

**L'EXERCICE DU GOUVERNEMENT ÉPISCOPAL DANS L'ÉGLISE :
CINQ ANS D'ORIENTATIONS CANONIQUES ET PASTORALES
À PARTIR DE LA VISION DU PAPE FRANÇOIS**

par

Pierre ÉDAYÉ DOKOUI

Directrice de recherche

Prof. A. ASSELIN

Thèse présentée à la Faculté de droit canonique
de l'Université Saint-Paul, Ottawa, Canada
en vue de l'obtention du grade de docteur en droit canonique

Université Saint-Paul

© Pierre Edayé Dokoui, Ottawa, Canada, 2018

RÉSUMÉ

Aussitôt après son élection, le pape François a commencé par surprendre le monde et l'Église par ses paroles et ses actes empreints de simplicité et de réalisme. On se rappelle sa première parole à la Place saint Pierre le soir du 13 mars 2013, « Bonsoir ». On se rappelle la première requête qu'il adressa au peuple de Dieu avant de donner la bénédiction *Ubi et Orbi* « priez pour moi ». Le ton était donné pour une façon de faire et de penser tout nouvelle dans laquelle François veut embarquer toute l'Église. Elle est appelée, cette Église, à penser autrement, à faire autrement et à être autrement. Les maîtres-mots sont : Église en sortie, disciples-missionnaires, Église pauvre pour les pauvres, périphéries existentielles, miséricorde, synodalité, œcuménisme, réforme de la curie romaine, conversion de la papauté et de l'épiscopat. De façon certaine, François s'inscrit dans la dynamique d'une réforme de l'Église qui ne laissera pas de côté la question de l'exercice du gouvernement dans l'Église.

Ce travail de recherche est un effort de relecture des textes et des paroles de François afin d'identifier sa vision pour la mission et le gouvernement de l'Église et d'en tirer quelques orientations canoniques et pastorales. Pour parvenir à cette fin, il convenait de faire un état des lieux du système de gouvernement de l'Église sur la base des éléments ecclésiologiques issus du Deuxième Concile du Vatican. L'étude a montré qu'un effort d'approfondissement des enseignements du Deuxième Concile du Vatican fait son chemin et aussi qu'une nouvelle ecclésiologie est élaborée, celle du peuple fidèle de Dieu en marche. Elle permet de valoriser les Églises particulières et leurs pasteurs pour la promotion d'une pastorale de proximité, de reconnaître le rôle indéniable de tous les membres de l'Église ainsi que l'importance de leurs différents charismes dans la mission de l'Église. La structure pyramidale de l'Église ainsi que l'ecclésiologie universaliste qui la soutenait se déconstruit pour une structure ecclésiale polyédrique et synodale. Le gouvernement de l'Église sera en conséquence synodal pour une meilleure intégration de la synodalité, de la collégialité, de la primauté, et des principes de participation, de collaboration et de coresponsabilité. Le droit canonique devra s'adapter à cette nouvelle vision et subir une mise à jour.

TABLES DES MATIÈRES

TABLES DES MATIÈRES	I
REMERCIEMENTS	IV
ABRÉVIATIONS	V
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
CHAPITRE 1- L'ORGANISATION DE L'ÉGLISE ET SON GOUVERNEMENT	14
INTRODUCTION	14
1.1- L'ÉGLISE ET SES PRINCIPES CONSTITUTIONNELS À PARTIR DU DEUXIÈME CONCILE DU VATICAN	14
1.1.1- La structure constitutionnelle de l'Église	15
1.1.1.1- L'Église comme peuple de Dieu	16
1.1.1.2- La dimension particulière et la dimension universelle de l'Église	19
1.1.2- Les principes constitutionnels	23
1.1.2.1- Le principe de l'égalité	24
1.1.2.2- Le principe de la diversité et le principe hiérarchique	26
1.2- LA DIMENSION ÉPISCOPALE ET LES PRINCIPES DE GOUVERNEMENT DE L'ÉGLISE	29
1.2.1 Le pouvoir des évêques et l'enseignement du Deuxième Concile du Vatican	29
1.2.1.1- La doctrine du pouvoir sacré (sacra potestas) et son exercice	30
1.2.1.2- Du système de la concession à celui de la réserve	38
1.2.1.3- L'exercice des trois fonctions du pouvoir de gouvernement	41
1.2.1.4- Les obligations liées au pouvoir de l'évêque	43
1.2.2 Quelques principes de gouvernement de l'Église	46
1.2.2.1- La synodalité	46
1.2.2.2- La collégialité	52
1.2.2.3- La coresponsabilité et la collaboration	65
CONCLUSION	72
CHAPITRE 2- LES INSTITUTIONS ET LE GOUVERNEMENT DE L'ÉGLISE	76
INTRODUCTION	76
2.1- LES INSTITUTIONS POUR LE GOUVERNEMENT DE L'ÉGLISE ENTIÈRE	76
2.1.1- Les sujets de l'autorité suprême dans l'Église	76
2.1.1.1- La charge du pontife romain et la primauté	77
2.1.1.2- Le collège des évêques	83
2.1.2- Les structures de gouvernement de l'Église entière	88
2.1.2.1- Le concile œcuménique	88
2.1.2.2- Le synode des évêques	96
2.1.2.3- Le collège des cardinaux	100
2.1.2.4- La curie romaine	103

2.2- LES INSTITUTIONS DE GOUVERNEMENT DES ÉGLISES PARTICULIÈRES	108
2.2.1- L'évêque et le gouvernement du diocèse	109
2.2.2- Le synode diocésain.....	110
2.2.3- La curie diocésaine	116
2.2.4- Le conseil presbytéral et le collège des consultants	120
2.2.5- Le conseil pastoral	125
2.3- LE GOUVERNEMENT DE L'ÉGLISE AU PLAN RÉGIONAL ET LES ÉGLISES PATRIARCALES.....	129
2.3.1- La province ecclésiastique et le métropolitain	129
2.3.2- La conférence des évêques	132
2.3.3- Les conciles particuliers	138
2.3.4- Les Églises patriarcales et leur gouvernement	141
CONCLUSION	148
CHAPITRE 3- UNE NOUVELLE APPROCHE POUR L'EXERCICE DU GOUVERNEMENT ÉPISCOPAL DANS L'ÉGLISE : LA VISION DE FRANÇOIS.....	152
INTRODUCTION	152
3.1- LES ÉLÉMENTS FORMATEURS DE LA PENSÉE DE BERGOGLIO	153
3.1.1- À l'école de saint Ignace de Loyola	153
3.1.2- De la notion de puissance chez Romano Guardini	158
3.1.3- Les expériences antérieures de gouvernement	162
3.2- LA VISION DE FRANÇOIS SUR L'EXERCICE DU GOUVERNEMENT ECCLÉSIAL .	166
3.2.1- L'Église selon François	166
3.2.2- L'exercice de gouvernement comme un style de service : besoin de conversion pastorale	173
3.2.2.1- La conversion de la papauté	174
3.2.2.2- La conversion de l'épiscopat	178
3.2.2.3- La place des laïcs dans le gouvernement de l'Église.....	188
3.2.3- La synodalité, la collégialité et la coresponsabilité : principes majeurs de gouvernement	192
3.3- QUELQUES ACTES DE GOUVERNEMENT DE FRANÇOIS	197
3.3.1- Pour promouvoir la pastorale missionnaire	197
3.3.2- Pour une administration missionnaire, participative et synodale	206
3.3.3- Pour l'application du droit aux réalités concrètes	212
CONCLUSION	217
CHAPITRE 4- QUELQUES ÉLÉMENTS PRATIQUES POUR L'EXERCICE DU GOUVERNEMENT ÉPISCOPAL DANS L'ÉGLISE À PARTIR DE LA VISION DE FRANÇOIS	220
INTRODUCTION	220

4.1- DE L'ECCLÉSIOLOGIE DU PEUPLE FIDÈLE DE DIEU EN MARCHE.....	220
4.1.1- Pour valoriser les Églises particulières et l'épiscopat	221
4.1.2- Pour renforcer la communion dans l'Église et entre les Églises	227
4.1.3- Pour promouvoir les charismes	232
4.2- ÉLÉMENTS POUR UNE APPROCHE PASTORALE MISSIONNAIRE.....	234
4.2.1- Élément substantiel de l'agir de l'Église : la miséricorde	234
4.2.2- La personnalisation de la pastorale.....	239
4.2.3- L'écoute et le discernement.....	241
4.2.4- La collaboration et la coresponsabilité pastorales	242
4.2.5- La pastorale inculturée ou l'évangélisation de la foi	243
4.3- SUGGESTIONS POUR DYNAMISER LES INSTITUTIONS SYNODALES.....	246
4.3.1- La vie synodale au sein du diocèse.....	246
4.3.2- La vie synodale au sein des regroupements d'Églises.....	252
4.3.3- Harmoniser primauté et collégialité au sein de la synodalité	254
CONCLUSION.....	258
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	261
BIBLIOGRAPHIE	277
BIOGRAPHIE.....	315

REMERCIEMENTS

Ma détermination à porter ce travail à bout aurait été vaine si l'inspiration divine m'avait fait défaut et si la Providence divine n'avait mis sur mon chemin des personnes très précieuses à des moments déterminés pour être mon soutien. Dieu soit loué !

À tous les professeurs de la faculté de droit canonique de l'université Saint Paul, spécialement au doyen Mgr. A.J. Renken, je dis ma sincère reconnaissance pour l'ardeur à communiquer la science, pour le soutien, les critiques et les orientations. Merci aussi aux bibliothécaires qui m'ont offert un service impeccable durant toute ma recherche.

Je ne saurais assez remercier Anne Asselin, ma directrice de thèse. Elle était la mère et la professeure qui savait lier tendresse et rigueur. Très attentionnée, elle a su me motiver, m'orienter et me conseiller pour viser la qualité et l'excellence. Merci aussi au professeur Francis Morrissey qui m'a beaucoup aidé dans la rédaction de mon projet de thèse et qui m'a soutenu de ses conseils et orientations.

À Mgr Victor Agabanou, évêque du diocèse de Lokossa qui a cru en mes capacités et qui m'a permis de faire ces études, je dis merci. Je ne saurais oublier les institutions et toutes les personnes qui m'ont soutenu financièrement, moralement et spirituellement. Je pense au Fonds des Oblats, à Mgr Hans Feichtinger, au Père Pierre Rivard, à Marina Laurencin, Marie-Christine Koral, Martine Kpokpoya, Nadia Abayomi, Marianique Zondodé, Frank Fambo, Thérèse Desbois, Aubierge Tchokpon, Clotaire Boco, Jeanne Gustave, Serge Tidjani, Jean-Marie Akoum, David Alain, Feu Mgr Jean Gagnon, Mgr Barthélémy Adoukonou, Mgr Gaëtan Proulx, tous les confrères prêtres en mission dans le diocèse de Gaspé et la Communauté des Servites de Marie de Ottawa. Je remercie toutes les personnes de bonne volonté que j'ai rencontrées sur les diverses paroisses où je suis passé. Je n'oublie pas les carmélites de Gourbeyre en Guadeloupe pour leur soutien. Il y a aussi ces personnes qui sont restées dans l'ombre pour un excellent travail de relecture très apprécié. Merci à vous !

À mes parents, mon feu père Édayé Dokoui, ma mère Tolodé Sékou je dis filialement *akpé* (merci) pour le goût du travail bien fait et l'esprit d'endurance et de persévérance qu'ils m'ont transmis. À tous mes frères et sœurs spécialement Marc Dokoui, Léon Edayé, Firmin Dokoui et Justine Édayé, je dis ma profonde gratitude pour la sollicitude fraternelle.

À toutes les personnes qui ne sont pas nommées ici mais qui ont soutenu ce travail, je reste reconnaissant. Vos noms sont gravés dans mon cœur et je demande à Dieu de vous combler.

ABRÉVIATIONS

<i>AA</i>	CONCILE VATICAN II, Décret <i>Apostolicam actuositatem</i>
<i>AAC</i>	FRANÇOIS, motu proprio <i>L'attuale contesto comunicativo</i>
<i>AAS</i>	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
<i>AG</i>	CONCILE VATICAN II, Décret <i>Ad gentes</i>
<i>AL</i>	FRANÇOIS, Exhortation apostolique <i>Amoris laetitia</i>
<i>Ap S</i>	CONGRÉGATION POUR LES ÉVÊQUES, Directoire pour le ministère pastoral des évêques <i>Apostolorum successores</i>
<i>Ap. Soll.</i>	JEAN-PAUL II, Lettre apostolique <i>Apostolica sollicitudo</i>
<i>AS</i>	JEAN-PAUL II, Lettre apostolique <i>Apostolos suos</i>
c. (cc.)	canon (s)
<i>CCEO</i>	<i>Codex canonum Ecclesiarum orientalium</i>
<i>CD</i>	CONCILE VATICAN II, Décret <i>Christus Dominus</i>
<i>CDCA</i>	CAPARROS, E., M. THÉRIAULT et J. THORN (dir.), <i>Code droit canonique annoté</i>
<i>CDF</i>	Congrégation pour la Doctrine de la Foi
<i>CEC</i>	<i>Catéchisme de l'Église catholique</i>
<i>CELAM</i>	Conseil épiscopal latino-américain

<i>CIC</i>	<i>Codex iuris canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus</i>
<i>CIC/17</i>	<i>Codex iuris canonici Pii X Pontificis iussu digestu Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus</i>
<i>CICC</i>	FRANÇOIS, Chirographe par lequel est institué un Conseil des cardinaux
<i>CLSA Comm2</i>	J.P. BEAL, J.A. CORIDEN, et T.J. GREEN (dir.), <i>New Commentary on the Code of Canon Law</i>
<i>CMA</i>	FRANÇOIS, motu proprio <i>Come una madre amorevole</i>
<i>COD</i>	<i>Conciliorum Oecumenicorum Decreta</i>
<i>Comm</i>	<i>Communicationes</i>
<i>CS</i>	PIE XII, Motu proprio <i>Cleri sanctitati</i>
<i>DC</i>	<i>La Documentation catholique</i>
<i>DCIC</i>	FRANÇOIS, Motu proprio <i>De concordia inter Codices</i>
<i>EG</i>	FRANÇOIS, Exhortation apostolique <i>Evangelii gaudium</i>
<i>ES</i>	PAUL VI, Motu proprio <i>Ecclesiae sanctae</i>
<i>FDP</i>	FRANÇOIS, Motu proprio <i>Fidelis dispensator et prudens</i>
<i>HP</i>	FRANÇOIS, Motu proprio <i>Humanam progressionem</i>
<i>ICA</i>	CONGRÉGATION POUR LES ÉVÊQUES et CONGRÉGATION POUR L'ÉVANGÉLISATION, Instruction <i>In constitutione apostolica</i>

<i>IE</i>	CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Lettre <i>Iuvenescit Ecclesia</i>
<i>LG</i>	CONCILE VATICAN II, Constitution dogmatique <i>Lumen gentium</i>
<i>MIDI</i>	FRANÇOIS, Motu proprio <i>Mitis Iudex Dominus Iesus</i>
<i>MMI</i>	FRANÇOIS, Motu proprio <i>Mitis et misericors Iesus</i>
<i>MP</i>	FRANÇOIS, Motu proprio <i>Magnum principium</i>
<i>MV</i>	FRANÇOIS, Bulle d'indiction <i>Misericordiae vultus</i>
Nep	CONCILE VATICAN II, Constitution dogmatique <i>Lumen gentium</i> Note explicative préliminaire
<i>OC</i>	SACRÉE CONGRÉGATION DU CLERGÉ, Lettre <i>Omnes Christifideles</i>
<i>OE</i>	CONCILE VATICAN II, Décret <i>Orientalium Ecclesiarum</i>
<i>PA</i>	PIE IX, Constitution dogmatique <i>Pastor aeternus</i>
<i>PB</i>	JEAN-PAUL II, Constitution apostolique <i>Pastor bonus</i>
<i>PDV</i>	JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique <i>Pastores dabo vobis</i>
<i>PG</i>	JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique <i>Pastores gregis</i>
<i>PO</i>	CONCILE VATICAN II, Décret <i>Presbyterorum ordinis</i>
<i>PS</i>	CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, Lettre <i>Presbyteri sacra</i>
<i>REU</i>	PAUL VI, Constitution apostolique <i>Regimini Ecclesiae universae</i>
<i>RH</i>	JEAN-PAUL II, Lettre encyclique II <i>Redemptor hominis</i>

<i>SC</i>	CONCILE VATICAN II, Constitution sur la sainte liturgie <i>Sacrosanctum Concilium</i>
<i>SFC</i>	FRANÇOIS, Motu proprio <i>Summa familiae cura</i>
<i>SM</i>	FRANÇOIS, Motu proprio <i>Sedula Mater</i>
<i>SMC</i>	JEAN-PAUL II, Constitution apostolique <i>Spirituali militum curae</i>
<i>SOE</i>	PAUL VI, Motu proprio <i>Sollicitudo omnium Ecclesiarum</i>
<i>UDG</i>	JEAN-PAUL II, Constitution apostolique <i>Universi Dominici gregis</i>

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Les changements sociaux, essentiellement les mouvements d'émancipation des années 60, ont engendré presque partout dans le monde et dans l'Église de profonds et rapides changements de mentalité. Ces périodes correspondent à celle de la décolonisation en Afrique, de la révolution tranquille au Québec, des manifestations de mai 68 en France, du printemps de Prague et de la célébration du Deuxième Concile du Vatican. Le maître-mot était la liberté - liberté d'expression et liberté de circulation, liberté des institutions et même liberté des États. Le désir de liberté était aussi celui de s'affranchir de certaines formes d'autorité autocratique, absolue et monarchique. Dans l'Église, le terme *aggiornamento* utilisé par Jean XXIII qui convoquait le Deuxième Concile du Vatican exprimait ce besoin que ressentait aussi l'Église de se libérer de certaines lourdeurs afin de toujours mieux refléter le visage du Christ. Au nombre de ces pesanteurs, la question du gouvernement de l'Église qui n'est pas des moindres devrait être mise en débat.

Le Deuxième Concile du Vatican a fait de l'épiscopat, entre autres sujets, un des thèmes essentiels sur lesquels les débats ont porté, vu que la conception du pouvoir et son exercice dans l'Église sont structurés autour du sacrement de l'ordre pleinement reçu dans l'épiscopat. En effet, ce Concile voulait compléter l'œuvre du premier Concile du Vatican qui s'est interrompu suite à la prise de Rome par les Piémontais¹.

¹ Le Concile a commencé le 8 décembre 1869 sous le pontificat de Pie IX et les débats conciliaires se sont arrêtés le 18 juillet 1870 suite à l'invasion de Rome par les troupes italiennes. Il n'a jamais été repris (voir G. THILS, *Primauté pontificale et prérogatives épiscopales. Potestas ordinaria au Concile du Vatican*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 17, Louvain, E. Warny, 1961 [= THILS, *Primauté pontificale et prérogatives épiscopales*], 56).

De fait, le premier Concile du Vatican n'avait donc eu le temps de traiter en profondeur de la primauté du pape et n'avait pas pu non plus élaborer de façon articulée la doctrine de l'épiscopat. Il était alors normal que le Deuxième Concile du Vatican s'y penche. Un autre motif qui mobilisa le désir et la réflexion des pères du Concile autour du thème de l'épiscopat est le gouvernement centralisateur et monarchique des années précédant le Concile.

En effet, avant le Concile, les évêques ressentaient mal le gouvernement autoritaire et central de Pie XII ainsi que le poids et l'influence de certains dicastères de la curie romaine souvent en déphasage avec les réalités des Églises locales. L'épiscopat dans les Églises particulières était comme à la solde d'un système qui les privait de leur droit de pasteurs propres des portions du peuple de Dieu qui leur sont confiées. Il était donc normal que la théologie de l'épiscopat et celle des Églises particulières fussent approfondies.

La décentralisation était appelée de tous les vœux par les pères conciliaires. Dans un article, Hervé Legrand synthétisait en trois points les requêtes des pères en lien avec la collégialité et la décentralisation : a) Les premiers objectifs sont pastoraux car les évêques étaient préoccupés par l'évangélisation. Les évêques des terres de mission et ceux des Églises d'ancienne chrétienté souhaitaient la rénovation de la liturgie et la célébration dans la langue de leurs peuples². Ils souhaitaient également prendre part à la formulation des grandes décisions et à la définition des grandes orientations de l'Église et enfin la

² On peut comprendre pourquoi la Constitution sur la sainte liturgie *Sacrosanctum Concilium* fut la première à être promulguée (voir CONCILE VATICAN II, Constitution sur la sainte liturgie *Sacrosanctum Concilium*, 4 décembre 1963, dans *AAS*, 56 [1964], 97-134, traduction française dans *Le Concile Vatican II*, 127-174).

³ C'est au Deuxième Concile du Vatican que les conférences des évêques ont reçu officiellement leur acte de naissance.

⁴Voir H. LEGRAND, « Évêques, Églises locales, Église entière », dans *Revue des Sciences*

collaboration entre les évêques d'une même nation dans le cadre des conférences des évêques dotées de vrais pouvoirs canoniques³. b) Le deuxième objectif concernait l'œcuménisme qui était une des tâches que Jean XXIII assigna au Concile. Mais le rapprochement œcuménique ne peut s'opérer que dans la communion des Églises au sein de l'Église catholique qui adviendra grâce à une meilleure approche de l'épiscopat. c) Le troisième objectif concernait la collégialité des évêques afin d'établir entre eux et le pape un équilibre qui serait bénéfique tant pastoralement et canoniquement que sur le plan œcuménique⁴. La doctrine sur l'épiscopat qui prend en compte les attentes des pères conciliaires avait besoin d'être solidement mise en relation avec une ecclésiologie appropriée. La Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium* est le fruit de cet effort du Concile⁵. Le décret sur la charge pastorale des évêques dans l'Église *Christus Dominus* vient en complément pour décrire le cadre général de l'exercice de la charge épiscopale et en donner des orientations⁶.

La période postconciliaire a été alimentée par les théologiens et canonistes pour étudier et approfondir la doctrine conciliaire sur la charge épiscopale. Pour préciser la pensée du Concile et aider à un meilleur approfondissement des réflexions, la

³ C'est au Deuxième Concile du Vatican que les conférences des évêques ont reçu officiellement leur acte de naissance.

⁴ Voir H. LEGRAND, « Évêques, Églises locales, Église entière », dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 85 (2001), 463.

⁵ CONCILE VATICAN II, Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium*, 21 novembre 1964 (= LG), dans *AAS*, 57 (1965), 5-75, traduction française dans *Le Concile Vatican II 1962-1965*, Perpignan, Artège, 2012 (= *Le Concile Vatican II*), 27-125.

⁶ IDEM, Décret sur la charge pastorale des évêques dans l'Église *Christus Dominus*, 28 octobre 1965 (CD), dans *AAS*, 58 (1966), 673-696, traduction française dans *Le Concile Vatican II*, 529-563.

