lieu où se trouve une communauté de fidèles, ils rendent d'une certaine façon présent l'évêque auquel ils sont associés d'un cœur confiant et généreux », précisant que « c'est l'Église universelle qu'ils rendent visible aux lieux où ils sont et c'est le corps entier à l'édification duquel (cf. Ep 4, 12) ils contribuent efficacement » (28, 2).

On aura noté l'ordre dans lequel sont énumérées les fonctions des prêtres : d'abord l'annonce de la Parole de Dieu, ensuite la responsabilité à l'égard d'une communauté, enfin la fonction culturelle (désignée par un vocabulaire de type sacerdotal), dont il est dit juste après que c'est la fonction par excellence, comme s'il y avait une hésitation sur la façon de comprendre l'articulation de ces fonctions. Mais on peut faire au sujet des prêtres la même remarque qu'un théologien appliquait aux évêques, à savoir que « la qualification déterminante et récapitulatrice n'est pas celle du sacerdoce, mais celle de pasteur de l'Église »¹¹. Il y a là une correction de tir par rapport à la doctrine du concile de Trente qui avait compris le prêtre essentiellement à partir de ses fonctions culturelles. C'est pourquoi il faut noter que le Concile utilise de façon préférentielle un vocabulaire de type « presbytéral » pour évoquer ce type de ministres : *Lumen Gentium* ne les désigne directement comme « *sacerdotes* » qu'une seule fois (28, 2) tandis que le *Décret sur le ministère et la vie des prêtres* les qualifie toujours de « *presbyteri* »¹². Le même décret affirme que ceux-ci sont « des frères parmi leurs frères » (n° 9).

On voit donc que le Concile retrouve le langage d'origine pour désigner les « prêtres », alors que, nous le savons, « le vocabulaire du ministère ecclésial se sacerdotalise progressivement » au cours des premiers siècles, ce qui conduira à comprendre de plus en plus ce ministère sous l'angle culturel. Cela peut se comprendre à partir du fait que ce ministère est « un service rendu au nom du Christ sacerdotal au profit du peuple sacerdotal de Dieu »¹³. Cependant, en 1971, un Rapport de la Commission Internationale de Théologie remarquait : « Il devient tout naturel de se demander si l'évolution qui s'est faite dans le sens sacerdotal presque dès les débuts de la vie de l'Église, ne serait pas une perversion du mystère chrétien et ne s'expliquerait pas par l'influence de l'Ancien Testament sur la communauté chrétienne, et, plus tard, après Constantin, par le transfert des prérogatives du sacerdoce païen aux ministres chrétiens ». Cette « sacerdotalisation » du ministère aura comme conséquence qu'il sera de plus en plus perçu comme étant lié à la gestion du sacré, ce qui est une des explications de l'apparition du célibat ecclésiastique (reprise des règles de pureté rituelle), un célibat qui, affirme par ailleurs le Concile, « n'est pas exigé par la nature du sacerdoce », mais constitue simplement « une loi de l'Église latine » (*Décret sur le ministère et la vie des prêtres*, n° 16, 1 et 3)¹⁴.

¹¹ Dans l'Église ancienne, « la règle est constante qu'il revient à ceux qui président à la construction de l'Église de présider au sacrement de son unité » (H. Legrand, « La présidence de l'eucharistie selon la tradition ancienne », dans *Spiritus* n° 69, décembre 1977, p. 430). Autrement dit, la présidence de l'eucharistie est liée à la responsabilité pastorale à l'égard de la communauté, ce qui est une manière de dire la qualification « récapitulatrice » de cette fonction. Il est important de souligner à ce sujet que, selon la théologie la plus traditionnelle, le prêtre *préside* l'eucharistie qui est *célébrée* par toute l'assemblée, comme le précisait un moine du 12^e siècle : « le prêtre ne sacrifie pas seul, il ne consacre pas seul, mais toute l'assemblée du peuple fidèle qui l'entoure, avec lui consacre et avec lui sacrifie » (Guerric d'Igny). Le P. Congar avait synthétisé l'apport de la tradition sur ce point dans un article célèbre intitulé « L'*ecclesia* ou communauté chrétienne, sujet intégral de la célébration eucharistique ». Avec un théologien contemporain on peut donc dire que la célébration eucharistique est « l'acte sacerdotal majeur du peuple de Dieu » (O. Semmelroth).

¹² A relever également que le titre de ce dernier document, promulgué en décembre 1965, c'est-à-dire un an après *Lumen Gentium*, a d'abord été *De Clericis*, puis *De sacerdotibus* avant que l'on retienne *Presbyterorum ordinis*.

¹³ Edward Schillebeeckx, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu*, Cerf, 1987, p. 163 et 162-163.

¹⁴ A propos des débats du Synode sur l'Amazonie concernant les ministères, Alphonse Borras remarquait : « il s'agit de changer en profondeur la représentation sacralisée du prêtre : dans l'imaginaire de beaucoup de catholiques, la sacralité est perçue comme liée à la virginité et à l'absence de sexualité » (dans *La Croix*, 27 octobre 2019). Une autre raison historique a pesé en faveur du célibat ecclésiastique : avec des prêtres (et même des évêques) mariés, il s'était formé de véritables dynasties sacerdotales qui dilapidaient les biens de l'Église.