Congrégation pour les évêques publie le Directoire *Ecclesiae imago* du 22 février 1973⁷. Il est au plan pastoral et canonique une excellente réception des requêtes du Deuxième Concile du Vatican concernant le ministère de l'évêque qui est perçu tant en relation avec sa propre Église particulière que dans ses relations avec les conférences des évêques et l'Église entière. Malgré ce travail, il y eut besoin de nouveaux éclairages pour éviter des excès et de fausses interprétations de la pensée du Concile. Dans cet ordre, l'Assemblée ordinaire du synode des évêques de 2001 est consacrée à l'exercice de l'épiscopat. Même après les travaux suscités par les *Lineamenta*, après les réflexions du synode et ses diverses orientations, l'ajustement de l'exercice de l'épiscopat aux nouveaux contextes toujours changeants et mouvants reste pour l'Église un chantier constamment ouvert. Cela est interne à la vie de l'Église comme société qui a besoin de s'adapter aux nouvelles situations en s'ouvrant aux réformes nécessaires. Dans la Constitution dogmatique *Lumen gentium*, il est affirmé que l'Église une et sainte renferme aussi des pécheurs et « est appelée à se purifier, poursuivant constamment son effort de pénitence et de renouvellement »⁸. Plus explicite sur le travail de réforme permanente de l'Église, *Unitatis redintegratio* affirme :

L'Église, au cours de son pèlerinage, est appelée par le Christ à cette réforme permanente dont elle a continuellement besoin en tant qu'institution humaine et terrestre. Si donc, par suite des circonstances, en matière morale, dans la discipline ecclésiastique, ou même dans la formulation de la doctrine, qu'il faut distinguer avec soin du dépôt de la foi, il est arrivé que, sur certains points, on se soit montré trop peu attentif, il faut y remédier en temps opportun d'une façon appropriée⁹.

⁷ CONGRÉGATION POUR LES ÉVÊQUES, Directoire des évêques en leur ministère pastoral *Ecclesiae imago*, 22 février 1973, Ottawa, Édition de la Conférence Catholique Canadienne, 1974 (= *Ecclesiae imago*).

⁸ LG, n° 8.

⁹ CONCILE VATICAN II, Décret sur l'œcuménisme *Unitatis redintegratio*, 21 novembre 1964 (= UR), n° 6, dans AAS, 57 [1965], 96-97, traduction française dans *Le concile Vatican II*, 574.

C'est précisément à ce niveau que s'inscrit notre travail sur les orientations canoniques et pastorales pour l'exercice du gouvernement épiscopal de l'Église en ce XXI^e siècle.

1- La raison du sujet et sa problématique

La question du gouvernement et de son exercice dans l'Église demeure un des sujets les plus discutés et les plus sensibles autour desquels théologiens, canonistes, politologues, sociologues et historiens ne cessent de débattre. Aborder la question est sans doute s'engager dans un labyrinthe, une sorte d'univers où subsiste encore une épaisseur d'ombre et où la porte de sortie est difficilement repérable. Toutefois, ce champ mérite d'être déblayé.

Sur la question, le Concile Vatican II, après avoir abandonné la théorie de la distinction des deux pouvoirs, soit le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction, a opté pour l'unité substantielle du pouvoir dans l'Église défini comme *sacra potestas* dont les *tria munera* – *munus sanctificandi, munus docendi et munus regendi* – sont les champs où selon des modalités différentes, ce pouvoir est exercé. Selon la législation canonique et selon des bases doctrinales, les sujets détenteurs de ce pouvoir sont clairement définis à chaque niveau de la structure constitutionnelle de l'Église. Ces sujets sont le pape et le collège des évêques pour l'Église entière, les évêques pour les Églises particulières à eux confiées et les structures de gouvernement intra diocésaines ou supra diocésaines comme le synode diocésain, les conciles particuliers et les conférences des évêques.

Notre recherche prendra essentiellement en considération la fonction de gouvernement telle qu'elle est exercée envers l'Église tout entière et dans les Églises particulières, d'une part, par le pape, le collège des évêques, les structures de gouvernement universel et d'autre part, par les évêques, les structures de gouvernement diocésaines et supra diocésaines telles les conférences des évêques, les conciles provinciaux et pléniers. En effet, avec les enseignements du Deuxième Concile du Vatican sur la nature de l'Église, sur les droits et devoirs des *Christifideles*, sur la nature du pouvoir sacré, son exercice par les clercs et la participation des laïcs, sur l'institution des conférences des évêques, une nouvelle aire s'est ouverte où l'on a plus que jamais discuté de l'exercice du pouvoir dans l'Église. Les débats, les écrits et plusieurs thèses sont centrés sur le primat du souverain Pontife¹⁰, l'autonomie et le pouvoir des évêques dans leur diocèse en rapport avec le pouvoir des conférences des évêques, le pouvoir de ces dernières elles-mêmes, la nature de ce pouvoir, ses fondements théologiques, son domaine et ses limites, la participation des laïcs au gouvernement.

Dans notre recherche, nous voulons réfléchir à partir du point d'arrivée des investigations et débats effectués jusque là en nous laissant guider par la vision du Pape François. En effet, après la renonciation de Benoît XVI en janvier 2013 et son élection en mars 2013, le Pape François a résolument entrepris, par ses exhortations et ses gestes, de dépouiller l'Église de ses remparts et barrières afin qu'elle se présente « pauvre pour les

¹⁰ SCHATZ, K., *La primauté du pape : son histoire des origines à nos jours*, Paris, Cerf, 1992 ; voir aussi J.M.R. TILLARD, *L'évêque de Rome*, Paris, Cerf, 1982 ; T. COMIÉ, *La primauté de l'évêque de Rome dans la théologie catholique francophone du vingtième siècle. Les études de Pierre Batiffol, Charles Journet et Jean-Marie Roger Tillard*, Tesi gregoriana Serie Teologia, 179, Roma, Pontificia università gregoriana, 2010 ; R.A. CARRASCO, *Le primat de l'évêque de Rome. Étude sur la cohérence ecclésiologique et canonique du primat de juridiction*, Studia Friburgensia. Neue Folge, 73, Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1990 ; Y. G. HOKA, *Le problème de la collégialité épiscopale et de la primauté de l'Évêque de Rome à la lumière de l'ecclésiologie de communion de Yves Congar*, Theses ad doctoratum in sacra theologia, Roma, Pontificia Universitas Urbaniana, 1996.

pauvres » et accessible à tous pour se positionner dans le monde comme passerelle ou pont pour amener les hommes et les femmes de notre temps à Dieu. Du coup, il engage l'Église dans un grand projet de réforme qui n'est pas avant tout institutionnel mais conversion du cœur et conversion de l'autorité où il interpelle vivement les évêques.

La question que nous nous posons est de savoir comment l'Église doit-elle ou peut-elle être gouvernée en ce XXI^e siècle ? Quelle réponse François apporte-il pour réorienter le gouvernement de l'Église ? Quels sont les impacts pastoraux et canoniques que les enseignements et la vision du pape François auront sur l'exercice du gouvernement dans l'Église ? Telles sont les questions par lesquelles notre recherche se laisse porter et auxquelles elle essaiera de répondre.

2- L'originalité et l'intérêt du sujet

Les écrits sur le gouvernement de l'Église sont multiples. Nous en présentons, parmi tant d'autres, cinq qui abordent la question. Ils ont été choisis pour les thèmes spécifiques qu'ils abordent. Certains autres ouvrages pourraient bien être mentionnés. Nous nous limitons toutefois à ceux-ci sans négliger les autres dont la bibliographie fait mention et dont les approches nous aideront à affiner notre recherche sur l'exercice du gouvernement de l'Église à partir de la vision de François pour en montrer son originalité.

Le premier est le colloque de Salamanque¹¹ qui eut lieu cinq ans après la promulgation du Code de 1983 et trois ans après l'Assemblée extraordinaire du synode des évêques de 1985. Il fait suite à cette assemblée qui dépend elle-même des

¹¹ Voir H. LEGRAND, J. MANZANARES, A. GARCÍA Y GARCÍA, *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir*, Actes du Colloque international de Salamanque (3-8 janvier 1988), Cogitatio fidei, 149, Paris, Cerf (= LEGRAND, *Les conférences épiscopales*), 1988.

controverses entre 1982-1983¹². D'une teneur très riche, ce colloque a fait le tour des questions assez pertinentes en ouvrant des chantiers de réflexion et de recherche et en demeurant interrogateur sur des notions à approfondir pour mieux approcher la réalité des conférences épiscopales et leur rôle dans le gouvernement de l'Église à savoir : le *ius divinum*, le *ius ecclesiasticum*, la collégialité, la relation entre le pape, les évêques et les regroupements d'Églises. Notre recherche restera dans le domaine des chantiers ouverts par ce colloque pour nous interroger sur les nouvelles approches possibles des conférences des évêques afin qu'elles répondent mieux à leur mission dans l'Église.

Le deuxième est le livre de Pottmeyer¹³ qui est une réponse à l'appel de Jean-Paul II à réfléchir et à trouver une « forme d'exercice de la primauté ouverte à une situation nouvelle ». Dans son étude, l'auteur met en évidence deux points assez intéressants. Le premier est qu'en faisant une recherche historique basée sur l'étude des textes du premier Concile du Vatican, il montre que l'interprétation maximaliste qui en est faite et qui tend à se répandre ne saurait justifier un gouvernement centraliste romain de l'Église. Le deuxième point est qu'en étudiant les documents du Deuxième Concile du Vatican dans la perspective de la primauté et de la collégialité, il souligne que la réforme commencée au Concile demeure une œuvre inachevée. Il propose une articulation de la primauté et de la collégialité qui appelle à une « primauté de la communion » à partir d'une vision de l'Église conçue comme « communion d'Églises ». Cette conception de la primauté et de

¹² Voir G. ROUTHIER, « L'Assemblée extraordinaire de 1985 du synode des évêques : moment charnière de relecture de Vatican II dans l'Église catholique », dans BORDEYNE P. et VILLEMEN L. (dir.), *Vatican II et la théologie. Perspective pour le XXI^e*, Cogitatio fidei, 254, Paris, Cerf, 2006, 61-88.

¹³ Voir H. J. POTTMEYER, *Le rôle de la papauté au III^e millénaire, une relecture de Vatican I et de Vatican II*, Paris, Cerf, traduit de l'allemand par J. HOFFMAN, *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend, Quaestiones disputatae*, Freiburg, Herder, 1999 (= POTTMEYER, *Le rôle de la papauté au III^e millénaire*), 2001.

l'Église permettra une expression plus visible de la collégialité et facilitera les initiatives œcuméniques.

Le troisième est tout le numéro 64 de la revue *The Jurist* qui traite essentiellement de la notion de la collégialité¹⁴. L. ÖRSY, dans une introduction intitulée « A Notion of Collegiality », donne l'allure générale du contenu de toute la production. Il expose la vérité historique du débat autour de la notion de collégialité au concile et critique l'interprétation donnée dans la note explicative de *Lumen gentium*. Il fait remarquer par ailleurs que les pères conciliaires n'ont jamais donné une définition exacte de la notion, laissant ainsi le soin aux générations futures d'en explorer la profondeur et la largeur. Enfin il conclut que quiconque entreprend de scruter la notion de collégialité et désire en découvrir la richesse théologique doit regarder au-delà du Concile et retourner à la tradition entière de l'Église. À cet effet, nos investigations sur la notion de la collégialité dans ce travail ne se limiteront pas au Deuxième Concile du Vatican mais s'intéresseront aussi au premier Concile du Vatican. Puis en scrutant la vision de François nous verrons si un approfondissement de la notion de collégialité est possible pour une nouvelle application dans l'Église.

Le quatrième est le livre de Christophe Delaigue¹⁵. La question principale qui a habité l'auteur est celle de l'exercice de l'autorité de l'évêque de Rome sur toute l'Église comme en réponse à l'exhortation du pape François qui invitait à apprendre des Églises

¹⁴ Voir « Collegiality in the Church », dans *The Jurist*, 64 (2004).

¹⁵ Voir C. DELAIGUE, *Quel pape pour les chrétiens ? Papauté et collégialité en dialogue avec l'orthodoxie*, Paris, Desclée de Brouwer (= DELAIGUE, *Quel pape pour les chrétiens ?*), 2014.

orientales comment la synodalité et la collégialité peuvent s'exercer entre les évêques¹⁶. À partir d'une approche historique et ecclésiologique de la primauté et de la collégialité en suivant leur évolution depuis le premier et le deuxième millénaires tant en Orient qu'en Occident d'une part, et, d'autre part, à partir des réflexions sur la suppression du titre de patriarche d'Occident par Benoît XVI, l'auteur pense que des réformes sont possibles dans l'Église pour mieux articuler primauté et collégialité, autorité du pape et responsabilité des Églises particulières. À la fin de son ouvrage, il reste confiant en l'avenir et annonce la tâche successive à son livre qui sera de scruter tout ce que fera et dira François pour voir s'il place l'Église sur le terrain des réformes ecclésiologiques dont l'Église a besoin. Notre recherche s'inscrit dans cette perspective.

Le cinquième est la thèse de Fredrik Hansen¹⁷. En se basant sur les canons 381, § 1 et 391, l'auteur étudie l'unité du pouvoir de gouvernement de l'évêque (*potestas regiminis*) qui se décline en pouvoir législatif, exécutif et judiciaire. Exercé de façon ordinaire, propre et immédiate dans l'Église particulière qui est confiée à l'évêque, ce pouvoir peut soulever des questions quand on le met en relation avec le pouvoir que le pape exerce sur l'Église entière qui est lui aussi, dans le même temps, ordinaire, suprême, plénier, immédiat et universel (c. 331)¹⁸. En abordant avec délicatesse cette question,

¹⁶ FRANÇOIS, Exhortation apostolique sur l'annonce de l'Évangile dans le monde d'aujourd'hui *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013 (= EG), n° 32, dans AAS, 105 (2013), 1033, traduction française dans DC, n° 2513 (2014), 15.

¹⁷ F. HANSEN, *The Unity and Threefold Expression of the « potestas regiminis » of the Diocesan Bishop : Cann. 381 §1 and 391*, Tesi greggoriana, Serie diritto canonico 97, Rome, Editrice Pontificia Università greggoriana, 2014.

¹⁸ En attendant de revenir en détail sur les qualificatifs de ce pouvoir dans le chapitre 2, nous retenons qu'il est ordinaire car le pape en vertu de son office l'exerce en son nom propre. Il est suprême car il n'est inférieur ni soumis à aucun autre pouvoir. Il est plénier, car sans limite et peut s'exercer sur toutes les matières, sur toutes les personnes et partout sans l'accord ou le contrôle d'aucun autre pouvoir. Il est immédiat car il peut intervenir directement sur tous les niveaux de juridiction ecclésiale. Il est universel car c'est un pouvoir qui s'exerce sur toute l'Église catholique universelle.

l'auteur affirme qu'aucune autorité supérieure ne peut limiter le pouvoir de l'évêque sans nécessité et raison légale. Ce travail est techniquement bien fait et documenté mais il s'est, à notre avis, limité à la dimension personnelle de l'exercice du pouvoir de l'évêque. La dimension synodale que doit prendre aussi en compte l'exercice du gouvernement sera prise en compte dans notre travail.

Cette recherche que nous menons à partir de la vision de François a une originalité certaine puisque celui-ci trace des voies nouvelles dans lesquelles nous essayerons de le suivre de façon méthodique.

3- La méthode et les instruments pour traiter le sujet

La recherche que nous entreprenons sera essentiellement basée sur l'étude et l'analyse de plusieurs documents qui ont traité de la conception et de l'exercice du gouvernement dans l'Église. Il s'agira pour nous d'interroger ces documents, de les confronter pour en retirer les présupposés, les synthèses et les ouvertures possibles. À l'études de ces documents qui nous amènerons à la source doctrinale, théologique, ecclésiologique et canonique de l'Église, nous puiserons pour élaborer un état des lieux de la question du gouvernement de l'Église essentiellement dans les chapitres un et deux. Puis avec une approche prospective qui associe la méthode analytique, dans les deux derniers chapitres, la vision de François sera exposée à travers les textes pour mettre en lumière les nouvelles possibilités qui s'offrent¹⁹. De façon claire, nous adopterons pour conduire notre recherche une méthode analytique et prospective. Pour les références

¹⁹ La méthode prospective ne conduit pas à une prédiction de l'avenir. Elle est une démarche rationnelle qui permet d'élaborer des scénarios à partir de l'analyse des données disponibles pour imaginer des futurs possibles. Pour en savoir plus sur la méthode prospective, on peut se référer à A.-C. DECOUFLÉ, *La prospective*, Que sais-je, 1500, Paris, PUF, 1972 ; voir aussi T. GAUDIN, *La prospective*, 2^e Éd., Paris, PUF, 2013.

canoniques nous utiliserons essentiellement le Code de droit canonique de 1983. Mais s'il y a besoin, pour établir des analogies ou pour traiter spécifiquement d'une question propre aux Églises orientales, nous nous référerons au Code des canons des Églises orientales. Les règles d'interprétation canonique seront appliquées quand nous serons en face des canons en opposition ou dont le sens serait douteux.

4- Les difficultés et les limites du sujet

Nous reconnaissons qu'en nous décidant à travailler sur la vision du pape François sur le gouvernement de l'Église, la critique qui nous sera faite est que son œuvre est en cours et n'est pas encore achevée pour mériter une étude sérieuse. Le risque, même s'il demeure et est légitime, peut être amoindri, car nous ne voulons pas faire un travail sur sa pensée mais sur sa vision qui est plus ou moins identifiable déjà dans l'Exhortation apostolique *Evangelii gaudium* et qui se laisse lire à travers ses différentes prises de parole.

Une autre difficulté est que la vision de François se positionne dans l'horizon du Deuxième Concile du Vatican. Cette difficulté est renforcée par le fait que le Concile juxtapose parfois différentes doctrines sans en faire la synthèse, ce qui fait que les doctrines postconciliaires se sont développées chacune dans son sens en s'appuyant sur le même Concile. Il y a donc une difficulté herméneutique du Concile²⁰. Même si ce

²⁰ Voir M. WIJLENS, « Reforming the Church by Hitting the Reset Button: Reconfiguring Collegiality within Synodality because of *sensus fidei fidelium* », dans *The Canonist*, 2 (2017) (= WIJLENS, « Reforming the Church », 242-243. Plusieurs auteurs ont révélé cette juxtaposition doctrinale dans les documents du Deuxième Concile du Vatican (voir H. WITTE, « Reform with the Help of Juxtapositions : A Challenge to the Interpretation of the Documents of Vatican II », dans *The Jurist*, 71 [2011], 20-34 ; voir aussi B.K. WALF, « Lacunes et ambiguïtés dans l'ecclésiologie de Vatican II » dans G. ALBERIGO, Y. CONGAR, H.J. POTTMEYER (dir.), *Les Églises après Vatican II. Dynamique et prospective*, Actes du colloque international de Bologne 1980, Paris, Beauchesne, 1981 (= ALBERIGO, *Les Églises après Vatican II*), 207-222 ; voir aussi H. POTTMEYER, « Vers une nouvelle phase de réception de Vatican II. Vingt ans d'herméneutique du Concile », dans G. ALBERIGO et J.-P. JOSSUA (dir.), *La réception de Vatican II*,

problème demeure, la source que constitue le Deuxième Concile du Vatican peut être exploitée sans radicalisme pour répondre au mieux au besoin de l'Église en ce XXI^e siècle.

5- La structure et le contenu du sujet

Pour conduire notre travail à terme, nous avons jugé bon de commencer par nous intéresser à la constitution et à l'organisation de l'Église comme peuple de Dieu et à son système de gouvernement dans le premier chapitre. Le second chapitre fera le tour des différentes institutions de gouvernement tant au niveau de l'Église entière que des Églises particulières et de leurs regroupements sans oublier l'institution patriarcale qui peut être source d'inspiration pour l'Église latine. Dans le troisième chapitre, nous exposerons la vision qui se dégage du pontificat de François à travers ses divers actes pendant cinq ans. En prenant appui sur les lignes ouvertes par François, le quatrième chapitre énoncera quelques éléments pratiques pour le gouvernement de l'Église sur le plan pastoral et canonique. Ce sera notre modeste contribution au débat indispensable que l'Église doit poursuivre sur son style de gouvernement.

Cogitatio fidei, 134, Paris, Cerf, 1985 [= ALBERIGO, *La réception de Vatican II*] [= POTTMEYER, « Vers une nouvelle phase de réception de Vatican II », 45).

CHAPITRE 1- L'ORGANISATION DE L'ÉGLISE ET SON GOUVERNEMENT

Introduction

Le noyau autour duquel tout ce travail de recherche est construit, est l'exercice du gouvernement dans l'Église. Cela révèle combien ce premier chapitre est fondamental pour mettre en lumière la nature de l'Église, sa structure et son système de gouvernement. La présentation bipartite du chapitre aborde, d'une part, l'Église et ses principes constitutionnels et, d'autre part, la dimension épiscopale et les principes du gouvernement ecclésial. Le baptême par lequel on devient membre de l'Église, peuple de Dieu, confère à tous les membres du corps une égale dignité qui n'exclut pas la diversité dans les fonctions qui peuvent être déterminées dans certains cas par l'état du sujet. En assumant son rôle, chacun participe à l'édification du Corps du Christ dans l'harmonie et l'unité dont certains membres sont particulièrement garants. On verra donc dans ce chapitre qu'il y a une responsabilité diversifiée, exigée par la nature même de l'Église, dans le gouvernement mais qui trouve son plein sens dans la collaboration dont les principes de synodalité, de collégialité et de coresponsabilité sont la manifestation.

1.1- L'Église et ses principes constitutionnels à partir du Deuxième Concile du Vatican

À l'instar de toute structure ou organisation, l'Église, le nouveau peuple de Dieu, est déterminée constitutionnellement par l'acte qui la fonde et par la finalité qu'elle poursuit¹. En tant que telle, l'Église est instituée par le Christ afin que tous les humains

¹ Voir J. RATZINGER, *Appelés à la communion : Comprendre l'Église aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1993, traduit de l'allemand par B. GUILLAUME, *Zur Gemeinschaft gerufen : Kirche heute verstehen*, Freiburg, Herder, 1991, 20-21 où il dit que Jésus fait le choix symbolique des douze apôtres en rappel des douze fils de Jacob. Il se présente ainsi comme le patriarche d'un nouvel Israël et constitue ces douze hommes comme l'origine et la fondation de l'Église.

par elle, parviennent au salut¹. En se questionnant sur sa propre nature et sur sa mission dans un monde en constante mutation, l'Église a su se positionner en offrant d'elle-même diverses images et approches². Nous prenons en compte, dans cette partie du travail, l'approche que développe le Deuxième Concile du Vatican en nous attelant à la structure et aux principes constitutionnels de l'Église.

1.1.1- La structure constitutionnelle de l'Église

L'Église est définie par le Deuxième Concile du Vatican comme peuple de Dieu. Sa vocation à s'étendre à tout l'univers lui donne une dimension universelle. Toutefois, elle se rend concrète et visible dans un lieu en épousant la culture d'un peuple. Cela lui confère une dimension locale et particulière. L'une et l'autre dimensions sont inséparables si l'on veut maintenir le mystère de l'Église une et indivisible telle que voulue par le Christ³.

¹ L'Église n'est pas le résultat d'une volonté humaine mais de la volonté divine (voir H DE LUBAC, *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, Intelligence de la foi, Paris, Aubier Montaigne, 1971 [= DE LUBAC, *Les Églises particulières*], 12-13). Il va de soi qu'elle trouve ses propres lois dans la loi divine, c'est-à-dire celle connue par la conscience, par la révélation, la tradition ou celle déduite de l'interprétation que l'Église elle-même donne des textes sacrés. Sa finalité supranaturelle est toutefois poursuivie en ce monde et fait de l'Église une réalité terrestre et céleste, visible et invisible (voir *LG*, n° 8).

² Les théologiens parlent de modèles ecclésiologiques par rapports aux diverses formes d'organisation de fonctionnement de l'Église (voir L.A. GALLO, « Il presbitero nella Chiesa mistero comunione e missione », dans *Salesianum*, 55 [1993] [= GALLO, « Il presbitero nella Chiesa »], 19 ; voir aussi A.R. DULLES, *Models of the Church*, Garden City, N.Y, Doubleday, 1974).

³ L'Église a une nature théandrique à l'image du Verbe incarné et l'on ne saurait séparer sa nature divine de celle humaine, ni sa dimension terrestre de celle céleste. Seulement sur le plan formel ou fonctionnel, on les distingue pour mieux les cerner. Elle se réalise en un lieu si bien qu'« au plan théologique, ne pas accorder d'importance à l'enracinement local d'une Église, c'est aussi négliger la nature théandrique de l'Église et ne pas faire suffisamment droit au mystère de l'incarnation » (G. ROUTHIER, « Église locale ou Église particulière : querelle sémantique ou option théologique », dans *Studia canonica*, 25 [1991] [= ROUTHIER, « Église locale ou Église particulière », 323).

1.1.1.1- L'Église comme peuple de Dieu

L'Église est une réalité qu'à travers le temps, la tradition biblique, patristique et les développements théologiques subséquents tant médiévaux que contemporains ont essayé d'approcher et d'exprimer chacun selon son langage et son génie propre. Plusieurs appellations renvoient donc à la réalité de l'Église. Le Deuxième Concile du Vatican en donne un large aperçu, synthétisant le tout dans ces images de l'Église : bercail, troupeau, champ de Dieu, construction de Dieu, maison de Dieu, famille, temple saint, cité sainte, nouvelle Jérusalem, Jérusalem d'en haut, notre mère, Corps mystique du Christ⁴. Dans cette liste n'apparaît cependant pas explicitement la notion de peuple de Dieu à laquelle le deuxième chapitre de la constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium* est consacré.

Aucune de ces images n'épuise en effet la réalité de l'Église. Elles se complètent et sont inséparables de telle sorte que l'une ne peut, sans l'autre, livrer toute sa signification et sa portée. Toutefois, le Deuxième Concile du Vatican privilégie la notion de peuple de Dieu pour développer une ecclésiologie de communion⁵. Ce choix n'exclut pas les autres images de l'Église mais les suppose. En ce sens, Walter Kasper affirme par exemple qu'« il est impossible de comprendre l'ecclésiologie du peuple de Dieu sans l'ecclésiologie du Corps du Christ »⁶.

En optant pour la notion de peuple de Dieu, l'Église se positionne par rapport à la conception dualiste des personnes dans l'Église et qui a prévalu même dans la

⁴ Voir *LG*, n^{os} 6 et 7.

⁵ Voir Y. CONGAR, « L'Église comme peuple de Dieu », dans *Concilium*, 1 (1965), 15-32 ; voir aussi GALLO, « Il presbitero nella Chiesa », 23 ; JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Pastores dabo vobis*, 25 mars 1992 (*PDI*), n^o 12, dans *AAS*, 84 (1992), 675-676-804 traduction française dans *DC*, 89 (1992) (= *PDI*), 457-458.

⁶W. KASPER, *Chiesa cattolica, Essenza-Realtà-Missione*, Brescia, Queriniana, 2012, (= KASPER, *Chiesa cattolica*), 197.

systematisation du Code de 1917⁷. Ce dualisme, construit autour de deux pôles, les clercs et les laïcs, soutenait en effet une inégalité des personnes et de leur statut juridique et social. Dans l'encyclique *Vehementer nos* du 11 février 1906, Pie X a été explicite dans la description de cette image que l'on avait de l'Église :

L'Église est par essence une société inégale, c'est-à-dire une société comprenant deux catégories de personnes : les pasteurs et le troupeau, ceux qui occupent un rang dans les différents degrés de la hiérarchie et la multitude des fidèles; et ces catégories sont tellement distinctes entre elles, que, dans le corps pastoral seul, résident le droit et l'autorité nécessaires pour promouvoir et diriger tous les membres vers la fin de la société. Quant à la multitude, elle n'a pas d'autre devoir que celui de se laisser conduire et, troupeau docile, de suivre ses pasteurs⁸.

Cette image de l'Église qui obéit aux répartitions classiques entre la communauté des fidèles et la hiérarchie, entre les laïcs et les clercs, attribuait à la hiérarchie une franche supériorité dans le domaine de l'exercice des fonctions de sanctification, d'enseignement et de gouvernement. Le laïc était donc la personne qui n'avait aucun pouvoir et qui devait se soumettre purement et simplement à la hiérarchie. Yves Congar, en faisant un état de lieu de la situation, la qualifie de situation discriminante dans laquelle la condition des laïcs était considérée moins élevée que celle des clercs au point d'introduire dans le système juridique une nette différence des conditions juridiques⁹.

Pour corriger cette vision, le Deuxième Concile du Vatican a privilégié la notion de peuple de Dieu qui soutient une théologie et une ecclésiologie du laïcat et de communion : « À faire partie du peuple de Dieu, tous les hommes sont appelés. C'est

⁷ Il suffit de se référer au livre second du *Codex iuris canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papæ XV auctoritate promulgatus*, Typis polyglottis Vaticanis, 1917, traduction anglaise E.N. PETERS (dir.), *The 1917 Pio-Benedictine Code of Canon Law*, San Francisco, Ignatius Press, 2001, qui traite des personnes. La première partie de ce livre est dédiée aux clercs et la troisième aux laïcs comme si ceux-là occupaient le premier rang et ceux-ci le dernier.

⁸ PIE X, Lettre encyclique au peuple français *Vehementer nos*, 11 février 1906, dans *ASS*, 39 (1906), 8-9, traduction française dans *Actes de Pie X*, vol. 2, Paris, Maison de la Bonne Presse, 1936, 133-135.

⁹ Voir Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Unam Sanctam 23, Paris, Cerf, 1964, 19 ; voir aussi GALLO, « Il presbitero nella Chiesa », 24.

pourquoi ce peuple, demeurant uni et unique, est destiné à se dilater aux dimensions de l'univers entier et à toute la suite des siècles pour que s'accomplisse ce que s'est proposé la volonté de Dieu créant à l'origine la nature humaine dans l'unité, et décidant de rassembler enfin dans l'unité ses fils dispersés »¹⁰. Ce principe qui destine tout le genre humain à faire partie du peuple de Dieu a été repris par le Code de droit canonique de 1983 : « Les fidèles du Christ sont ceux qui, en tant qu'incorporés au Christ par le baptême, sont constitués en peuple de Dieu et qui, pour cette raison, faits participants à leur manière à la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ, sont appelés à exercer, chacun selon sa condition propre, la mission que Dieu a confiée à l'Église pour qu'elle l'accomplisse dans le monde »¹¹. Comme on peut le noter, avec la notion du peuple de Dieu, le Code de droit canonique de 1983, à la suite du Deuxième Concile du Vatican, a pu poser à nouveaux frais la problématique des personnes¹² et de leur statut dans le système juridique en abandonnant la priorité accordée au clerc et en s'orientant vers un nouveau sujet de droit : le *Christifidelis*, c'est-à-dire le fidèle du Christ, le baptisé. Il ne s'identifie à aucune autre catégorie de personne mais à tous les fidèles de l'Église catholique, qu'ils soient laïcs, clercs ou consacrés. À ce sujet, Eugenio Corecco déclare que le Code a su identifier un nouveau sujet protagoniste en substituant le fidèle au clerc. C'est un changement central qui bouleverse tout le système juridique et qui apparaît dans

¹⁰ LG, n° 13.

¹¹ *Codex iuris canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus*, Libreria editrice Vaticana, 1989, traduction française *Code de droit canonique, texte officiel et traduction française*, préparé par la SOCIÉTÉ INTERNATIONALE DE DROIT CANONIQUE ET DE LÉGISLATIONS RELIGIEUSES COMPARÉES, Paris, Centurion, Tardy/Ottawa, CECC, 1984, c. 204, § 1. Cette traduction est utilisée pour toutes les références subséquentes des canons du Code de 1983 (= CIC).

¹² Voir C. CARDIA, *Il governo della Chiesa*, Bologna, Il Mulino, 1984 (= CARDIA, *Il governo della Chiesa*), 15. Il fait aussi mention de cette nouvelle perspective ouverte par le deuxième concile du Vatican et le Code de droit canonique de 1983.

toutes les normes du Code. Le critère de l'autorité ne peut plus être le critère fondamental. La figure théologique et juridique du fidèle transcende la figure du laïc, du clerc ainsi que celle des personnes consacrées sans jamais se réduire à l'une des trois. Elle empêche la codification d'ériger un des trois comme sujet dominant de tout le système¹³.

Appelé à embrasser tous les peuples, langues et cultures, le peuple de Dieu, l'Église, a une dimension universelle qui se rend concrète et visible dans sa dimension locale.

1.1.1.2- La dimension particulière et la dimension universelle de l'Église

Selon l'enseignement doctrinal exposé dans *Christus Dominus* et *Lumen gentium*, les Églises particulières, bien qu'étant *portio populi Dei*¹⁴, sont dans un rapport d'intériorité mutuelle avec l'Église universelle¹⁵. En effet, l'Église particulière est la *portio* du peuple de Dieu dont un évêque a la charge et qui se réalise pleinement dans la figure du diocèse dans l'Église latine, en ce sens qu'en lui « est réellement présente

¹³ « Il CIC ha saputo identificare un nuovo soggetto protagonista. Al clero ha sostituito il fedele. È un cambiamento centrale, che investe tutto l'ordinamento, perché emerge in tutte le norme portanti del nuovo diritto canonico. Il criterio dell'autorità [...] non può più essere considerato come il criterio monopolizzante. [...] La figura teologica e giuridica del fedele transcende sia la figura del laico, sia quella del chierico sia quella di chi abbraccia i consigli evangelici, senza mai identificarsi con nessuno dei tre stati. Essa impedisce alla codificazione di erigere uno dei tre stati a soggetto egemone di tutto il sistema » (E. CORECCO, « I laici nel nuovo codice di diritto canonico », [= CORECCO, « I laici »], dans G. BORGONOVO, A. CATTANEO [dir.], *Ius et Communio. Scritti di Diritto canonico*, vol. 2, Piemme, Casele Monferrato, 1997 [= BORGONOVO, *Ius et Communio*], 290).

¹⁴ Voir *CD*, n° 11. Le terme *portio* a été préféré au terme *pars* utilisé dans le premier schéma du décret *Christus Dominus*. En effet définir l'Église particulière comme une *pars* de l'Église sous-entend qu'elle est comme un fragment, une parcelle de l'Église du Christ. Ainsi l'érection d'un diocèse se concevrait comme une amputation des autres Églises de sorte que l'Église universelle deviendrait une addition des Églises locales. Ce terme ne rend donc pas honneur à la vérité de l'Église. Bien que notre intérêt ne soit pas sur le débat du choix terminologique entre *portio* et *pars*, nous faisons remarquer que le même document parle toutefois des Églises particulières comme « parties de l'unique Église du Christ » (voir *CD*, n° 6).

¹⁵ Voir *LG*, n° 23, où l'Église universelle est définie à partir des Églises particulières *in quibus et ex quibus* existe l'unique Église catholique. Le Code de droit canonique de 1983 reprend cet enseignement du Concile et l'exprime dans le canon 368.

l'unique Église du Christ, sainte, catholique et apostolique »¹⁶, réunie autour de son pasteur dans l'Esprit Saint, écoutant la Parole et célébrant l'Eucharistie¹⁷. Ainsi définie, l'Église particulière qu'est le diocèse n'est pas une entité autonome et acéphale. Elle existe, en tant que telle, dans la mesure où elle est en communion avec les autres Églises particulières et réalise l'Église une et universelle. Cette conception est exprimée on ne peut mieux dans la formule de *Lumen gentium* 23 : « [les Églises particulières] sont formées à l'image de l'Église universelle, c'est en elles et à partir d'elles qu'existe l'Église catholique une et unique ». L'Église du Christ, une et universelle, n'est pas une confédération d'Églises particulières mais « le corps des Églises »¹⁸. La formule *in quibus et ex quibus* de *Lumen gentium* exprime une « intériorité mutuelle » de l'Église universelle et des Églises particulières¹⁹. Les deux dimensions sont à tenir ensemble car

¹⁶ Voir CD, n° 11. Le correspondant d'un diocèse dans les Églises catholiques orientales est une éparchie.

¹⁷ L'Eucharistie est le critère théologique qui identifie l'Église particulière (DE LUBAC, *Les Églises particulières*, 43 ; voir aussi K. RAHNER, *The Episcopate and the Primacy*, Quaestiones disputatae 4, New York, Herder and Herder, 1962, 11-36; S. WOOD, « The Theological Foundations of Episcopal Conferences and Collegiality », dans *Studia canonica*, 22 [1988] [=WOOD, « The Theological Foundations »], 333). Mais il ne faut pas ignorer que « la localisation est une caractéristique essentielle de la célébration de eucharistique [...] et que l'Eucharistie ne peut être célébrée que par une communauté rassemblée dans le même lieu » (K. RAHNER, « Quelques réflexions sur les principes constitutionnels de l'Église », dans B.D. DUPUY et Y. CONGAR (dir.), *L'épiscopat et l'Église universelle*, Unam Sanctam 39, Paris, Cerf, 1962, 553). Selon Henri De Lubac, le critère eucharistique est celui qui différencie l'Église particulière de l'Église locale qui est un ensemble d'Églises particulières qui généralement sont en rapport avec une nation ou une culture et qui partagent la même discipline et le même héritage culturel et théologique. Le critère qui identifie l'Église locale est, selon lui, d'ordre socio-culturel (voir DE LUBAC, *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, 45). Gilles Routhier, lui pour sa part, relance le débat sur les terminologies « Église locale » et « Église particulière » dans un article fort documenté et articulé où il répond à la question de savoir « quelle est la terminologie qui rend le mieux compte, au plan théologique, de la réalité ecclésiale » (voir ROUTHIER, « Église locale ou Église particulière », 277-334). Pour lui la terminologie à privilégier est celle de l'Église locale pour désigner le diocèse. On lira notamment à cet effet les pages 332-334. François Guillemette, pour sa part, critique les options de Henri de Lubac et de Gilles Routhier qu'il trouve exclusivistes et croit que le diocèse pourrait bien être qualifié d'Église particulière ou d'Église locale même s'il est d'accord que le qualificatif « locale » dit davantage ce qu'est une Église diocésaine que le qualificatif « particulière » (voir F. GUILLEMETTE, *Théologie des conférences épiscopales. Une herméneutique de Vatican II*, Montréal, Médiaspaul, 1994, 131-138).

¹⁸ Voir LG, n° 23.

¹⁹ Expression reprise dans CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Lettre aux évêques de l'Église catholique sur certains aspects de l'Église comprise comme communion *Communio notio*, 28

en privilégiant le *in quibus*, on parvient à l'autonomie des Églises particulières dans lesquelles l'Église universelle perd toute consistance. Et quand au contraire on privilégie le *ex quibus*, on aboutit à la désagrégation des Églises particulières qui donne lieu à une Église universelle conçue comme un organisme supranational²⁰.

Le point de repère pour mieux considérer ces deux dimensions de l'Église sans tomber dans une évaluation unilatérale en privilégiant l'une ou l'autre ou en établissant une préséance quelconque de l'une sur l'autre est la formule de *Lumen gentium* susmentionnée. La réception que le Code de droit de 1983 fait de cette assertion est manifeste dans le canon 368 : « Les Églises particulières dans lesquelles et à partir desquelles existe l'Église catholique une et unique sont en premier lieu les diocèses auxquels sont assimilés, sauf s'il s'avère qu'il en va autrement, la prélature territoriale et l'abbaye territoriale, le vicariat apostolique et la préfecture apostolique, ainsi que l'administration apostolique érigée de façon stable ». Nous en indiquons quelques implications tirées d'une étude de Eugenio Corecco. De ce qu'affirme cet auteur, il ressort d'abord que l'Église universelle n'existe pas en elle-même, ensuite que l'Église universelle est formée par toutes les Églises particulières et enfin que dans chaque Église particulière, toutes les autres Églises particulières sont ontologiquement présentes par la médiation de l'Église universelle dont elles sont les éléments constitutifs²¹.

mai 1992, n° 9, dans *AAS*, 85 (1993), 843, traduction française dans *DC*, 89 (1992) (= CDF, *Communio notio*), 731.

²⁰ Voir aussi L. GEROSA, *L'interprétation de la loi dans l'Église : principes, paradigmes, perspectives*, Paris, Paroles et Silence, 2004, 161 sur l'inséparabilité des deux éléments.

²¹ Voir CORECCO, « Chiesa particolare », dans BORGONOVO, *Ius et Communio*, 524. Cette conception de l'Église universelle a beaucoup alimenté la discussion si bien que le magistère a fait une série de réfutations synthétiques dans la lettre du 28 mai 1992 que la Congrégation pour la doctrine de la foi adressa aux évêques sur la juste compréhension à avoir de la notion de communion dans l'Église. La lettre affirmait : « L'Église universelle ne peut être conçue ni comme la somme des Églises particulières, ni

L'immanence réciproque établie par la formule de *Lumen gentium* entre Église universelle et Église particulière constitue la base sur laquelle se développe l'ecclésiologie de communion qui fait que la compréhension de l'Église échappe aux critères applicables dans l'organisation des sociétés ou des états : « Le mystère de la *communio Ecclesiae* et *Ecclesiarum* qui est le mystère de l'immanence réciproque et de l'inséparabilité de tous les éléments constitutifs de l'Église (Parole et sacrement, sacerdoce commun et ministériel, fidèle et communauté ecclésiale [...]) n'est pas exprimable avec des catégories rationnelles mondaines »²².

En insistant sur le rapport d'intériorité mutuelle entre les deux dimensions de l'Église, *Communio notio* du 28 mai 1992 de la Congrégation pour la doctrine de la foi, commence par réfuter les conceptions selon lesquelles l'Église entière serait la somme des Églises particulières, ou leur confédération, ou encore le résultat de leur communion avant d'affirmer que l'Église entière est « dans son mystère essentiel, une réalité ontologiquement et chronologiquement préalable à toute Église particulière singulière »²³. Aussitôt après cette déclaration, le document juge opportun de reconsidérer l'affirmation de *Lumen gentium* 23. On peut donc lire :

Manifestant son universalité dès son origine, elle a donné naissance aux diverses Églises locales, comme à des réalisations particulières de l'Église une et unique de

comme une fédération d'Églises particulières. Elle n'est pas le résultat de leur communion » (CDF, *Communio notio*, n° 9).

²² Ibid., 529.

²³ CDF, *Communio notio*, n° 9. Cette affirmation a suscité un grand débat autour du rapport entre Église particulière et Église entière. Le plus illustre est celui entre Ratzinger et Kasper qui a pris non seulement une allure ecclésiologique mais aussi métaphysique, historique, théologique et pragmatique. Ce débat aborde aussi la question de la centralisation et de la décentralisation et celle de la primauté et de la collégialité. On lira à ce sujet K. McDONNELL, « The Ratzinger/Kasper Debate : Universal Church and Local Churches », dans *Theological Studies*, 63 (2002) (= McDONNELL, « The Ratzinger/Kasper Debate »), 227-250 ; J.A. KOMONCHAK, « À propos de la priorité de l'Église universelle : analyse et questions », dans Auteur, ROUTHIER, G., et VILLEMEN L. (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église. Mélange en l'honneur d'Hervé Legrand*, Paris, Cerf, 2006, 245-268.

Jésus Christ. En naissant dans et de l'Église universelle, c'est d'elle et en elle qu'elles ont leur ecclésialité. Par conséquent, la formule du concile Vatican II : l'Église dans et à partir des Églises (*Ecclesia in et ex Ecclesiis*) est inséparable de cette autre formule : les Églises dans et à partir de l'Église (*Ecclesiae in et ex Ecclesia*)²⁴.

De l'interprétation que fait cette lettre de *Lumen gentium* 23, deux points sont à noter : (1) l'antériorité ontologique et chronologique de l'Église universelle, et (2) la naissance des Églises locales dans et de l'Église universelle. En faisant passer ontologiquement et chronologiquement l'Église universelle avant l'Église locale, on balise le chemin pour soutenir une certaine approche de la primauté en réaction aux idées en cours. Sur cette lancée, les efforts et les pas sur le chemin de l'œcuménisme pourraient avoir du plomb dans l'aile. Cette question reviendra dans la suite du travail. Mais nous retenons avec Henri de Lubac qu'« une Église universelle, antérieure, ou supposée existante en dehors de toutes les Églises particulières, n'est qu'un être de raison »²⁵. Au-delà des débats, l'unique Église voulue par le Christ dans sa dimension particulière et universelle est constituée par des principes qui déterminent les rapports et les missions en son sein.

1.1.2- Les principes constitutionnels

L'Église présente une constitution bien différente de celle des organisations civiles et politiques compte tenu de deux éléments essentiels, à savoir : son acte constitutif et ses finalités. Elle est en effet instituée par le Christ qui la veut comme sacrement de salut

²⁴ Ibid. Cette formulation comporte des difficultés d'ordre conceptuel et épistémologique. Voir D. SICARD, *L'Église comprise comme communion*, Paris, Cerf, 1993; H. LEGRAND, « Évêques, Églises locales, Église entière », dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 85 (2001) (= LEGRAND, « Évêques, Églises locales, Église entière »), 486. Dans cet article, Hervé Legrand déplore, au plan conceptuel, le fait que la Lettre désigne le diocèse comme une partie de l'Église. Sur le plan épistémologique, deux choses : la première difficulté est que dans la volonté salvifique et éternelle de Dieu, rien ne justifie cette antériorité puis la seconde difficulté est que l'Église ne peut exister antérieurement et indépendamment de ses membres. Or une personne ne devient membre de l'Église que dans une Église particulière.

²⁵ H. DE LUBAC, *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, Paris, Aubier, 1971, 54.

pour l'humanité et « signe de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain »²⁶. Les fondements de l'Église et ses lois fondamentales se trouvent donc en Dieu. L'Église, comme telle, a sa source en Dieu et sa finalité se trouve aussi en Dieu. Elle a ainsi une fin supranaturelle et supra humaine. Mais, en même temps, cette fin est poursuivie dans le temps et dans l'histoire avec les moyens humains et matériels dont l'Église peut disposer. Ce peuple ainsi constitué par le Christ obéit à des principes constitutionnels. Martín De Agar, en se fondant sur un travail de Hervada²⁷, en distingue trois, à savoir le principe de l'égalité, le principe de variété et le principe hiérarchique²⁸.

1.1.2.1- Le principe de l'égalité

L'incorporation au peuple de Dieu qu'est l'Église se fait par le sacrement du baptême qui fait devenir enfant de Dieu. Puisque le baptême est un, une est aussi la condition qui s'acquiert en le recevant. Cette condition est celle des enfants de Dieu, citoyens du peuple de Dieu. Par le baptême, tous jouissent de la même dignité que le deuxième concile du Vatican exprime en ces termes : « Commune est la dignité de tous les membres du fait de leur régénération dans le Christ ; commune la grâce d'adoption filiale ; commune la vocation à la perfection »²⁹. Le même Concile continue : « Quant à la

²⁶ LG, n° 1.

²⁷ Voir J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, Milano, Giuffrè, 1989, 158.

²⁸ Voir J. MARTÍN DE AGAR, *Elementi di Diritto Canonico*, Roma, EDUSC, 2008 (= MARTIN DE AGAR, *Elementi di Diritto Canonico*), 62. Ces principes constitutionnels sont la conséquence de la définition de l'Église comme peuple de Dieu. Car avec cette notion, l'égalité radicale de tous les membres de l'Église est reconnue avec vigueur comme fait ecclésial primaire et fondamental. En outre, il est réaffirmé que dans ce peuple, tous jouissent de la même dignité dans le Christ et tous participent à l'unique mission du salut et personne donc n'est au-dessus de l'autre ni au-dessous de l'autre. La pluriséculaire structure pyramidale de l'Église vient ainsi d'être dépassée (voir GALLO, « Il presbitero nella Chiesa », 24). Ce choix qui introduit de nouveaux rapports entre les membres de l'Église, entraînera aussi une nouvelle conception de l'autorité comme service (LG, n° 18) et la reconnaissance de la place et du rôle des laïcs dans l'Église.

²⁹ LG, n° 32.

dignité et à l'activité commune de tous les fidèles dans l'édification du Corps du Christ, il règne entre tous une véritable égalité »³⁰.

La réception de ce principe conciliaire a été totale dans le droit de l'Église qui, en termes canoniques, le formule comme suit : « Entre tous les fidèles, du fait de leur régénération dans le Christ, il existe quant à la dignité et à l'activité, une véritable égalité en vertu de laquelle tous coopèrent à l'édification du Corps du Christ, selon la condition et la fonction propre de chacun »³¹. Il faut noter que le Concile aussi bien que le droit de l'Église détermine clairement le domaine de cette égalité qui se limite à la dignité, à l'activité et à l'appel à la perfection. La formulation de ce principe comporte des conséquences. De Agar en énumère quatre³² : tous les membres du peuple de Dieu (1) sont également fidèles de telle sorte qu'il n'y a pas de super chrétiens par rapport aux autres ; (2) ils sont tous appelés à la sainteté et à l'apostolat si bien qu'il n'y a pas de chrétiens actifs et de chrétiens passifs dans l'Église ; (3) ils professent la même foi, participent aux mêmes sacrements et sont également soumis à « l'autorité ecclésiastique »³³ ; (4) ils ont enfin les mêmes droits et devoirs fondamentaux³⁴. En plus de ce principe d'égalité, l'Église est riche d'une variété de dons et de fonctions qui y existent.

³⁰ Ibid.

³¹ C. 208.

³² Voir MARTIN DE AGAR, *Elementi di Diritto Canonico*, 62.

³³ Le terme autorité doit être compris ici comme norme ou loi. Autrement si l'autorité ici s'identifie ou renvoie à la personne qui l'exerce on serait alors pris dans une interprétation qui placerait cette même autorité au-dessus de la catégorie des *Christifideles* comme s'il en était soustrait. On n'échapperait guère à l'opposition du statut des personnes qui existait avant le Concile et le Code de 1983.

³⁴ On peut se référer dans ce contexte au catalogue des devoirs et droits de tous les fidèles du Christ qui est une innovation dans les canons 208-223 du Code de droit canonique de 1983.

1.1.2.2- Le principe de la diversité et le principe hiérarchique

Nous étudions ces deux principes ensemble parce qu'ils s'imbriquent et se complètent. Le principe de la variété est aussi appelé principe charismatique et le principe hiérarchique est également appelé le principe institutionnel. Malgré l'égale dignité, le Christ lui-même a établi une différence entre les ministres sacrés et le reste du peuple de Dieu. Toutefois cette différence comporte en soi une union puisque « les pasteurs et les autres fidèles se trouvent liés les uns aux autres par une communauté de rapports »³⁵. La constitution dogmatique *Lumen gentium* précise : « Entre ses membres règne une diversité qui est, soit celle des charges, certains exerçant le ministère sacré pour le bien de leurs frères, soit celle de la condition et du mode de vie, beaucoup étant, de par l'état religieux qui leur fait poursuivre la sainteté par une voie plus étroite, un exemple stimulant pour leurs frères »³⁶.

L'égale dignité dans la condition d'enfants de Dieu acquise par le baptême se vit donc et se met à l'œuvre de différentes manières selon différents états de vie que les fidèles peuvent librement choisir car « l'Église sainte, de par l'institution divine, est organisée et dirigée suivant une variété merveilleuse »³⁷. Le droit commun de l'Église, faisant écho à cette diversité et à la constitution hiérarchique de l'Église énonce au canon 207, § 1 : « Par institution divine, il y a dans l'Église, parmi les fidèles, les ministres sacrés qui en droit sont aussi appelés clercs, et les autres qui sont aussi appelés les laïcs ». Cette différence, d'institution divine, permet d'identifier dans l'unique peuple de Dieu,

³⁵ *LG*, n° 32.

³⁶ *Ibid.*, n° 13.

³⁷ *LG*, n° 32 ; voir aussi c. 219.

sur le plan de la mission ou du rôle que chaque fidèle est appelé à jouer dans l'édification du Corps du Christ, les ministres sacrés et les autres fidèles du Christ.

Le sacrement de l'ordre, en lien avec la hiérarchie ecclésiale, confère à ceux qui le reçoivent une participation au sacerdoce du Christ qu'ils exercent comme pasteurs au nom et en la Personne du Christ, Tête de l'Église, à travers les fonctions d'enseignement, de sanctification et de gouvernement. L'exercice de ces fonctions varie selon les degrés de l'ordre reçu. L'enseignement du Concile à ce sujet est très explicite : « Le ministère ecclésiastique, institué par Dieu, est exercé dans la diversité des ordres par ceux que déjà depuis l'Antiquité on appelle évêques, prêtres et diacres »³⁸. Le même Concile du Vatican donne des précisions et des détails au sujet de chaque ordre. Pour l'ordre des évêques, « le saint Concile enseigne que, par la consécration épiscopale, est conférée la plénitude du sacrement de l'Ordre, que la coutume liturgique de l'Église et la voix des saints pères désignent en effet sous le nom de sacerdoce suprême, la réalité totale du ministère sacré »³⁹. Ceux qui sont ainsi établis dans l'épiscopat sont, comme le Concile les appelle, « les semences de la transmission apostolique »⁴⁰. Quant à l'ordre des prêtres le Concile déclare : « Tout en n'ayant pas la charge suprême du pontificat et tout en dépendant des évêques dans l'exercice de leur pouvoir, les prêtres leur sont cependant unis dans la dignité sacerdotale »⁴¹. Enfin pour l'ordre des diacres on note : « Au degré inférieur de la

³⁸ Ibid., n° 28.

³⁹ Ibid., n° 21.

⁴⁰ Ibid., n° 20.

⁴¹ Ibid., n° 28.

hiérarchie se trouvent les diacres auxquels on a imposé les mains non pas en vue du sacerdoce mais en vue du ministère »⁴².

Parmi les membres du peuple de Dieu, tant parmi les ministres sacrés que parmi les laïcs, il existe des fidèles qui sont consacrés à Dieu d'une manière particulière par la profession des conseils évangéliques au moyen des vœux ou d'autres liens sacrés. Cet état n'appartient pas à la structure hiérarchique de l'Église mais fait partie de sa vie et de sa sainteté⁴³.

En tirant les implications de cet enseignement sur le principe de variété et le principe hiérarchique, il est loisible de conclure qu'il fait appel à la reconnaissance des diversités, du pluralisme et des charismes dans le peuple de Dieu⁴⁴. Ces derniers, pouvant s'exprimer au-delà du cadre canonique de la participation et de la collaboration, soulèvent une question qui s'adresse au droit de l'Église car il doit y avoir un lien entre le droit et les charismes ou entre l'Église institutionnelle et l'Église charismatique⁴⁵. Pour assurer l'unité du peuple de Dieu et harmoniser les différences, le bon exercice des charismes, des charges et des ministères, un système de gouvernement, conforme à la nature même de l'Église, s'impose.

⁴² Ibid., n° 29.

⁴³ Voir c. 207, § 2.

⁴⁴ Ce pluralisme qui ne nuit pas à l'unité de l'Église peut être noté dans les divers rites qui enrichissent la vie de l'Église, dans les diverses formes de spiritualité et dans l'existence des ministères sacrés voulue par le Christ lui-même.

⁴⁵ Il s'agit de savoir quelle place doit être faite aux charismes personnels dans l'institution ecclésiale. Quelques auteurs ont essayé d'aborder la question dont L. SARTORI, « Struttura di potere giuridico e carismi nella comunità cristiana », dans *Concilium*, 13 (1977), 90 ; voir aussi L. GEROSA, « Carismi e movimenti nella Chiesa oggi. Riflessioni canonistiche alla chiusura del sinodo dei vescovi sui laici », dans *Ius Canonicum*, 28 (1988), 665-680. Tout récemment la Congrégation pour la doctrine de la foi s'est intéressée à la question (voir CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Lettre sur la relation entre les dons hiérarchiques et charismatiques pour la vie et la mission de l'Église *Iuvenescit Ecclesia*, dans *DC*, n° 2524, octobre 2016 [= *IE*], 106-124).

1.2- La dimension épiscopale et les principes de gouvernement de l'Église

L'épiscopat a été explicitement un des thèmes majeurs à l'ordre du jour au Deuxième Concile du Vatican si bien que ce Concile constitue le point de départ le plus indiqué pour revisiter l'exercice du ministère épiscopal en lien avec le gouvernement de l'Église. Nous insisterons essentiellement ici sur les innovations et réajustements opérés par le Concile.

1.2.1 Le pouvoir des évêques et l'enseignement du Deuxième Concile du Vatican

Il est fort intéressant de noter ici, avant tout, ce qu'affirmait indirectement le premier Concile du Vatican au sujet du pouvoir des évêques en parlant de la primauté papale qu'il définit comme un pouvoir plénier et souverain de juridiction sur toute l'Église, sur toutes et chacune des Églises comme sur tous et chacun des pasteurs et des fidèles⁴⁶. Une telle affirmation a poussé les interprétations jusqu'à la conception que le pouvoir des évêques prenait sa source dans celui du Pape. Le Pape Pie XII, dans une déclaration, abonde en ce sens : « Si les évêques jouissent du pouvoir ordinaire de juridiction, ce pouvoir leur est immédiatement communiqué par le souverain pontife »⁴⁷. Dans ce contexte, le Deuxième Concile du Vatican devait clairement affirmer si les évêques détenaient leur pouvoir du Christ par la médiation de la plénitude du pouvoir du pape ou si ce pouvoir provenait directement du Christ par l'ordination épiscopale. Bien évidemment, le choix de la seconde hypothèse a été fait. La sacramentalité de l'épiscopat

⁴⁶ Voir PIE IX, Constitution dogmatique *Pastor aeternus*, 18 juillet 1870 (= *PA*), dans H. DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, 37^e éd, Paris, Cerf, 1996 (= DENZINGER, *Symboles et définitions*), n° 3064.

⁴⁷ PIE XII, Lettre encyclique sur le Corps mystique de Jésus Christ et sur notre union en lui avec le Christ *Mystici Corporis*, 29 juin 1943, dans *AAS*, 35 (1943), 212 (= PIE XII, *Mystici Corporis*), traduction française dans S. DELACROIX (dir.), *Documents pontificaux de Sa Sainteté Pie XII*, vol. 5, Éditions Saint-Augustin Saint-Maurice, Suisse, 1962 (= DELACROIX, *Documents pontificaux*), 172.

a été affirmée et le Concile déclara que « la consécration épiscopale, en même temps que la charge de sanctifier, confère aussi les charges d'enseigner et de gouverner »⁴⁸. En vertu de cette même consécration et par la communion hiérarchique, un homme devient membre du corps épiscopal⁴⁹. Cette avancée du Concile est un acquis qui balisera la voie à la structuration du pouvoir des évêques. Les points que nous traitons dans cette section de ce travail sont les conséquences qui découlent de ces conclusions conciliaires.

1.2.1.1- La doctrine du pouvoir sacré (*sacra potestas*) et son exercice

Le Deuxième Concile du Vatican, sans prendre position, n'entre pas dans le débat de la distinction des pouvoirs⁵⁰. Il développe la théorie de l'unité du pouvoir qu'il appelle « pouvoir sacré »⁵¹ (*sacra potestas*) en enseignant que

Le Christ Seigneur, pour assurer au peuple de Dieu des pasteurs et les moyens de sa croissance, a institué dans l'Église divers ministères qui tendent au bien de tout le corps. En effet, les ministres qui disposent du pouvoir sacré sont au service de leurs frères, pour que tous ceux qui appartiennent au peuple de Dieu et jouissent par conséquent, en toute vérité, de la dignité chrétienne, puissent parvenir au salut, dans leur effort commun, libre et ordonné vers une même fin⁵².

⁴⁸ LG, n° 21.

⁴⁹ Voir *ibid.*, n° 22.

⁵⁰ Nous renvoyons ici à deux auteurs dont les travaux assez fouillés permettent de se faire une idée de la question des pouvoirs dans l'histoire et dans l'Église. Voir L. VILLEMEN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction : histoire théologique de leur distinction*, Cogitatio fidei, 228, Paris, Cerf, 2003 ; voir aussi E. CORECCO, « Structure et nature de la *sacra potestas* dans la doctrine et dans le nouveau Code de droit canonique », dans *Revue de droit canonique*, 34 (1984) (= CORECCO, « Structure et nature de la *sacra potestas* »), 361-389.

⁵¹ Les termes pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction n'apparaissent pas dans les textes du concile qui utilise plutôt le terme pouvoir sacré (*sacra potestas*) qu'on peut trouver dans LG, n°s 10 et 18. Toutefois, le terme « pouvoir sacré » n'est utilisé que quatre fois dans les textes du Concile alors que *munus* apparaît une centaine de fois. En plus, il faut dire que les textes du concile traitent soit des trois fonctions du Christ (fonction de sanctification, d'enseignement et de gouvernement), soit du pouvoir sacré mais ne disent pas clairement s'il faut substituer le modèle des trois charges à celui de la doctrine du pouvoir d'ordre et de juridiction.

⁵² LG, n° 18.

In persona Christi, les évêques assistés des prêtres conduisent le peuple de Dieu et le nourrissent des sacrements de l'Église⁵³. Pour tenir une telle place en tant que pasteur, il faut la plénitude du sacrement de l'ordre conférée par la consécration épiscopale comme l'insinue cette déclaration : « Par la consécration épiscopale, est conférée la plénitude du sacrement de l'ordre [...]. La consécration épiscopale, en même temps que la charge de sanctification, confère aussi les charges d'enseignement et de gouvernement, lesquelles cependant, de par leur nature, ne peuvent s'exercer que dans la communion hiérarchique avec le chef du collège et ses membres »⁵⁴. La plénitude du sacrement de l'ordre confère donc la fonction de sanctification, la fonction d'enseignement et la fonction de gouvernement qui sont trois aspects d'une même mission et trois expressions du même pouvoir⁵⁵. Dans sa substance, ce pouvoir est un et indivisible⁵⁶. Avec le concept unitaire du pouvoir sacré, il n'est plus possible de considérer la distinction entre le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction comme une distinction matérielle car ces deux dimensions sont sur le plan formel des expressions du même pouvoir.

Vu que le Concile a évité le débat sur les pouvoirs et a juste formulé le concept du pouvoir sacré, le débat en la matière reste ouvert tant pour la théologie que pour la science canonique. En ce sens, des approches ont été élaborées⁵⁷. Deux écoles opposées défendent différents points de vue sur l'origine du pouvoir et sur ses modes de

⁵³ Voir *ibid.*, n° 21.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Les numéros 25 et 26 de *Lumen gentium* traitent de ces trois fonctions.

⁵⁶ L'article de CORECCO déjà cité traitant de la nature et de la structure du pouvoir sacré développe cet aspect. Voir aussi L. GEROSA, *Introduzione al diritto canonico*, vol. 2, Roma, Libreria editrice vaticana, 2012, 48.

⁵⁷ Voir J.P. BEAL, « The Exercise of the Power of Governance by Lay People : State of the Question », dans *The Jurist*, 55 (1995) (= BEAL, « The Exercise »), 1-92.

transmission⁵⁸. La première école dite romaine, dont le chef de file est Jean Beyer⁵⁹, défend la conception traditionnelle de la double transmission du pouvoir du Christ. À la suite de Beyer, plusieurs canonistes dont notamment Stickler et Ghirlanda, partagent la même théorie⁶⁰. Même s'ils ne partent pas du même postulat de base, ils aboutissent à un point commun. Tandis que Stickler reprend la distinction classique entre le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction, Ghirlanda part du concept conciliaire du pouvoir sacré. Selon cette école, le Concile n'a pas voulu changer la conception traditionnelle de l'Église sur la double origine du pouvoir qui vient du Christ et qui est un et sacré. Ce pouvoir n'est pas conféré entièrement dans l'ordination qui attribue uniquement le pouvoir d'accomplir des actes sacramentels. Dans leur argumentaire, ils soutiennent qu'il y a deux modes de transmission du pouvoir du Christ, correspondant à la distinction entre

⁵⁸ A. Celeghin donne une vision synthétique des différentes écoles qui ont abordé cette question du pouvoir. Il les catégorise en l'école de W. Bertrams, l'école de K. Mörsdorf, le groupe de G. Philips, Les experts du Concile, l'école de Navarre et l'école d'Italie (voir A. CELEGHIN, *Origine e natura della potestà sacra : posizioni postconciliari*, Ricerche di scienze teologiche, 27, Brescia, Morcelliana, 1987 [= CELEGHIN, *Origine e natura della potestà sacra*], 79-339). Nous exposons l'approche de ces écoles dans notre travail.

⁵⁹ On peut se rendre compte de sa pensée dans ses œuvres. Voir J. BEYER, « Demandatio potestatis ordinis. Conamen interpretationis canonis 210 », dans *Periodica*, 48 (1959), 229-266 ; voir aussi IDEM, « De potestate ordinaria et delegata animadversiones », dans *Periodica*, 53 (1964), 482-502 ; IDEM, « De statuto iuridico christifidelium iuxta synodum episcoporum in novo Codice iuris condendo », dans *Periodica*, 51 (1968), 550-580 ; IDEM, « Le conseil presbytéral », dans *L'Année canonique*, 15 (1971), 83-96 ; IDEM, « La nouvelle définition de la *Potestas regiminis* », dans *L'Année canonique*, 24 (1980), 53-67 ; IDEM, « De natura potestatis regiminis seu iurisdictionis recte in Codice renovato enuntianda », dans *Periodica*, 71 (1982) 93-145.

⁶⁰ Voir G. GHIRLANDA, « De hierarchica communione ut elemento constitutivo officii episcopalis iuxta *Lumen gentium* », dans *Periodica*, 69 (1980), 31-57 ; voir aussi IDEM, « De notione Communionis Hierarchiae iuxta Vaticanum secundum », dans *Periodica*, 70 (1981), 41-68 ; IDEM, « De potestate iuxta schemata a Commissione Codici Recognoscendo proposita », dans *Periodica*, 70 (1981), 401-428 ; voir A. STICKLER, « La bipartición de la potestad ecclesiastica en su perspectiva histórica », dans *Ius Canonicum*, 15 (1975), 45-75 ; voir aussi IDEM, « Le pouvoir de gouvernement. Pouvoir ordinaire et pouvoir délégué », dans *L'Année canonique*, 24 (1980), 69-84 ; voir J. CUNEO, « The Power of Jurisdiction : Empowerment for Church Functioning and Mission Distinct from the Power of Orders », dans *The Jurist*, 39 (1979), 183-219 ; voir P. FRATTIN, « Lay Judges in Ecclesiastical Tribunals », dans *The Jurist*, 28 (1968), 177-184 ; voir D. STAFFA, « De collegiali episcopatus ratione. La nature collégiale de l'épiscopat », dans *Revue de droit canonique*, 14 (1964), 100-205 ; voir F. URRUTIA, « Delegation of the Executive Power of Governance », dans *Studia canonica*, 19 (1985), 338-355.

pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction : le pouvoir d'ordre est transmis par la consécration alors que le pouvoir de juridiction l'est par la mission canonique reçue de l'autorité compétente⁶¹.

La deuxième école, celle de Munich, a pour chef de file Bertrams⁶². Sa position a été aussi défendue par Mörsdorf⁶³ et son élève Corecco⁶⁴ ainsi que d'autres⁶⁵ qui nuanceront leur pensée avec le temps et surtout après la promulgation du Code de 1983⁶⁶.

⁶¹ Voir Ghirlanda qui affirme clairement : « La commission doctrinale n'a souhaité pour rien aborder la question du pouvoir de juridiction des évêques ». Il en déduit que « le Concile fait sienne la doctrine canonique traditionnelle de l'origine du pouvoir de juridiction et de sa transmission par la mission canonique venant du pontife romain » (G. GHIRLANDA, *Hierarchica Communio. Significato della formula nella Lumen gentium*, Analecta Gregoriana, 216, Roma, Università gregoriana editrice, 1980 [= GHIRLANDA, *Hierarchica Communio*], 418-419). Par ailleurs, il note que dans l'Église, il y a différentes modalités d'exercice du pouvoir à savoir *in persona Christi* (actes sacramentels) et *in nomine Christi* (actes non sacramentels) (voir G. GHIRLANDA, « Linee di governo della diocesi da parte del vescovo secondo l'esortazione apostolico *Pastores gregis* e il nuovo direttorio per i ministeri dei vescovi *Apostolorum successores* », dans *Periodica*, 93 [2004] [= GHIRLANDA, « Linee di governo »], 345-346). Celeghin lui ne dit pas comme Ghirlanda que le Concile adopte la position traditionnelle mais plutôt qu'il ne fait pas de choix et laisse les deux possibilités ouvertes (voir CELEGHIN, *Origine e natura della potestà sacra*, 482). En lien avec cette théorie, on se rappelle que dans le Code de droit canonique de 1917 (cc. 108, § 3; 109 et 219), il y a une nette distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction, le premier fondé dans l'ordination et le second dans la mission canonique. On aperçoit aussi chez Ratzinger cette distinction : « Depuis le XII^e siècle environ, on distingue, dans le ministère de l'évêque, entre l'*ordo* et la *iurisdictio*, le pouvoir d'ordre et le pouvoir pastoral, le pouvoir d'ordre étant considéré comme relatif au vrai corps du Christ dans l'Eucharistie, dans laquelle le prêtre, en vertu de l'*ordo*, peut transsubstantier le pain par la consécration de la sainte messe, tandis que le pouvoir pastoral se rapporte au Corps mystique du Christ » (J. RATZINGER, *Le nouveau peuple de Dieu*, Paris, Aubier Montaigne, 1971 [RATZINGER, *Le nouveau peuple de Dieu*], 119).

⁶² Voir W. BERTRAMS, « De differentia inter sacerdotium episcoporum et presbyterorum », dans *Periodica*, 59 (1970), 185-213 ; voir aussi IDEM, « De potestatis episcopalis constitutione et determinatione in Ecclesia, sacramentum salutis hominum. Praemissae et principia theologiae iuris, ministerio episcopali et primatiali inhaerentis », dans *Periodica*, 60 (1971), 351-414 ; IDEM, « L'Ufficio dell'unità della Chiesa e la moltitudine delle Chiese », dans *Vita e Pensiero*, 54 (1971), 266-281.

⁶³ Voir K. MÖRSDORF, « De conceptu officii ecclesiastici », dans *Apollinaris*, 33 (1960), 75-87 ; voir aussi IDEM, « De sacra potestate », dans *Apollinaris*, 40 (1967), 41-57.

⁶⁴ Voir CORECCO, « Structure et nature de la *sacra potestas* », 361-389; voir aussi IDEM, « I laici nel Codice di diritto canonico », dans *La Scuola Cattolica*, 112 (1984), 194-218.

⁶⁵ Voir V. DE PAOLIS, « De natura sacramentali potestatis sacrae », dans *Periodica*, 65 (1976), 59-105; voir aussi U. NAVARRETE, « Potestas vicaria Ecclesiae. Evolutio historica conceptus atque observationes attenda doctrina Concilii Vaticani II », dans *Periodica*, 60 (1971), 415-486.

⁶⁶ Dans ces écrits, on peut noter que ces auteurs ont commencé par prendre leur distance. Voir V. DE PAOLIS, « La potestà di governo nella Chiesa. Gli uffici ecclesiastici (libro I, cc. 129-196) », dans *I Religiosi e il Nuovo Codice di Diritto Canonico*, ed. Segretaria CISM, Rome, Pontificia Università

Partant de *Lumen gentium*, n° 21, et de la note explicative préliminaire, cette école soutient que le Concile a voulu abandonner la traditionnelle conception de la double origine du pouvoir. Pour eux, en effet, le pouvoir dans l'Église est unique et provient uniquement du sacrement de l'ordre. Mais ce pouvoir ne s'exerce que sous deux conditions essentielles : être dans la communion hiérarchique et recevoir la mission canonique. En suivant cette ligne d'interprétation, la communion est une condition *sine qua non* de l'exercice du pouvoir et la mission canonique est une détermination du domaine dans lequel il doit être exercé. Le mode de transmission toutefois reste unique. Entre ces deux écoles, il y a celle de Navarre⁶⁷ qui n'a pas une position tellement différente de celle de l'école romaine.

Même si pour les deux écoles, le pouvoir dans l'Église reste et demeure substantiellement et ontologique un, elles s'opposent sur les modes de transmission. Pour l'école de Munich, le mode de transmission est uniquement sacramentel (sacrement de l'ordre) alors que l'école romaine en détermine deux : le mode sacramentel (sacrement de l'ordre) et le mode non sacramentel (la mission canonique). La mission canonique ainsi identifiée est par contre, pour l'école de Munich, une condition pour l'exercice du

Gregoriana Editrice, 1984, 38-54 ; voir aussi E. CORECCO, « De laicorum notione adumbratio », dans *Periodica*, 14 (1985), 227-271.

⁶⁷ Cette école a comme figure de proue J. HERVADA, « Estructura y principios constitucionales de gobierno central », dans *Ius Canonicum*, 11 (1971), 11-55 ; voir aussi J. A. SOUTO, « Aspectos jurídicos de la función pastoral del Obispo diocesano », dans *Ius Canonicum*, 7 (1967), 119-148 ; IDEM, « La potestad del Obispo diocesano », dans *Ius Canonicum*, 7 (1967), 365-450 ; IDEM, « Estructura jurídica de la Iglesia particular », dans *Ius Canonicum*, 8 (1968), 121-202 ; IDEM, « La función de gobierno », dans *Ius Canonicum*, 11 (1971), 180-215 ; voir aussi J. A. MARQUES, « Función pastoral y poder », dans *Ius Canonicum*, 15 (1975), 159-186.

pouvoir et non un mode de transmission. Ces divergences montrent que la question du pouvoir dans l'Église et son mode de transmission restent encore un chantier très ouvert⁶⁸.

En se positionnant dans le débat, le Code de droit canonique de 1983 adopte une ligne mitigée mais qui s'oriente essentiellement dans la direction des deux modes de transmission de pouvoir. Il n'utilise pas, en effet, le terme « pouvoir sacré » et opte pour la traditionnelle distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction qu'il appelle de surcroît *potestas regiminis* et qu'il décline sur le modèle du droit civil en pouvoir législatif, pouvoir exécutif et pouvoir judiciaire⁶⁹. Ce choix qu'opère le Code de droit canonique est qualifié par un tenant de l'école de Munich comme « une régression théologique déplorable sur un point pourtant central de l'ecclésiologie, celui de la *potestas* »⁷⁰. Mais il reste à savoir si le Code opère une distinction matérielle entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction en en faisant deux pouvoirs distincts et autonomes ou s'il opère juste une distinction formelle en posant ces pouvoirs comme des manifestations de l'unique *potestas sacra*.

Enfin, il faudra préciser la relation qui existe entre le pouvoir, la mission canonique et la communion hiérarchique. À ce stade, le texte de la Note explicative préliminaire n° 2 est si capital que nous la transcrivons avant d'en faire les déductions⁷¹.

⁶⁸ Voir E. CORECCO, « Una questione ancora aperta: l'origine del potere gerarchico nella Chiesa », dans *Ephemerides Iuris Canonici*, 37 (1981), 62-121.

⁶⁹ Le libellé du canon 129, qui introduit d'ailleurs le titre VIII du livre I, révèle ce choix terminologique du Code ; voir c. 135, § 1.

⁷⁰ CORECCO, « Structure et nature de la *sacra potestas* », 389.

⁷¹ « De propos délibéré on emploie le terme de fonction (*munus*) et non pas celui de pouvoir (*potestas*), parce que ce dernier pourrait s'entendre d'un pouvoir apte à s'exercer en acte. Mais pour qu'un tel pouvoir apte à s'exercer existe, doit intervenir la détermination canonique ou juridique de la part de l'autorité hiérarchique. Cette détermination du pouvoir peut consister dans la concession particulière d'une fonction ou dans l'assignation de sujets, et elle est donnée selon les normes approuvées par l'autorité suprême. Une telle norme ultérieure est requise par la nature de la chose, parce qu'il s'agit de fonctions qui

De cet enseignement donc, deux points méritent d'être soulignés : (1) une personne devient membre du collège des évêques en vertu de la consécration épiscopale et par la communion hiérarchique avec le chef et les membres du collège des évêques ; (2) dans la consécration épiscopale, « est donnée une participation ontologique aux fonctions (*munera*) sacrées ». Le texte précise que la préférence de l'utilisation du terme fonction au lieu de pouvoir est délibérée parce que le pouvoir pourrait se comprendre comme un pouvoir apte à s'exercer en acte. Pour avoir un tel pouvoir, il faut qu'intervienne « la détermination canonique ou juridique de la part de l'autorité hiérarchique ». Il s'en suit que selon l'enseignement du Deuxième Concile du Vatican, il y a une différence et une relation entre l'ordination et la mission canonique. Pour que les charges de sanctification, d'enseignement et de gouvernement soient activées et deviennent des fonctions qui puissent s'exercer en pouvoir, il faut en plus de la communion hiérarchique, la mission canonique. Celle-ci est un élément juridictionnel et central pour circonscrire, déterminer et activer le pouvoir de l'évêque. *Lumen gentium* 24 déclare : « La mission canonique des évêques peut être donnée, soit par le moyen des coutumes légitimes que le pouvoir suprême et universel de l'Église n'a pas révoquées, ou par le moyen des lois que cette même autorité a portées ou reconnues, ou directement par le successeur de Pierre lui-même, si celui-ci s'y oppose ou refuse la communion apostolique, les évêques ne peuvent pas être mis en charge ». Elle peut consister aussi dans « la concession particulière d'une

doivent être exercées par plusieurs sujets qui, de par la volonté du Christ, coopèrent de façon hiérarchique. Il est évident que cette "communion" a été appliquée dans la vie de l'Église suivant les circonstances des temps avant d'avoir été comme codifiée dans le droit. C'est pourquoi on dit expressément qu'est requise la communion hiérarchique avec le chef et les membres de l'Église. La communion est une notion tenue en grand honneur dans l'ancienne Église (comme aujourd'hui encore, notamment en Orient). On ne l'entend pas de quelque vague sentiment, mais d'une réalité organique, qui exige une forme juridique et est animée en même temps par la charité. Aussi, d'un consentement presque unanime, la commission a-t-elle décidé qu'il fallait écrire : "En communion hiérarchique". Les documents pontificaux récents au sujet de la juridiction des évêques doivent être interprétés d'après cette détermination nécessaire des pouvoirs. » (*LG*, Note explicative préliminaire [= *Nep*], n° 2).

fonction ou dans l'assignation de sujets, et elle est donnée selon les normes approuvées par l'autorité suprême »⁷².

Avec certains auteurs qui se sont consacrés à la question comme Ghirlanda, il faut reconnaître que la mission canonique n'est pas seulement une matière de juridiction mais qu'elle représente le lien fondamental entre l'évêque diocésain et le collège des évêques et son chef et met ainsi le pouvoir de gouvernement dans un contexte plus élevé⁷³.

Le pouvoir d'enseignement et de gouvernement des évêques dépend aussi de la communion hiérarchique comme le Concile l'enseigne à plusieurs reprises. S'inscrivant dans la même ligne que le Concile, le Code de droit canonique reprend à son compte cet enseignement dans le canon 375 §, 2 : « Par la consécration épiscopale elle-même, les évêques reçoivent avec la charge de sanctifier, celles d'enseigner et de gouverner, mais en raison de leur nature, ils ne peuvent les exercer que dans la communion hiérarchique avec le chef et les membres du collège ». La Note explicative préliminaire précisera que cette communion n'est pas un vague sentiment mais est une réalité organique qui exige une forme juridique et est animée en même temps par la charité⁷⁴. Elle n'est donc pas seulement un lien fraternel entre les évêques et le pontife romain mais une relation juridique et hiérarchique par cette même communion dans l'exercice du pouvoir sacré⁷⁵. Cette subordination entre pouvoir et communion, même s'ils sont des réalités différentes, est exprimée de façon claire comme suit : « La *communio* est d'une part la réalité

⁷² Nep, n° 2.

⁷³ Voir GHIRLANDA, « Linee di governo », 568.

⁷⁴ Voir Nep, n° 2.

⁷⁵ Voir G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa, mistero di comunione. Compendio di diritto ecclesiale*, 5^e éd. aggiornata, Roma, Gregorian and Biblical Press, 2014 (= GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*), 651.

ontologique ecclésiale dans laquelle la *sacra potestas* doit agir pour être intégralement efficace, de l'autre la réalité que la *sacra potestas* même contribue à engendrer »⁷⁶. Toutefois, cette subordination juridique ne doit pas faire que l'on considère « les évêques comme des vicaires du pontife romain car ils exercent un pouvoir qui leur est propre »⁷⁷. Le pouvoir des évêques ainsi reconnu inaugure le passage du système tridentin de la concession des pouvoirs à celui de la réserve.

1.2.1.2- Du système de la concession à celui de la réserve

La promulgation du motu proprio *Pastorale munus* du 30 novembre 1963 bien avant la fin du Concile et la promulgation de *De episcoporum muneribus* en 1966 marque un tournant en provoquant des changements substantiels quant à l'exercice du pouvoir de l'évêque diocésain⁷⁸. Par le motu proprio *Pastorale munus*, le pontife romain accorde de façon permanente aux évêques des facultés qu'ils n'avaient pas jusque là et que le pape leur donnait de façon quinquennale. C'est le passage du régime de la concession à celui de la réserve. Ce passage a une incidence pastorale puisque désormais les évêques ont les pouvoirs nécessaires à leur charge dans leur diocèse.

Le motu proprio *De episcoporum muneribus* est déjà, avant le Code de 1983, une réception de l'enseignement du Deuxième Concile du Vatican contenu dans *Christus Dominus*, n° 8 : « Les évêques, en tant que successeurs des Apôtres, ont de soi, dans les diocèses qui leur sont confiés, tout le pouvoir ordinaire, propre et immédiat, requis pour

⁷⁶ CORECCO, « Structure et nature de la *sacra potestas* », 375.

⁷⁷ LG, n° 27.

⁷⁸ PAUL VI, Lettre apostolique en forme de *motu proprio* sur le pouvoir de dispenser des lois générales de l'Église *De episcoporum muneribus*, 15 juin 1966, dans *AAS*, 58 (1966), 467-472, traduction française dans *DC*, 63 (1966), col. 1250-1254 ; IDEM, Lettre en forme de motu proprio, *Pastorale munus*, 30 novembre 1963, dans *AAS*, 56 (1964), 5-12, traduction française dans *DC*, (1964), 10-14.

l'exercice de leur charge pastorale, étant sauf toujours et en toutes choses le pouvoir que le pontife romain a, en vertu de sa charge, de se réserver des causes ou de les réserver à une autre autorité ». Dans la même lancée, le Code de 1983 reprend dans le canon 381, § 1 presque mot pour mot ce qu'affirme le Concile : « À l'évêque diocésain revient, dans le diocèse qui lui est confié, tout le pouvoir ordinaire, propre et immédiat requis pour l'exercice de sa charge pastorale, à l'exception des causes que le droit ou un décret du pontife suprême réserve à l'autorité suprême ou à une autre autorité ecclésiastique ». Le dépassement du système de la concession est ainsi consommé dans le Code si bien que toutes les matières réservées au souverain pontife ou à une autre autorité ecclésiastique doivent être clairement et expressément énumérées⁷⁹. En conséquence, si la réserve n'est pas explicitement mentionnée, la présomption est en faveur de l'évêque qui possède *ipso iure* tout le pouvoir et toutes les facultés pour le gouvernement de la portion du peuple de Dieu qui lui est confiée.

La réserve ne se fait toutefois pas de façon arbitraire mais en fonction du bien de l'Église. Le changement ainsi opéré entraîne nécessairement une reconsidération de l'exercice du pouvoir de l'évêque diocésain. Le Code de droit canonique de 1983, de façon systématique et substantielle, en tient largement compte. Pour preuve, les livres III et IV sont consacrés respectivement aux fonctions de sanctification et d'enseignement de l'évêque. La fonction de gouvernement, aussi vaste qu'elle soit, est monnayée dans tout le Code. Enfin, il faut dire que ce nouveau système de réserve est une étape non seulement dans la valorisation du ministère épiscopal mais aussi de celle des Églises particulières

⁷⁹ Pour une étude détaillée des réserves pontificales, voir M.E. HERGHELEGIU, *Reservatio Papalis : a Study on the Application of a Legal Prescription According to the 1983 Code of Canon Law*, Tübinger kirchenrechtliche Studien, 8, Berlin, Lit Verlag, 2008, 45-135.

confiées à la charge des évêques qui ont désormais une marge de manœuvre plus grande. Par ailleurs, dans ce système, l'évêque est rendu plus responsable vis-à-vis de la portion du peuple de Dieu qui lui est confiée, de l'Église universelle selon les dispositions du droit ainsi que des Églises de sa région dont les conférences épiscopales, nouvelles institutions du Deuxième Concile du Vatican, sont les lieux d'expression⁸⁰. L'évêque ainsi rétabli dans son diocèse peut exercer ses fonctions de façon relativement autonome⁸¹. Son pouvoir peut se manifester comme pouvoir d'ordre ou pouvoir de

⁸⁰ Voir LEGRAND, « Évêques, Églises locales, Église entière », 473.

⁸¹ L'évêque exerce ses fonctions pastorales de façon relativement autonome parce qu'il n'est pas compétent dans certaines causes qui sont réservées par le droit à d'autres autorités supérieures comme précise le canon 381, § 1 : « À l'évêque diocésain revient, dans le diocèse qui lui est confié, tout le pouvoir ordinaire, propre et immédiat requis pour l'exercice de sa charge pastorale, à l'exception des causes que le droit ou un décret du pontife suprême réserve à l'autorité suprême ou à une autre autorité ecclésiastique ». Ce principe n'est pas une limitation du pouvoir de l'évêque. Il reste intact en dehors de cas déterminés (voir c. 455, § 4). En étudiant le rapport entre l'évêque et la conférence des évêques, Müller dit : « La réserve que comporte la description du pouvoir épiscopale en faveur d'"une autre autorité ecclésiale" (c. 381, § 1 du Code), c'est-à-dire, selon le droit de l'Église latine, en premier lieu en faveur de la conférence épiscopale – une réserve qui concrètement implique insertion et subordination – ne représente pas une restriction *a posteriori* du pouvoir de l'évêque diocésain : elle est au contraire fondée dès l'abord dans le ministère épiscopal qui par nature a une structure collégiale, qui est au service de la *communio* de l'Église et qui est soumise aux lois qui structurent la *communio*. S'agissant de la conférence épiscopale, qui est une instance hiérarchique intermédiaire, cela signifie que le pouvoir de l'évêque diocésain n'est pas compétent dans les domaines qui sont explicitement réservés à la conférence épiscopale par le droit général ou par des dispositions particulières du siège apostolique » (H. MÜLLER, « La conférence épiscopale et l'évêque diocésain » [= MÜLLER, « La conférence épiscopale »] dans H. LEGRAND, J. MANZANARES, A. GARCÍA Y GARCÍA, *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir*, Actes du Colloque international de Salamanque (3-8 janvier 1988), Cogitatio fidei, 149, Paris, Cerf, 1988 (= LEGRAND, *Les conférences épiscopales*), 169-170). La question du pouvoir de l'évêque dans le système de la réserve a été largement abordée lors de ce colloque de Salamanque. On ne peut parler de l'autonomie de l'évêque et des Églises particulières dont ils ont la charge que de façon relative parce qu'aucune autonomie dans l'Église ne peut être absolue. En effet l'évêque est pasteur d'une Église particulière dans la mesure où il est en communion avec les autres évêques sous l'autorité du pontife romain. De même les Églises particulières sont la réalisation de l'unique Église du Christ en un lieu concret. L'Église du Christ est un corps d'Églises. Une Église particulière qui n'est plus en communion avec les autres Églises n'en est plus une. L'autonomie d'une Église n'est donc pas séparation ou indépendance. Elle est l'expression du degré de maturité et de capacité à se prendre en charge en vivant toujours dans le lien de communion avec les autres (voir W. ONCLIN, « Collégialité épiscopale à l'état habituel ou latent » dans *Concilium*, [1965] [= ONCLIN, « Collégialité épiscopale à l'état habituel ou latent »], 81-82). On peut lire aussi en ce sens l'avertissement de la Congrégation de la doctrine de la foi par rapport à une interprétation de la communion des Églises particulières qui induirait à les présenter comme des sujets complets en soi (voir CDF, *Communio notio*, n^{os} 8 et 11).

gouvernement. Ce dernier, que le Code de droit canonique appelle *potestas regiminis*, comprend le pouvoir législatif, le pouvoir exécutif et le pouvoir judiciaire⁸².

1.2.1.3- L'exercice des trois fonctions du pouvoir de gouvernement

Le pouvoir de gouvernement selon les normes du Code de droit canonique se décline en pouvoirs législatif, judiciaire et exécutif. Ce sont des pouvoirs propres de l'évêque. Il peut les exercer tant personnellement qu'avec la collaboration d'autres institutions ecclésiales même si au niveau législatif, il doit toujours l'exercer personnellement⁸³.

La fonction législative est le vaste domaine de l'activité ecclésiale qui prend en compte l'émanation des lois. Ces dernières structurent la vie de tout le peuple de Dieu et coordonnent ses activités. La fonction législative obéit à deux principes : le premier est qu'un législateur inférieur au législateur suprême ne peut valablement déléguer son pouvoir à moins que le droit le concède expressément ; le second principe est qu'une loi portée par un législateur inférieur ne peut être contraire aux sources supérieures⁸⁴. Chaque évêque, sous forme de lettres ou de décrets généraux, établit des lois particulières pour

⁸² « § 1. Dans le pouvoir de gouvernement, on distingue les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire. § 2. Le pouvoir législatif doit s'exercer selon les modalités prescrites par le droit ; celui qu'un législateur inférieur à l'autorité suprême détient dans l'Église ne peut être délégué valablement sauf autre disposition expresse du droit ; une loi contraire au droit supérieur ne peut être valablement portée par un législateur inférieur. § 3. Le pouvoir judiciaire que possèdent les juges ou les collèges judiciaires doit être exercé selon les modalités prescrites par le droit ; il ne peut être délégué si ce n'est pour accomplir les actes préparatoires à un décret ou à une sentence » (c. 135).

⁸³ Ce pouvoir législatif est exercé personnellement par l'évêque sans possibilité de le déléguer. Même dans le synode diocésain qui a compétence législative, « l'évêque diocésain est l'unique législateur, les autres membres du synode ne possédant que voix consultative ; lui-même signe seul les déclarations et les décrets du synode qui ne peuvent être publiés que par son autorité » (c. 466, § 1).

⁸⁴ Voir c. 135, § 2 : « Le pouvoir législatif doit s'exercer selon les modalités prescrites par le droit ; celui qu'un législateur inférieur à l'autorité suprême détient dans l'Église ne peut être délégué valablement sauf autre disposition expresse du droit ; une loi contraire au droit supérieur ne peut être valablement portée par un législateur inférieur ». Ce rappel se trouve aussi dans le *CCEO*, c. 985, § 2.

son propre diocèse. Des organismes peuvent aussi approuver des lois particulières pour les territoires ou pour les sujets pour lesquels ils exercent une juridiction. Dans ce cas, ont compétence législative, les conférences des évêques⁸⁵, les conciles particuliers⁸⁶, les supérieurs tel que déterminé par le droit propre et les chapitres des instituts religieux⁸⁷. Ces lois particulières sont promulguées d'une manière déterminée par le législateur et entrent en vigueur selon les termes du droit.

Le pouvoir judiciaire est ordinairement lié au pouvoir de gouvernement de l'évêque ou du souverain pontife. Mais de façon vicariale, il est exercé par les juges ou le collège de juges et ne peut être délégué si ce n'est pour exécuter les actes préparatoires à un décret ou à une sentence⁸⁸. L'organisation judiciaire de l'Église prévoit trois degrés : le niveau diocésain, le niveau métropolitain et un troisième niveau qui est celui des tribunaux du Saint Siège. Les deux derniers sont techniquement appelés tribunaux d'appel par rapport au tribunal diocésain.

Le pouvoir exécutif est souvent considéré comme le pouvoir le plus exercé dans l'Église même s'il est subordonné au pouvoir législatif vu qu'il suppose des lois à appliquer. Selon la législation actuelle, on détient le pouvoir exécutif soit par voie

⁸⁵ Les conférences des évêques peuvent émettre des décrets généraux par lesquels des dispositions communes sont données aux diocèses des évêques qui en sont membres. Mais dans ce cas, il faut tenir compte du principe énoncé dans le canon 391 : « Il appartient à l'évêque diocésain de gouverner l'Église particulière qui lui est confiée avec pouvoir législatif, exécutif et judiciaire, selon le droit ». En vertu de ce principe et du caractère unitaire du pouvoir de gouvernement, l'évêque agit dans son diocèse comme législateur unique et exclusif.

⁸⁶ Voir c. 445 : « Le concile particulier veillera à pourvoir pour son territoire aux besoins pastoraux du peuple de Dieu; il possède le pouvoir de gouvernement, surtout législatif, en sorte que, restant toujours sauf le droit universel de l'Église, il puisse décider ce qu'il paraît opportun de réaliser pour le développement de la foi, pour conduire l'action pastorale commune, pour régler les mœurs, pour faire observer la discipline ecclésiastique commune, la promouvoir ou la défendre ».

⁸⁷ Voir c. 596, § 1.

⁸⁸ Voir c. 135, § 2.

d'office, soit par délégation. Il couvre le vaste champ de l'administration ecclésiale. Dans son diocèse, c'est toujours l'évêque diocésain qui détient le pouvoir exécutif selon la norme du canon 391. Mais le paragraphe 2 apporte une précision quant à l'exercice de ce pouvoir : « [...] il exerce le pouvoir exécutif par lui-même ou par les vicaires généraux ou les vicaires épiscopaux, selon le droit [...] ». Cela signifie que le pouvoir exécutif peut aussi être un pouvoir vicarial quand il est exercé par une personne au nom d'une autre et est normalement annexé à un office. Ce pouvoir exécutif selon la norme du canon 137, § 1 peut être délégué : « Le pouvoir exécutif ordinaire peut être délégué pour un acte particulier ou pour un ensemble de cas, à moins d'une autre disposition expresse du droit ». En envisageant la possibilité de délégation à la lumière du canon 129 qui affirme la possible coopération des laïcs au pouvoir de gouvernement, on pourrait dire que l'exercice de cette fonction n'est pas l'apanage des seuls ministres ordonnés et essentiellement des évêques qui auraient uniquement des pouvoirs à exercer⁸⁹.

1.2.1.4- Les obligations liées au pouvoir de l'évêque

Dans le Code de droit canonique de 1983, il n'y a pas explicitement un catalogue des obligations et droits de l'évêque comme il y en a pour tous les fidèles du Christ⁹⁰. Toutefois, à y voir de très près, les divers canons traitant de l'évêque ne sont pas seulement centrés sur le pouvoir dont jouit celui-ci, ni seulement sur ses droits mais

⁸⁹ Nous reviendrons sur ce sujet quand nous parlerons de la collaboration dans la section sur les principes de gouvernement.

⁹⁰ Voir cc. 208-223. Bien entendu, nous ne nions pas que les droits et obligations contenus dans ces canons s'appliquent aussi à l'évêque en tant fidèle du Christ.

abordent aussi ses devoirs⁹¹. Ces derniers sont exprimés soit comme des exhortations ou comme des obligations de caractère vraiment juridique.

En effet, l'évêque, comme père et pasteur est invité à être solidaire de tous les fidèles sans exclusion. Les fidèles en situation particulière doivent être objet particulier de sa sollicitude paternelle comme on peut bien le lire dans le canon 383, § 1 : « [...] qu'il applique son souci apostolique même à ceux qui ne peuvent pas assez bénéficier de l'activité pastorale ordinaire à cause de leur condition de vie, ainsi qu'à ceux qui ont abandonné la pratique religieuse ». Par ailleurs pour entraîner le peuple de Dieu sur la voie de la sainteté et d'une vie exemplaire, il est tenu lui-même d'en être un modèle⁹².

Entre autres obligations de l'évêque diocésain, on peut citer celle de la résidence⁹³, de la visite annuelle de son diocèse⁹⁴, de la visite *ad limina*⁹⁵. Avec un esprit de service et

⁹¹ Voir R. PAGÉ, *Les Églises particulières. Leurs structures de gouvernement selon le Code de droit canonique de 1983*, Les Institutions ecclésiales, 1, Paris, Médiaspaul, 1985 (= PAGÉ, *Les Églises particulières*), 39.

⁹² Voir c. 387 « L'évêque diocésain, se souvenant qu'il est tenu par l'obligation de donner l'exemple de la sainteté dans la charité, l'humilité et la simplicité de vie, s'appliquera à promouvoir de toutes ses forces la sainteté des fidèles, selon la vocation propre à chacun, et comme il est le principal dispensateur des mystères de Dieu, il n'épargnera aucun effort pour que les fidèles dont il a la charge grandissent en grâce par la célébration sacramentelle, qu'ils connaissent le mystère pascal et en vivent ». Dans l'Exhortation post-synodale, *Pastores gregis*, on lit aussi : « C'est pour cette raison que s'est fait entendre à maintes reprises l'invitation de l'Assemblée synodale à identifier avec clarté la spécificité "épiscopale" du chemin de sainteté d'un évêque. Ce sera toujours une sainteté vécue avec le peuple et pour le peuple, dans une communion qui devient un stimulant et une édification réciproque dans la charité. Et il ne s'agit pas ici de questions secondaires ou marginales. En effet, c'est précisément la vie spirituelle de l'évêque qui favorise la fécondité de son action pastorale » (JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale sur l'évêque serviteur de l'Évangile de Jésus Christ pour l'espérance du monde *Pastores gregis*, 16 octobre 2003, n° 12 dans *AAS*, 96 [2004], 842, traduction française dans *DC*, 100 [2003] [= *PG*], 1010-1011).

⁹³ Voir c. 395, § 1 « Même s'il a un coadjuteur ou un auxiliaire, l'Évêque diocésain est tenu par la loi de la résidence personnelle dans son diocèse ».

⁹⁴ Voir c. 396, § 1 « L'évêque est tenu par l'obligation de visiter chaque année son diocèse en tout ou en partie, de telle sorte qu'il le visitera en entier au moins tous les cinq ans, par lui-même ou, s'il est légitimement empêché, par l'Évêque coadjuteur ou l'évêque auxiliaire, par le vicaire général ou le vicaire épiscopal, ou bien par un autre prêtre ». Cette visite à une valeur capitale pour le gouvernement car elle permettra à l'évêque de prendre le pouls de la réalité concrète de son diocèse et d'orienter ses actions en conséquence : « Les informations obtenues dans les visites pastorales sont d'une particulière importance : en effet, plus que toute investigation ou enquête, elles permettent à l'évêque de repérer les besoins des

de détachement, l'évêque qui atteint l'âge de soixante-quinze ans accomplis est prié de présenter la renonciation à son office au pontife suprême⁹⁶. Enfin, nous mentionnons un devoir central pour le bon gouvernement qui est celui de l'écoute. Le Concile, à plusieurs reprises et dans divers textes, revient sur cela : « Qu'il ne répugne pas à écouter ceux qui dépendent de lui, les entourant comme de vrais fils et les exhortant à travailler avec lui dans l'allégresse »⁹⁷. Quand il s'agit des prêtres, les plus proches collaborateurs de l'évêque, le Concile se fait plus incisif, affirmant qu'« il doit être prêt à les écouter »⁹⁸ ou « qu'il sache les écouter volontiers, les consulter même, et parler avec eux de ce qui concerne les exigences du travail pastoral et le bien du diocèse »⁹⁹. Ce devoir d'écoute que formule le Concile sera repris par le Code de droit canonique en obligation pour l'évêque d'avoir des institutions qui le conseillent et qu'il écoute¹⁰⁰. Elles doivent être soit des instances qui lui donnent leur avis ou leur consentement soit des creusets de formation d'un accord majoritaire comme le synode diocésain pour certaines décisions en

fidèles et les orientations pastorales les plus actives à les satisfaire » (CONGRÉGATION POUR LES ÉVÊQUES et CONGRÉGATION POUR L'ÉVANGÉLISATION DES PEUPLES, Instruction sur les synodes diocésains *In constitutione apostolica*, dans *AAS*, 89 [1997], 706, traduction française dans *DC*, 94 [1997], [= *ICA*], 826). Puisque les numéros de cette Instruction sont répétitifs, nous renvoyons aux pages de la *DC* pour les prochaines références.

⁹⁵ Voir c. 399, § 1 « L'évêque diocésain doit, tous les cinq ans, présenter au pontife suprême un rapport sur l'état du diocèse qui lui est confié, selon la forme et au temps indiqués par le Siège Apostolique ».

⁹⁶ Voir c. 401, § 1.

⁹⁷ *LG*, n° 27.

⁹⁸ *CD*, n° 16.

⁹⁹ CONCILE VATICAN II, Décret sur le ministère et la vie des prêtres *Presbyterorum ordinis*, 7 décembre 1965 (= *PO*), n° 7, dans *AAS*, 58 (1966), 1002, traduction française dans *Le concile Vatican II*, 417.

¹⁰⁰ Ce sont, par exemple, le conseil pastoral (la constitution de ce conseil est laissée à l'appréciation de l'évêque ; il est donc facultatif et cela fera l'objet de notre appréciation dans la suite de ce travail), le conseil presbytéral, le conseil pour les affaires économiques et le collège des consultants.

vue du bon gouvernement du peuple de Dieu. Nous reviendrons sur ces instances dans le deuxième chapitre de ce travail.

1.2.2 Quelques principes de gouvernement de l'Église

Les notions que nous abordons ici, tout en étant différentes du point de vue ecclésiologique, plongent leurs racines dans un fondement commun qui est le principe de la communion. Il s'agit de la synodalité, de la collégialité, de la coresponsabilité et de la collaboration¹⁰¹. La synodalité et la collégialité, remontant aux expériences des premiers temps de l'Église, sont animées de l'intérieur par la coresponsabilité et la collaboration¹⁰².

1.2.2.1- La synodalité

En recourant à l'étymologie grecque du mot, on se retrouve devant une réalité à double face. D'abord la particule *sun* (avec) et le mot *hodos* (chemin) mis ensemble

¹⁰¹ Les principes dont nous parlons ici ne touchent pas aux opérations quotidiennes. Il faut noter que le Directoire pastoral pour le ministère des évêques, *Apostolorum successores*, consacre une section aux principes généraux sur le gouvernement pastoral des évêques que nous ne traitons pas de façon systématique. Toutefois, ils seront présents dans le fond du travail (voir CONGRÉGATION POUR LES ÉVÊQUES, Directoire pour le ministère épiscopal des évêques *Apostolorum successores*, n^{os} 55-62, (*Ap suc*), 22 février 2004, Cité du Vatican, Librairie éditrice vaticane, 2004). Voir aussi *Ecclesiae imago*, n^{os} 93-105 et l'article de T. GREEN, « The 2004 Directory on the Ministry of Bishops : Reflections on Episcopal Governance in a Time of Crisis », dans *Studia canonica*, 41 (2007), 117-151.

¹⁰² Le Deuxième Concile du Vatican n'a pas utilisé ces substantifs qui auraient une définition préalable. Voir CORECCO, « Sinodalità », dans BORGONOVO, *Ius et Communio* (= CORECCO, « Sinodalità »), 84. Plusieurs études sont consacrées à ces termes. Nous ne mentionnons que quelques-unes. Voir aussi M. DORTEL-CLAUDOT, *Églises locales, Église universelle : comment se gouverne le peuple de Dieu*, Paris, Chalet, 1973; IDEM, « L'évêque et la synodalité dans le nouveau Code de droit canonique », dans *Nouvelle revue théologique*, 106 (1984) (= DORTEL-CLAUDOT, « L'évêque et la synodalité »), 641-657; L. M. ÖRSY, « Collegiality in the Diocese », dans *The Clergy Review*, 52 (1967), 506-511; W. D. BORDERS, « Collegiality in the Local Church », dans *Origins*, 9 (1979-1980), 509-513; T. GARCÍA BARBANERA, « Collégialité sur le plan diocésain : le collège presbytéral en Occident », dans *Concilium*, 8 (1965), 23-33; E. J. KILMARTIN, « Lay Participation in the Apostolate of the Hierarchy », dans *The Jurist*, 41 (1981), 343-370; L. VISCHER, « L'accueil réservé aux débats sur la collégialité », dans ALBERIGO, *La réception de Vatican II*, pages; G. ROUTHIER, « La synodalité de l'Église locale », dans *Studia canonica*, 26 (1992) (= ROUTHIER, « La synodalité de l'Église locale »); B. FRANCK, « Les expériences synodales après Vatican II », dans *Communio*, 3 (1978) (= FRANCK, « Les expériences synodales après Vatican II »), 64-78; H. LEGRAND, « Synodes et conseils de l'après-concile : Quelques enjeux ecclésiologiques », dans *Communio*, 3 (1978) (= LEGRAND, « Synodes et conseils »), 193-216.

donne à la synodalité le sens de marcher avec ou ensemble. Puis en associant *sun* (avec) et *oudos* (seuil de la maison), le même mot synodalité signifierait le fait de franchir ensemble le même seuil ou de demeurer ensemble¹⁰³. Donc la synodalité doit être conçue non seulement comme le fait pour plusieurs personnes de marcher ensemble mais aussi de franchir ensemble un même seuil, de se réunir et de demeurer ensemble¹⁰⁴. En contexte civil, ce désir de poursuivre un même but par des moyens propres est l'esprit qui anime les associations¹⁰⁵. Mais l'Église n'est pas une association puisque son institution et sa finalité ne résultent pas de la volonté des membres qui la composent. Pour l'Église qui se définit comme peuple de Dieu et communion, la synodalité est sa façon propre d'être et d'agir, une des formes spécifiques de son gouvernement qui trouve son fondement dans le principe de la coresponsabilité¹⁰⁶. De cela résulte que la synodalité se présente comme une réalité à deux faces intimement unies. La première est liée à la nature même de

¹⁰³ Pour ce sens étymologique du mot synodalité, voir A. JOIN-LAMBERT, *Les liturgies des synodes diocésains français 1983-1999*, Liturgie 15, Paris, Cerf, 2004, 61-65 ; voir aussi A. BORRAS, « Trois expressions de la synodalité depuis Vatican II », dans *Ephemerides Theologicae Louvanienses*, 90 (2014) (= BORRAS, « Trois expressions de la synodalité »), 644.

¹⁰⁴ Il faut toutefois noter que les différents auteurs qui ont abordé la notion de la synodalité ne lui donnent pas tous un sens exact. On peut se référer à titre d'exemple à LEGRAND, « Synodes et conseils », 193-216 ; voir aussi FRANCK, « Les expériences synodales après Vatican II », 64-78 ; DORTEL-CLAUDOT, « L'évêque et la synodalité », 641-657 ; CORECCO, « Sinodalità », 84 ; G. CHANTRAINE, « La synodalité : Expression du sacerdoce commun et du sacerdoce ministériel », dans *L'Année canonique*, Hors série, vol. 1, *La synodalité, la participation au gouvernement dans l'Église*, Actes du VII^e congrès international de droit canonique, Paris, 21-28 septembre 1990, 305-348 ; P. TIHON, « Pour une Église synodale », dans *Église et mission*, 257 (1990), 12-18. Pour les différents sens donnés au mot synodalité par les auteurs et pour une précision terminologique dans l'usage des concepts de synodalité, conciliarité et collégialité, voir BORRAS, « Trois expressions de la synodalité », 645-648.

¹⁰⁵ Le Code de droit canonique de 1983 a créé un cadre institutionnel qui favorise l'émergence de la vie associative dans l'Église (voir cc. 215 et 298-329). L'esprit de ces mouvements associatifs est fondé sur la liberté reçue au baptême pour prendre part à la mission de l'Église. Cet élan donné aux associations a redonné à l'idée de participation dans l'Église un nouveau dynamisme qu'il importe de contenir nécessairement dans le cadre ecclésial.

¹⁰⁶ Gilles Routhier reste réservé par rapport à l'usage de cette terminologie qui selon lui ne fait pas droit à la différence des charismes et des fonctions (voir G. ROUTHIER, *Le défi de la communion : une relecture de Vatican II*, Montréal-Paris, Médiaspaul, 1994, 189). Mais pour Alphonse Borras, en parlant de coresponsabilité, il convient de noter qu'il s'agit d'une coresponsabilité diversifiée et différenciée par ce qu'il appelle la « dissymétrie structurante » qui traverse le peuple de Dieu (voir BORRAS, « Trois expressions de la synodalité », 644 note 3).

l'Église : c'est la face communionnelle ; l'Église est par nature synodale. La seconde est celle qui régleme les relations issues de la communion : c'est la face juridique institutionnelle¹⁰⁷. De ce fait, tous les mécanismes, toutes les procédures et tous les appels de la synodalité doivent s'inscrire dans la communion et dans le cadre institutionnel propre à la nature de l'Église. Il semble alors exact de réserver « le terme synodalité au sens strict à la communion interne à une Église particulière, c'est-à-dire à la réalité communionnelle de l'Église qui se déploie en un lieu. [...] Au sens large, la synodalité désigne cette même réalité communionnelle du mystère de l'Église et se réfère à la communion des Églises [...] et à l'Église dans son ensemble [...] »¹⁰⁸.

La synodalité est un élément fondamental de la structure constitutive de l'Église si bien que dès les débuts, les communautés chrétiennes primitives l'ont honorée, pratiquée et mise en valeur. Aujourd'hui, les Églises orientales catholiques ou orthodoxes conservent la pratique et l'organisation synodale héritées de la tradition de l'Église indivise du premier millénaire. Les Églises issues de la Réforme, qu'elles soient anglicanes, luthériennes ou calvinistes gardent aussi une organisation synodale avec des variantes toutefois. Par contre, dans l'Église catholique de rite latin, la pratique synodale survit dans le temps avec moins d'importance et de consistance¹⁰⁹. Le Deuxième Concile du Vatican, au regard de ce constat, souhaitait que « la véritable institution des synodes et des conciles connaisse une nouvelle vigueur afin de pourvoir, selon les circonstances, de

¹⁰⁷ Ces deux faces correspondent respectivement à ce que Hervé Legrand appelle Église-sujet et Église de sujets (voir H. LEGRAND, « Le développement d'Églises-sujets à la suite de Vatican II : fondements théologiques et réflexions institutionnelles », dans G. ALBERIGO, *Les Églises après Vatican II. Dynamique et prospective*, Actes du colloque international de Bologne 1980, Paris, Beauchesne, 1981, 149-184).

¹⁰⁸ BORRAS, « Trois expressions de la synodalité », 647.

¹⁰⁹ Voir B. FRANCK, « Les expériences synodales après Vatican II », dans *Communio*, 3 (1978) (= FRANCK, « Les expériences synodales »), 64.

façon plus adaptée et plus efficace, au progrès de la foi et au maintien de la discipline dans les diverses Églises »¹¹⁰. On s'attend donc qu'après le Concile, l'institution retrouve toute son importance en mettant en synergie tout le peuple de Dieu (évêques, prêtres, religieux, laïcs) qui chemine et travaille vraiment ensemble à tous les niveaux des structures ecclésiales : paroisses, diocèses, pays, continents. Pour favoriser cet élan synodal, le même Concile institue, tant au niveau de l'Église entière que des Églises locales, de nouvelles structures comme le synode des évêques¹¹¹, la conférence des évêques¹¹², le conseil presbytéral¹¹³ et le conseil pastoral¹¹⁴ afin de donner un nouvel essor à la pratique de concertation, de consultation, de coordination et d'harmonisation des opinions dans les processus de prise de décision qui soit vraiment le fruit de ce que pense l'Église.

Cette nouvelle redynamisation synodale n'est pas restée sans susciter chez les fidèles la prise de conscience de leur participation active à la mission de l'Église¹¹⁵. Toutefois, la conception de la participation, influencée par les modèles parlementaires de gouvernement dans les structures civiles et associatives ne sera donc pas une simple transposition dans l'Église¹¹⁶. Celle-ci se démarque des autres sociétés par ses fondements

¹¹⁰ CD, n° 36.

¹¹¹ Voir PAUL VI, motu proprio *Apostolica sollicitudo*, dans AAS 57 [1965], 776, traduction française dans DC, 62 [1965] [= *Ap Soll*]. Cette abréviation sera utilisée dans la suite du travail avec les pages de la DC vu que le document n'est pas numéroté.

¹¹² Voir CD, n°s 37-38.

¹¹³ Voir PO, n° 7.

¹¹⁴ Voir CD, n° 27.

¹¹⁵ Voir P. VALDRINI, « La Synodalité », dans *L'Année canonique*, Hors série, vol 1, *La synodalité, la participation au gouvernement dans l'Église*, Actes du VII^e congrès international de droit canonique, Paris, 21-28 septembre 1990 (= VALDRINI, « La Synodalité »), 851.

¹¹⁶ Toutefois il ne manque des idées qui voient dans la structure participative de la synodalité une certaine forme de pratiques démocratiques dans l'Église (voir R. PUZA, « Démocratie et synodalité : Le

théologiques et canoniques propres. L'institution synodale est, en effet, structurée sur la base du lien qui unit le peuple de Dieu. En vertu de son ordination épiscopale et par la communion hiérarchique, l'évêque est, le principe visible d'unité de son diocèse¹¹⁷. En ce sens, Valdrini affirme que « la synodalité n'est pas pensable en dehors du ministère épiscopal dont elle est une dimension essentielle »¹¹⁸. C'est lui le garant de la foi, de la doctrine et de la discipline. Ainsi dans la célébration d'un synode, il revient à l'évêque seul de promulguer les textes afin de leur conférer une force juridique.

En se soumettant à la décision finale de l'évêque, le peuple de Dieu met ainsi en valeur le lien de la communion entre le pasteur et son Église. C'est dans cette communion que la synodalité trouve sa place et se réalise. Routhier affirme en ce sens que « la synodalité ne trouvera sa véritable assiette que si on la fait reposer sur sa véritable base : la communion ecclésiale »¹¹⁹. Cette communion est l'élément constitutif par excellence de l'Église. Elle détermine en effet tous les rapports personnels et interpersonnels, institutionnels et inter-institutionnels tant au niveau des Églises locales qu'à celui de l'Église entière. À partir d'elle, il sera possible de penser la synodalité comme « l'actualisation de la communion qui existe, en droit et en fait, en théorie et en pratique, entre tous les membres d'un même peuple de Dieu »¹²⁰. Routhier renchérit en affirmant que « la synodalité assure une participation ordonnée et organique, tout en prenant en

principe synodal dans une perspective historique, théologique et canonique », dans *Revue de droit canonique*, 49 [1999], 125-139).

¹¹⁷ Voir *Ap S*, Introduction.

¹¹⁸ VALDRINI, « La Synodalité », 852.

¹¹⁹ G. ROUTHIER, « La synodalité de l'Église locale », dans *Studia canonica*, 26 (1992) (= ROUTHIER, « La synodalité de l'Église locale »), 145.

¹²⁰ B. FRANCK, *Actualité nouvelle des synodes : le synode commun des diocèses allemands, 1971-1975*, Le point théologique, 36, Paris, Beauchesne, 1980, 84.

compte la diversité des fonctions, [...] elle a le mérite de faire droit à la participation de tous dans la diversité et l'originalité des dons et des services. De manière plus spécifique encore, la synodalité exprime le statut de chacun, statut issu des sacrements : baptême-confirmation et ordre »¹²¹. Personne, dans cette dynamique, n'est donc exclu¹²² du processus de réalisation et de manifestation de la synodalité qui suppose toutefois une structure et un cadre de relation entre les différents membres du peuple de Dieu. Dans ce creuset, chacun peut apporter son aide, collaborer, coopérer à l'élaboration d'un consensus qui nécessite un véritable dialogue où place doit être faite au droit de s'exprimer et au devoir d'écouter. Cela suppose un véritable esprit synodal qui est : « l'écoute réciproque, l'échange et la communication, le partage et la solidarité, le désir d'aboutir à un consensus, à une conviction commune. [...] La volonté de collaborer et de coopérer, d'accepter et d'accueillir, de donner, de recevoir [...], des relations imprégnées de respect et de charité, d'humilité et de pauvreté »¹²³. L'acte véritablement synodal, en reprenant les propos de Valdrini, sera « un acte à la réalisation auquel contribuent les fidèles, d'une part, dans une institution pour manifester que cet acte est le résultat d'une coopération à une mission commune confiée à l'Église, d'autre part, par le moyen d'une participation organisée statutairement selon les capacités de chaque personne »¹²⁴.

¹²¹ ROUTHIER, « La synodalité de l'Église locale », 147.

¹²² Voir FRANCK, « Les expériences synodales », 69. Ici l'auteur dit explicitement : « Le synode [...], sans réduire au silence ou ignorer la ou les minorités, doit tendre à une certaine unanimité, à des décisions qui peuvent être approuvées et acceptées par la quasi totalité de ses membres. Cela nécessite une écoute des uns et des autres, des concessions réciproques, des mises au point et des approfondissements, une volonté d'aboutir coûte que coûte, un respect d'autrui et de sa façon de penser qui s'inspirent d'une vision de foi, qui sont portés par la conviction que c'est l'Esprit Saint qui préside l'assemblée, que c'est au dessein de Dieu qu'il s'agit de mieux correspondre ».

¹²³ Ibid., 77. Voir aussi ROUTHIER, « La synodalité de l'Église locale », 158 où l'auteur parle de la synodalité comme communion de partage et d'écoute de la Parole de Dieu ; voir aussi BORRAS, « Trois expériences de la synodalité », 648.

¹²⁴ VALDRINI, « La Synodalité », 860.

Au regard de son caractère très ecclésial, une revitalisation de la synodalité et sa célébration fréquente sont encore aujourd'hui à encourager, car « c'est à travers elle que peuvent se déployer dans l'unité de l'Église locale et pour le monde la diversité des conditions et des fonctions qui se trouvent insérées dans l'Église locale »¹²⁵. Dans ce même sens, Valdrini donne au synode le mérite d'établir un excellent lien entre les principes constitutionnels ecclésiaux, la diversité des fonctions et le charisme de chacun. Il affirme donc que

la synodalité lie d'une manière essentielle les différents types de participation à la mission que le Christ a confiée à l'Église, en articulant les principes constitutifs de l'organisation ecclésiale, égalité des fidèles et diversité des fonctions, devoirs et droits des fidèles et compétence de la hiérarchie, communion de l'Église tout entière et spécificité de l'Église locale, droit universel et droit particulier, office de primat et exercice de la collégialité¹²⁶.

En résumé, la synodalité met tout le peuple de Dieu en marche et trouve sa pleine réalisation dans la communion et l'unité ecclésiale dont l'évêque est le garant. En cela, elle est ecclésiale et épiscopale dans ses procédures, sa manifestation et ses réalisations¹²⁷.

1.2.2.2- La collégialité

Le recours à l'enseignement du premier Concile du Vatican sur la primauté nous paraît nécessaire pour mieux étudier et comprendre le concept de collégialité tel que perçu au Deuxième Concile du Vatican¹²⁸. Ce dernier avait comme objectif, entre autres, de compléter l'ecclésiologie du premier Concile du Vatican en traitant de la nature et du

¹²⁵ ROUTHIER, « La synodalité de l'Église locale », 161.

¹²⁶ VALDRINI, « La synodalité dans l'Église », 6.

¹²⁷ En ce sens Alphonse Borras parle, dans la procédure synodale, d'une implication mutuelle entre l'évêque et le peuple de Dieu (BORRAS, « Trois expériences de la synodalité », 649).

¹²⁸ Il faut noter que le mot collégialité ne se trouve pas dans les textes du Deuxième Concile du Vatican (voir CORECCO, « Sinodalità », 65). Mais, on y rencontre le mot collège utilisé tantôt par rapport aux apôtres, tantôt par rapport aux évêques (voir *LG*, n° 22).

rôle de l'épiscopat dans l'Église¹²⁹. Ce recours est une clé herméneutique essentielle ; car comme l'affirme O'Gara, comprendre correctement la collégialité aujourd'hui requiert une profonde compréhension de l'enseignement du premier Concile du Vatican sur la primauté. Sans cela le sens de la collégialité ne peut être cerné, évalué, transposé et mis en lien avec les discussions contemporaines¹³⁰. En réalité, il y a une corrélation entre primauté et collégialité, si bien qu'on ne saurait étudier la fonction du pape, successeur de Pierre, indépendamment de la fonction des évêques, successeurs des apôtres et inversement. En effet, « définir isolément le primat du pape sans faire mention de son lien essentiel avec l'apostolat collégial des évêques, c'est porter préjudice à cette vérité elle-même qui en devient obscure, inintelligible, privée qu'elle est de ses racines et arrachée à son milieu organique »¹³¹. Tout cela fonde notre intérêt pour l'approche du premier Concile de Vatican en ce qui concerne la primauté du pape.

L'annonce de la convocation, par le pape Pie IX, du premier Concile du Vatican qui allait définir la primauté et l'infailibilité du pape a commencé par susciter plusieurs questions et débats, tant dans le rang des ecclésiastiques que chez les gouverneurs civils et les universitaires. Eugène Cecconi, dans son recueil de quatre tomes sur l'histoire du Concile dans ses phases préparatoires, fait remarquer comment le monde n'était pas favorable au projet de ce Concile :

¹²⁹ Voir H. J. POTTMEYER, *Le rôle de la papauté au III^e millénaire, une relecture de Vatican I et de Vatican II*, Paris, Cerf, 2001 (= POTTMEYER, *Le rôle de la papauté*), 116.

¹³⁰ Voir M. O'GARA, « Three Successive Steps Toward Understanding Papal Primacy in Vatican I », dans *The Jurist*, 64 (2003) (= O'GARA, « Three Successive Steps »), 208.

¹³¹ G. DEJAIFVE, « Primauté et collégialité au premier Concile du Vatican », dans B.D. DUPUY et Y. CONGAR (dir.), *L'épiscopat et l'Église universelle*, Unam Sanctam 39, Paris, Cerf, 1962 (= DEJAIFVE, « Primauté et collégialité »), 634. Cette affirmation est en substance le résumé des points de vue défendus par les pères du Concile.

Les sociétés l'ont attaqué au nom du peuple, les universités, au nom de la science ; les parlements, au nom des nations, les cabinets, au nom du pouvoir civil ; l'hérésie et le schisme, au nom de l'antiquité et du Symbole ; telle école moderne, au nom de la prudence ; telle autre, ancienne et surannée, mais rajeunie par les passions du jour, au nom de prétendus droits ; enfin la presse quotidienne, trop portée à accueillir le mal, s'est faite l'écho persistant, continu de toutes ces voix¹³².

Tout porte à croire que la définition du dogme de l'infailibilité du pape et la primauté papale¹³³, telles que les entrevoyait le Concile, ne passeraient pas sans une véritable critique¹³⁴. En conséquence, les évêques réunis au Concile, trois siècles après le Concile de Trente (1545-1563), conscients de leur rôle et de leur place dans le gouvernement de l'Église entière, ont défendu et revendiqué que les textes et les déclarations ne considèrent pas seulement les prérogatives du pape indépendamment du lien qui l'unit aux autres membres du collège en appelant à un gouvernement plus collégial de l'Église¹³⁵. Mais une insatisfaction surgit quand on se réfère au troisième chapitre de *Pastor Aeternus* qui traite du pouvoir et de la nature de la primauté du pontife romain¹³⁶. Le canon qui suit ce chapitre et qui en fait la synthèse stipule :

¹³² E. CECCONI, *Histoire du Concile du Vatican d'après les documents originaux*, traduit par J. BONHOMME et M.D. DUVILLARD, Tome 1, Paris, Lecoffre, 1887, 3. La collection des quatre tomes de cet ouvrage fait un véritable inventaire des différentes réactions qui ont animé le monde pendant la période préparatoire du Concile.

¹³³ « C'est pourquoi, nous attachant fidèlement à la tradition reçue dès l'origine de la foi chrétienne, pour la gloire de Dieu notre Sauveur, pour l'exaltation de la religion catholique et le salut des peuples chrétiens, avec l'approbation du saint concile, nous enseignons et définissons comme un dogme révélé de Dieu : Le Pontife romain, lorsqu'il parle *ex cathedra*, c'est-à-dire lorsque, remplissant sa charge de pasteur et de docteur de tous les chrétiens, il définit, en vertu de sa suprême autorité apostolique, qu'une doctrine sur la foi ou les mœurs doit être tenue par toute l'Église, jouit, par l'assistance divine à lui promise en la personne de saint Pierre, de cette infailibilité dont le divin Rédempteur a voulu que fût pourvue son Église, lorsqu'elle définit la doctrine sur la foi et les mœurs. Par conséquent, ces définitions du Pontife romain sont irréformables par elles-mêmes et non en vertu du consentement de l'Église. Si quelqu'un, ce qu'à Dieu ne plaise, avait la présomption de contredire notre définition, qu'il soit anathème. » (*PA*, dans DENZINGER, *Symboles et définitions*, n^{os} 3073-3075).

¹³⁴ En se référant à la préhistoire du Concile, on peut projeter, au regard des idées en vogue, qu'il allait définir la primauté du pape comme une primauté de juridiction souveraine ou absolue. Cette ligne était celle des ultramontains et du pape Pie IX même (voir POTTMEYER, *Le rôle de la papauté*, 55-65).

¹³⁵ Voir DEJAIFVE, « Primauté et collégialité », 634 et 641-643.

¹³⁶ Voir *PA*, dans DENZINGER, *Symboles et définitions*, n^{os} 3059-3064.

Si quelqu'un dit que le pontife romain n'a qu'une charge d'inspection ou de direction et non un pouvoir plénier et suprême de juridiction sur toute l'Église, non seulement en ce qui touche à la foi et aux mœurs, mais encore en ce qui touche à la discipline et au gouvernement de l'Église répandue dans le monde entier, ou qu'il n'a que la part la plus importante et non pas la plénitude totale de ce pouvoir suprême ; ou que son pouvoir n'est pas ordinaire ni immédiat sur toutes et chacune des Églises comme sur tout et chacun des pasteurs et des fidèles : qu'il soit anathème¹³⁷.

Plusieurs évêques ont réagi contre cette qualification de la juridiction papale car elle ferait ombrage au pouvoir ordinaire et immédiat des évêques dans leurs diocèses¹³⁸. En effet, sa relation avec le pouvoir des évêques devra causer quelque difficulté que traduisent ces lignes : « Si Pierre est pasteur des agneaux et des brebis, les évêques aussi sont pasteurs. Pierre lie et délie, mais l'un et l'autre est également dit des Apôtres : n'y a-t-il donc aucune relation entre les deux ? La juridiction du souverain pontife est dite ordinaire et immédiate ; comment la juridiction ordinaire et immédiate des évêques se concilie-t-elle avec elle ? »¹³⁹. Une réponse claire à cette préoccupation devrait comporter des éléments sur une réelle coresponsabilité et une participation collégiale des évêques au pouvoir suprême de l'Église en établissant un mode de fonctionnement qui sauvegarde la communion et évite tout antagonisme entre le pape et les évêques. Rien d'explicite au sujet de cette participation épiscopale n'apparaît dans le document officiel¹⁴⁰. Toutefois, il

¹³⁷ Ibid., n° 3064.

¹³⁸ Voir O'GARA, « Three Successive Steps », 213. Voir aussi DEJAIFVE, « Primauté et collégialité », 652 ; THILS, *Primauté pontificale et prérogatives épiscopales*, 12. Gustave Thils, dans cet ouvrage, expose les débats lors du premier Concile du Vatican et aborde, pour éviter les interférences ou les concurrences, la question du lieu de différenciation entre la juridiction papale et celle des évêques qualifiée d'ordinaire et d'immédiate s'appliquant au même domaine : le diocèse. Voir aussi J.-P. TORELL, *La théologie de l'épiscopat au premier Concile du Vatican*, Unam sanctam, 37, Cerf, Paris, 1961 (= TORELL, *La théologie de l'épiscopat*), 131-160.

¹³⁹ Voir J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, tome 52, Arnhem et Leipzig, H. Welter, 1927 (= MANSI, *Sacrorum conciliorum*), col. 95 : « Si Petrus est pastor ovium et agnorum, pastores etiam episcopi sunt. Petrus solvit ligatque ; utrumque apostolorum quoque esse edicitur : nulla ne inter utrumque relatio ? Summi pontificis iurisdictio vocatur ordinaria et immediata ; quomodo episcoporum ordinaria et immediata iurisdictio cum ea concilietur ? Haec quaestio num ab hoc loco aliena erit ? ».

¹⁴⁰ La voix des évêques s'est levée pour fustiger cette totale absence de la mention de la collaboration collégiale épiscopale. Une réponse subtile justifiant la position de la Députation de la foi fait noter que la doctrine de la suprême et pleine autorité du collège des évêques est évidente et fait partie de la

faut noter que certaines considérations lors des discussions y faisaient mention en montrant que les évêques unis au chef, réunis en concile ou dispersés dans le monde, dans la mesure où ils représentent l'Église, ont la plénitude du pouvoir¹⁴¹. La relation entre ces deux instances et l'exercice de leur pouvoir apparaît aussi par ailleurs dans la déclaration suivante :

Ces deux exercices du pouvoir peuvent très bien se concilier sans qu'on introduise dans l'Église un dualisme qui engendrerait la confusion. Ce serait le cas si ces deux pouvoirs suprêmes étaient distincts et séparés l'un de l'autre ; séparer la tête des membres est, au contraire, le propre de ceux qui soumettent le pape aux évêques pris collectivement ou rassemblés en un concile général [...]. Si le pape exerce donc avec les évêques, dispersés ou rassemblés, le pouvoir suprême et plénier *in solidum*, aucun conflit n'est possible¹⁴².

Cela peut laisser perplexe de remarquer que ces développements n'ont pas trouvé de place dans le document officiel du Concile. C'est un véritable manque qui peut être redevable au fait que la doctrine de l'épiscopat a été à peine effleurée¹⁴³ et que la primauté a été traitée isolément sans insertion dans un cadre ecclésiologique global¹⁴⁴. Mises à part ces raisons, la peur du Gallicanisme était aussi, selon Pottmeyer, la cause de tout rejet des idées qui allaient dans le sens de la collaboration et de la coresponsabilité

tradition ecclésiastique et théologique. Par contre, la vérité controversée qui a besoin d'être définie est la juridiction suprême et plénière que le pape possède indépendamment de la collaboration active des évêques (voir POTTMEYER, *Le rôle de la papauté*, 73).

¹⁴¹ Voir MANSI, *Sacrorum conciliorum*, col. 1109 : « Concedimus lubenter et nos in concilio oecumenico sive in episcopis coniunctim cum suo capite supremam inesse et plenam ecclesiasticam potestatem in fideles omnes: utique ecclesiae cum suo capite coniunctae optime haec congruit. Igitur episcopi congregati cum capite in concilio oecumenico, quo in casu totam ecclesiam repraesentant, aut dispersi, sed cum suo capite, quo casu sunt ipsa ecclesia, vere plenam potestatem habent ».

¹⁴² Voir *ibid.* : « Quae duo amice consistere possunt, quin dualismus qui confusionem parit, introducatur in ecclesiam. Hoc postremum incommodum obtineret, si duae ab invicem distinctae et separatae vere plenae et supremae potestates admitterentur; at separare caput a membris est proprium illorum, qui subiciunt papam episcopis collective sumptis, aut repraesentatis a concilio generali; [...]. Si contra, summus pontifex una cum episcopis, vel dispersis vel congregatis, vere plenam et supremam potestatem in solidum exercet, nulla possibilis collisio ».

¹⁴³ Voir U. BETTI, *La costituzione domatica Pastor aeternus del concilio vaticano I*, Roma, Pontificio Ateneo Antonianum, 1961, 77.

¹⁴⁴ Voir *ibid.*, 77 et 181.

épiscopale¹⁴⁵. Il note que toutes propositions faites par la minorité qui souhaitait une collaboration appropriée de l'épiscopat mentionnée dans le canon étaient aussi rejetées non parce que la pertinence de cette collaboration était niée mais à cause de la peur qu'elle soit comprise dans le sens du gallicanisme¹⁴⁶.

L'idée que le Concile ait mis de côté les évêques et se soit trop centré sur la souveraineté et la juridiction absolue du pape peut être due à l'interprétation du premier Concile du Vatican à partir seulement du contenu du canon qui fait la synthèse du développement du troisième chapitre de *Pastor aeternus*. Sinon la place des évêques dans leur diocèse ainsi que la notion de collégialité comme principe de gouvernement de l'Église entière n'ont pas été entièrement absentes au premier Concile du Vatican. Elles ont été largement évoquées dans les discussions, mais malheureusement les textes officiels les ont presque passées sous silence en privilégiant le renforcement de l'autorité pontificale qui semblait menacée à l'époque¹⁴⁷. Puisque l'Église reste attentive aux appels de l'histoire et des êtres humains, elle ne ferme pas la porte à toute autre investigation sur la primauté et son exercice dans le souci majeur du salut des âmes. En restant dans l'esprit de cette ouverture et en appréciant les acquis du Concile, Pottmeyer peut affirmer :

Le Concile et ses décisions sont ouverts à la possibilité d'une diversité de formes du ministère pétrinien et de modalités d'exercice de la primauté – une diversité qui est une réalité de la tradition et de l'histoire de l'Église. Le Concile a uniquement

¹⁴⁵ Le gallicanisme est un courant qui prône l'affranchissement de la France (Gaule) de l'influence et de l'autorité du pape. Il s'oppose à l'ultramontanisme (au-delà des monts) dont les tenants soutiennent que le pape a la prédominance dans toutes les affaires qui concernent l'Église catholique.

¹⁴⁶ Voir H. J. POTTMEYER, « Recent Discussions on Primacy in Relation to Vatican I », dans W. KASPER, *The Petrine Ministry : Catholics and Orthodox in Dialogue*, New York, The Newman Press, 2006, 225. Voir aussi IDEM, *Le rôle de la papauté*, 73 et 120 ; DEJAIFVE, « Primauté et collégialité », 652 et 655.

¹⁴⁷ Voir DEJAIFVE, « Primauté et collégialité », 647

déterminé ceci : la primauté, telle que le pape l'a mise en œuvre à ce moment-là, et telle qu'au jugement du Concile il devait la mettre en œuvre pour le bien de l'Église dans la situation d'alors, représente une réalisation légitime de ce ministère pétrinien qui remonte à Pierre et à sa mission¹⁴⁸.

Ceci dit, il faut ajouter que la question dont les pères du Concile étaient très conscients, mais que le Concile n'a pas pu ni voulu traiter, était celle du rapport de collaboration et du rapport d'autorité entre la primauté et l'épiscopat tant au niveau universel que local¹⁴⁹. Cela sera l'une des tâches du Deuxième Concile du Vatican.

Au Deuxième Concile du Vatican, la question de la primauté et son rapport avec la collégialité épiscopale sera débattue mais dans une perspective ecclésiologique différente. En effet, selon certains auteurs comme Jean-Marie Tillard qui partage le même avis que Yves Congar, ce Concile passe de la conception pyramidale de l'Église à une ecclésiologie de communion¹⁵⁰. Dans la structure pyramidale, l'enseignement du premier Concile du Vatican sur la primauté est considéré comme traitant du point le plus élevé de la pyramide. Dans la structure de communion, la primauté devra être re-conceptualisée pour être mieux comprise et adaptée à l'Église car la notion de communion appelle un nouvel ordre juridique autre que celui dans lequel la primauté a été pensée au premier Concile du Vatican¹⁵¹. Elle prend en compte tous les liens entre les fidèles et les communautés qui font que l'Église est peuple de Dieu et Corps du Christ¹⁵². La primauté, par conséquent, est à envisager dans l'optique du service à rendre à l'unité et à la

¹⁴⁸ POTTMEYER, *Le rôle de la papauté*, 79.

¹⁴⁹ Voir *ibid.*

¹⁵⁰ Voir J.-M. TILLARD, « The Roman Catholic Church : Growing Towards Unity », dans *One in Christ*, 29 (1992), 329-332 ; voir aussi Y. CONGAR, « La réception comme réalité ecclésiologique », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 56 (1972), 392-393.

¹⁵¹ Voir O'GARA, « Three Successive Steps », 216.

¹⁵² Voir G. DEJAIFVE, « La collégialité épiscopale d'après *Lumen gentium* », dans *Lumen vitae*, 20 (1965) (= DEJAIFVE, « La collégialité épiscopale »), 485.

communion dans l'Église et non du pouvoir à exercer sur tous. Entre primauté et collégialité, il faudra trouver l'équilibre tant dans la façon de les concevoir que dans leur collaboration pour un meilleur service à rendre à l'Église.

Traitée au Concile, la question de l'exercice collégial du pouvoir suprême dans l'Église a suscité de vifs débats¹⁵³. Au niveau des instances de gouvernement universel, la plupart des pères, ceux qu'on a appelés la majorité au Concile, souhaitaient « une association plus grande des évêques au gouvernement de l'Église universelle à travers l'internationalisation de la curie ou la création d'un groupe international d'évêques collaborateurs directs du pape »¹⁵⁴. Mais selon Maximos IV Saigh, patriarche antiochien des melkites, cette internationalisation ne représenterait qu'une petite avancée. Aussi, pour lui, limiter à la Curie la collaboration de l'épiscopat au gouvernement central de l'Église, ne correspond pas à la responsabilité collégiale de l'épiscopat à l'égard de l'Église¹⁵⁵. De façon claire, il proposait d'instituer pour le gouvernement de l'Église

¹⁵³ Voir J. GROOTAERS, « La collégialité vue au jour le jour en la III^e session conciliaire », dans *Irénikon*, 38 (1965) (= GROOTAERS, « La collégialité vue au jour le jour »), 183. Dans son rapport, l'auteur affirme que la troisième session a été un affrontement concernant les discussions sur le collège des évêques. Voir aussi DEJAIFVE, « La collégialité épiscopale », 481. Ici l'auteur affirme que la collégialité épiscopale est le sujet qui a suscité le plus d'intérêt parmi les points dogmatiques précisés par la constitution dogmatique *Lumen gentium*. Voir aussi J. FAMERÉE, « Évêques et diocèses », dans G. ALBERIGO (dir.), *Histoire du Concile Vatican II (1959-1965)*, tome 3, Paris, Cerf, 1997 (= FAMERÉE, « Évêques et diocèses »), 153. Voir aussi J. RATZINGER, « Les implications pastorales de la doctrine de la collégialité des évêques », dans *Concilium*, 1 (1965) (= RATZINGER, « Les implications pastorales »), 42 ; J.A. KOMONCHAK, « Vers une ecclésiologie de communion », dans G. ALBERIGO, (dir.), *Histoire du Concile Vatican II 1969-1963*, tome 4, Paris, Cerf, 2000, 85-113. En ces pages où il est question de l'épiscopat et de la collégialité, Komonchak, en renvoyant aux sources, fait une présentation très documentée des discussions autour de la collégialité. Son travail détaillé apporte beaucoup de précisions sur le débat.

¹⁵⁴ Voir FAMERÉE, « Évêques et diocèses », 138. Cette idée est en rapport avec l'intervention de Paul VI qui mentionne le recrutement international de la curie et la décentralisation de certains pouvoirs de la curie en faveur de l'épiscopat local.

¹⁵⁵ Voir *ibid.*, 141. Nous transcrivons ici la proposition de Maximos : « Il va de soi que tous les évêques du monde ne pouvant pas être constamment réunis en concile, c'est à un groupe restreint d'évêques représentant leurs collègues que doit donc revenir cette charge concrète d'aider le pape dans le gouvernement général de l'Église. C'est ce groupe qui pourrait former le vrai Sacré collège de l'Église universelle. Il comprendrait les principaux évêques de l'Église. Ce serait d'abord les patriarches résidentiels

universelle un corps permanent d'évêques provenant du monde entier pour étudier les questions en Église et avec les Églises¹⁵⁶. De cette manière, en même temps que le collège existe de façon permanente, il sera aussi en exercice de façon permanente à travers cette structure collégiale qui collabore au gouvernement en union avec le souverain pontife pour traiter des sujets tant en rapport avec l'Église entière qu'avec les Églises particulières¹⁵⁷.

Le débat sur la collégialité était mené dans une sorte d'opposition où les visions étaient partagées¹⁵⁸. Mais enfin, telle que voulue par les Pères, on peut dire que la collégialité correspondrait à une manière de gouverner l'Église qui donnerait plus de voix aux évêques, tant dans la formulation des décisions concernant l'Église entière en union avec le pape que dans le gouvernement des regroupements ecclésiaux régionaux et comme pasteurs pleinement responsables des différentes Églises locales diocésaines dont

et apostoliques, tels que reconnus par les conciles œcuméniques des premiers siècles ; ce serait ensuite les cardinaux-archevêques ou évêques, au titre de leur cathédrale, et non au titre d'une paroisse de Rome ; ce serait enfin des évêques choisis dans les conférences épiscopales de chaque pays. [...] Quelques membres de ce sacré collège se succédant à tour de rôle pour être aux côtés du pape, leur chef, qui a toujours, de droit primatial, le dernier mot. C'est là que sera le conseil suprême de l'Église, la *suprema*, conseil suprême exécutif et décisif de l'Église universelle. Tous les bureaux romains doivent lui être soumis. [...] N'étant pas bloqué dans un centre fermé sur lui-même, il ne lui viendra même pas à l'idée de vouloir tout accaparer, tout régler, tout régenter d'une manière uniforme et quelquefois tatillonne. Elle comprendra que les problèmes des peuples doivent être réglés par eux-mêmes ou avec eux-mêmes, mais jamais sans eux-mêmes » (*Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II*, vol. II, Periodus secunda, Pars IV Congregationes generales LIX-LXIV, Typis polyglottis Vaticanis, 1972, 518).

¹⁵⁶ Cette idée de l'institution d'un conseil permanent qui co-gouverne l'Église avec le pape a engendré ce que Ratzinger a appelé le « spectre du *conubernium* » (voir POTTMEYER, *Le rôle de la papauté*, 120).

¹⁵⁷ Cette proposition est comme un retour détourné à ce qu'on combat : le centralisme du gouvernement de l'Église. La collégialité ne sera pas un remplacement du centralisme papal par un centralisme collégial (voir POTTMEYER, *Le rôle de la papauté*, 130).

¹⁵⁸ Pour plus de détails sur les débats conciliaires au sujet de la collégialité et pour l'évolution du concept depuis le Deuxième Concile du Vatican, on peut lire M.C. BRAVI, *Il sinodo dei vescovi. Istituzione, fini e natura. Indagine teologico-giuridico*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1995, 84-112 ; P. CHENAUX, « Il dibattito sulla collégialità episcopale nel concilio Vaticano II », dans *Lateranum*, 71 (2005), 395-406.

ils ont la charge¹⁵⁹. Ainsi pensée, la collégialité livrera tous ses fruits si elle est bien articulée dans le cadre ecclésiologique de la communion qui est l'option du Concile. En effet, dans ce cadre, il est impossible de concevoir un évêque qui fasse route seul car, en même temps que la notion de communion implique la communion des évêques, elle intègre nécessairement la communion des Églises particulières dont ils sont les responsables et, par ricochet, la communion des fidèles unis par la même foi qu'ils partagent¹⁶⁰.

¹⁵⁹ Voir DEJAIFVE, « La collégialité épiscopale », 483. Pour cet auteur, ce que désirent les pères du Concile est que la collégialité se manifeste concrètement comme « une association plus étroite des évêques au gouvernement universel de l'Église, une solidarité plus immédiate, par delà les instances de la curie pontificale, entre les évêques et le pape et des évêques entre eux dans leurs responsabilités de pasteurs ». Mais au delà de cette vision qui projette la collégialité au niveau de l'Église entière, une autre perception plus globale s'impose. Il s'agit des types de collégialité qu'on peut mettre en valeur en scrutant les textes du Deuxième Concile du Vatican. Le premier est considéré en rapport à l'Église entière et le second en rapport à l'Église particulière ou locale. On parle de collégialité « d'en haut » et de collégialité « d'en bas » (voir POTTMEYER, *Le rôle de la papauté*, 122-130). Pottmeyer fait la présentation de ces deux types de collégialité en faisant la synthèse de la pensée de Rahner et de Ratzinger sur le sujet. La collégialité dite d'en haut part de l'Église entière dont le collège porte la charge en union avec le pape. Dans ce cas, « les évêques ne sont pas membres du collège dans la mesure où il sont les pasteurs d'Églises particulières, mais ils sont les pasteurs d'Églises particulières parce qu'ils sont membres du collège » (voir *ibid.*, 124 ; voir aussi G.D. GALLARO, « The Bishop Emeritus : An Ecclesial Consideration », dans *The Jurist*, 66 [2006], 374-389 ; E. POULAT, « L'évêque émérite dans l'institution épiscopale », dans *L'Année Canonique*, 40 [1998], 235-242). Ici le fondement du collège est posé dans la succession apostolique. Le motu proprio *Aposolos suos* et l'exhortation apostolique *Pastores gregis* s'inscrivent dans cette perspective (voir JEAN-PAUL II, Lettre apostolique en forme de motu proprio sur la nature théologique et juridique des conférences des évêques *Apostolos suos*, 21 mai 1998 (= *AS*), n° 12, dans *AAS*, 90 (1998), 649, traduction française dans *DC*, 95 (1998), 754 ; *PG*, n° 8). Mais la collégialité dite d'en bas part de l'Église particulière ou locale *in quibus* et *ex quibus* existe l'Église catholique une et sainte. Dans ce cas, l'Église entière est communion d'Églises. La communion, principe ecclésiologique du Deuxième Concile de Vatican, s'offre ici aussi comme principe de la collégialité. La communion des Églises particulières se réalise à travers la communion de leurs pasteurs et de leurs fidèles. Elle déploie ici tout son sens de communion entendu comme communion sotériologique (communion des sauvés) ; communion sacramentelle (communion du Corps du Christ qu'est l'Église par l'écoute de la parole et la célébration des sacrements) et communion ecclésiologique (communion des Églises et des fidèles). Le principe de ce deuxième type de collégialité est « dans la mesure où un évêque, successeur des apôtres, préside à une Église particulière, il est également membre du collège des autres successeurs des apôtres » (voir *ibid.*, 124). Ces types de collégialité ne doivent pas s'exclure mais s'inscrire dans un système équilibré.

¹⁶⁰ Voir RATZINGER, « Les implications pastorales », 38. À partir du lien sacramentel et hiérarchique qui unit les évêques dans l'action, Willy Onclin parle de la manifestation de la collégialité en ces termes : « De façon indirecte cette collégialité épiscopale trouve donc son expression dans certaines actions qui ne sont pas actes du collège comme tel, mais des actes d'un évêque agissant individuellement ou bien de plusieurs évêques opérant conjointement au service de diverses Églises particulières. Elle se manifeste certes par toutes actions qui, quoique intéressant directement l'Église particulière à laquelle il est préposé, reflète la responsabilité de l'évêque relativement à l'Église entière ; elle se manifeste également

Influencés par le sens juridique du mot collègue hérité de la législation romaine et aussi par l'interprétation maximaliste du premier Concile de Vatican, certains pères du Concile y ont focalisé leur attention afin d'éviter sa transposition pure et simple dans le domaine ecclésial avec les implications que cela comporte¹⁶¹. Un collègue, en effet, est une assemblée d'égaux et sont appelés collègues ceux qui ont un même pouvoir. L'application de ce terme au corps des évêques pose un problème puisqu'il mettrait à mal la primauté du successeur de Pierre. Les risques perçus, il fallait trouver les mots, les tournures et les formulations pour protéger la primauté et ses prérogatives. Ainsi parvint-on à déclarer que « 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 du primat qui s'étend à tous, pasteurs et fidèles »¹⁶². À travers cette déclaration on aperçoit clairement l'effort qui est fait pour éviter une application juridique de la notion de collège au corps des évêques. Plus explicite en ce sens sera cette autre précision : « collègue n'est pas pris au sens strictement juridique, c'est-à-dire d'un groupe d'égaux qui délégueraient leur pouvoir à leur président, mais d'un groupe stable, dont la structure et l'autorité doivent être déduites de la Révélation »¹⁶³. Toute chose considérée,

par toute action qui traduit la sollicitude des évêques à l'égard d'Églises particulières autres que celle qui est confiée à leurs soins, et en particulier par toute action collective que plusieurs évêques ensemble posent relativement à une multitude d'Églises particulières unis dans le cadre d'une province ecclésiastique, région, nation, ou même de ressort territorial plus vaste» (ONCLIN, « Collégialité épiscopale à l'état habituel ou latent », 80) ; voir aussi WOOD, « The Theological Foundations », 332.

¹⁶¹ Voir IDEM, « La collégialité épiscopale », 763-766. L'auteur présente ici les différentes facettes du mot en partant du groupe des douze apôtres et des Écritures, de sa signification juridique et de son sens dans la constitution conciliaire. Voir aussi K. WALF, « The Supreme Authority of the Church », commentaire des canons 330-367, dans *CLSA Comm2*, 423-424 ; voir aussi DEJAIFVE, « La collégialité épiscopale », 493 ; RATZINGER, « Les implications pastorales », 40-41 ; POTTMEYER, *Le rôle de la papauté*, 120.

¹⁶² LG, n° 22. Pour plus de détails sur la discussion autour de cette formulation conciliaire, on peut lire GHIRLANDA, *Hierarchica communio*, 386-409.

¹⁶³ Nep, n° 1. Les raisons qui justifient ces déclarations sont, d'une part, l'interprétation maximaliste du premier Concile de Vatican et, d'autre part, la crainte que le pape ne serait plus libre dans sa

le Concile évite d'appliquer dans l'Église le sens juridique romain du mot collège mais, au terme, n'échappe pas à une conception juridique du collège puisqu'il le conçoit avant tout comme un sujet de droit et d'autorité en rapport avec l'Église universelle¹⁶⁴. En effet, selon les termes de *Lumen gentium*, le sujet de droit qu'est le collège n'a d'autorité que s'il est uni à son chef, principe d'unité de l'Église entière qu'est le successeur de Pierre¹⁶⁵. Ces déclarations de la constitution concernant la nature et le statut juridique du collège ont des incidences inévitables sur l'exercice de la collégialité dans l'Église¹⁶⁶.

Ces balises qui ont été posées ont fait s'estomper tous les espoirs que nourrissait la majorité des pères. La collégialité, telle que pensée et exprimée, ne comble pas les attentes car elle est vidée de toute efficacité¹⁶⁷. Le collège, au lieu d'être référé à la communion, est plutôt mis en rapport avec la communion hiérarchique qui devient

façon de conduire l'Église si les évêques participent au gouvernement de l'Église entière dans une structure décisionnelle permanente (voir POTTMEYER, *Le rôle de la papauté*, 120).

¹⁶⁴ Voir J. C. GROOT, « Aspects horizontaux de la collégialité », dans G. BARAÚNA, *L'Église de Vatican II. Études autour de la constitution conciliaire sur l'Église, Unam sanctam* 51c, Paris, Cerf, 1966 (= BARAÚNA, *L'Église de Vatican II*) (= GROOT, « Aspects horizontaux de la collégialité »), 805.

¹⁶⁵ Voir DEJAIFVE, « La collégialité épiscopale », 485. En cette page l'auteur est très explicite et déclare : « L'emploi du terme dans la constitution trahit un déplacement d'accent et une réduction de sens qui appauvrit quelque peu la plénitude de sa signification dans la tradition antique. [...] Quand la constitution nous parle de collège, elle aperçoit d'abord en lui un sujet de droit, exerçant collectivement une autorité unifiée sur un ensemble, elle ne le conçoit donc d'emblée que dans son rapport avec l'Église universelle ». Cette mise en rapport du collège avec l'Église universelle constitue une limite selon Legrand (voir LEGRAND, « Évêques, Églises locales, Église entière », 466).

¹⁶⁶ Un signe évident de ces incidences est la différenciation dans l'usage du terme collégialité. La note explicative, au sujet du collège des évêques, parle déjà d'acte plein et d'acte strictement collégial : « [Le collège] n'est pas toujours "en plein exercice", bien plus ce n'est que par intervalles qu'il agit dans un acte strictement collégial et si ce n'est avec le consentement de son chef » (Nep, n° 4). Ainsi, même si le Concile ne le fait pas explicitement, des théologiens et canonistes ont, dans leurs œuvres, commencé à identifier plusieurs types de collégialité à savoir collégialité au sens strict ou collégialité au sens large, collégialité affective et collégialité effective, de collégialité pleine et de collégialité partielle (voir J. RATZINGER, « La collégialité épiscopale », 786 ; voir aussi F. DUPRÉ LA TOUR, *Le synode des évêques dans le contexte de la collégialité. Une étude théologique de Pastor Aeternus à Apostolos suos*, Paris, Parole et Silence, 2004, 174-186 ; A. ANTÓN, « Le status théologique des conférences épiscopales », dans LEGRAND, *Les conférences épiscopales*, 278-280 ; C. COLOMBO, « Il significato della collegialità episcopale nella Chiesa », dans *Ius Canonikum*, 19 [1979], 13-28 ; DEJAIFVE, « La collégialité épiscopale », 491).

¹⁶⁷ Voir POTTMEYER, *Le rôle de la papauté*, 117.

d'ailleurs une condition pour en être membre. Cette expression fait place à l'idée de subordination plus qu'à celle de réciprocité :

Au lieu que soient mises en valeur l'idée de la réciprocité et de l'intériorité réciproque entre la primauté et la collégialité ainsi que celle de la corrélation au sein du collège qui est liée au terme *communio*, l'expression *hierarchica* et les précisions qui suivent soulignent à présent, de façon unilatérale, la subordination des évêques, la totale liberté du pape et le fait que dans l'exercice de son pouvoir le collège des évêques dépend du consentement du pape¹⁶⁸.

Dans la constitution *Lumen gentium* se manifeste la résurgence des idées du premier Concile du Vatican au sujet de l'autorité du pape et de l'exercice de la primauté dans la façon dont le document traite de la collégialité épiscopale. Au lieu de réexaminer et d'étudier profondément la notion de primauté papale, elle a juste été transposée avec les incidences que cela a sur les affirmations au sujet de la collégialité¹⁶⁹. À scruter de près les affirmations de la constitution, l'harmonie entre la primauté et la collégialité n'a pas été réussie si bien qu'elles se présentent comme deux entités placées l'une à côté de l'autre sans une intégration parfaite et dans un rapport évident de subordination. À ce sujet, Dejaifve observe que *Lumen gentium* présente la collégialité comme « juxtaposée à une papauté auto-suffisante »¹⁷⁰ et qu'elle reste mal intégrée à un système de gouvernement qui demeure plutôt central¹⁷¹. Le Concile, précisément sur cette question, s'est comme arrêté à mi-chemin dans son élaboration¹⁷². Cela paraît dans cette affirmation qui fait le point des deux Conciles du Vatican : « Le premier Concile du Vatican a posé la thèse : la papauté, le second n'a guère établi que l'antithèse : le collège

¹⁶⁸ Ibid, 119.

¹⁶⁹ Voir O'GARA, « Three Successive Steps », 220.

¹⁷⁰ Voir DEJAIFVE, « La collégialité épiscopale », 494.

¹⁷¹ Ratzinger, lui, invitera, pour une pastorale fructueuse, à dépasser « la juxtaposition stérile de théories et de recettes purement pragmatiques » (RATZINGER, « Les implications pastorales », 44).

¹⁷² On peut se référer avec intérêt à POTTMEYER, *Le rôle de la papauté*, 115-141. Le titre qu'il donne d'ailleurs à cette partie de son livre est très suggestif : Vatican II, la réforme inachevée.

épiscopal, en nous laissant sur notre faim quant à la synthèse à opérer »¹⁷³. Du premier Concile du Vatican au deuxième, l'Église a certes progressé dans son effort d'élaboration et de compréhension en complétant la doctrine de la primauté par son approche du ministère des évêques et du collège des évêques. Mais les nouveaux défis que le monde présente aujourd'hui à l'Église, tels que l'unité des chrétiens, le dialogue interreligieux et l'inculturation sont des appels incessants à poursuivre la réflexion afin de trouver un système de gouvernement ecclésial qui intègre mieux primauté et collégialité sans qu'elles s'excluent l'une l'autre ou soient en constante concurrence. En effet,

au troisième millénaire le problème de la collégialité sera sûrement un des grands défis [...]. Les uns hypostasient le primat de Pierre au détriment du collège épiscopal, d'autres réduisent le rôle de Pierre pour valoriser les évêques. La solution est de renforcer les deux : le primat et la collégialité. Le monde actuel, qui se développe en se différenciant et en cherchant l'unité, a besoin d'un Pierre fort et d'un collège épiscopal fort¹⁷⁴.

De cela résulte que la collégialité sera celle qui garantit l'unité dans la pluralité et la diversité sous le contrôle de la primauté et qui ainsi permet à l'Église de se concevoir et de se construire à partir de la communion des diverses Églises particulières les unes avec les autres, car l'Église est *communio ecclesiarum* et c'est cela que la collégialité doit rendre manifeste¹⁷⁵.

1.2.2.3- La coresponsabilité et la collaboration

Les principes de coresponsabilité et de collaboration sont des principes transversaux que l'on retrouve tant au niveau des structures de gouvernement synodal

¹⁷³ DEJAIFVE, « La collégialité épiscopale », 494.

¹⁷⁴ G. DANNEELS, « Intervention au consistoire », dans *Il Regno*, 46 (2001), 342.

¹⁷⁵ Voir L. MORTARI, *Consacrazione episcopale e collegialità. La testimonianza della Chiesa antica*, Testi e ricerche di scienze religiose 4, Firenze, Vallecchi (= MORTARI, *Consacrazione episcopale e collegialità*), 1969.

qu'au niveau du gouvernement collégial de l'Église, qu'il s'agisse de l'Église entière ou des Églises particulières.

L'Église du Christ, comme nous l'avions présentée plus haut dans ce travail, est une société constituée d'organes hiérarchiques mais aussi une communauté structurée par la communion entre les diverses Églises particulières et les divers membres qui la composent. Ceux-ci, insérés dans l'Église par le baptême, deviennent participants des fonctions du Christ, prêtre, prophète et roi, et jouissent de l'égale dignité de tous les fidèles du Christ que leur confère ce sacrement¹⁷⁶. Sur la base de ces principes de communion et d'égale dignité, ils ont une part de responsabilité dans la poursuite des fins propres de l'Église et sont engagés dans sa mission pour le salut du monde avec la possibilité de collaborer et de participer à l'exercice du pouvoir de gouvernement ou aux fonctions de gouvernement dans les limites du droit. Or, dans le contexte culturel démocratique actuel, les termes de coresponsabilité — qui suppose la pleine égalité dans la charge et la mission assumées¹⁷⁷ —, de collaboration et de participation sont chargés de tout un sens communément partagé dans les structures de gouvernement civil si bien que leur emprunt par l'Église peut être préjudiciable¹⁷⁸. C'est en ce sens que Jean Gaudemet invite à savoir résister à des rapprochements aussi tentants qu'imprudents car l'usage de

¹⁷⁶ Voir *LG*, n° 10 ; voir aussi canon 204, § 1.

¹⁷⁷ J. GAUDEMET, « Sur la co-reponsabilité », dans *L'Année canonique*, 17 (1973) (= GAUDEMET, « Sur la co-reponsabilité »), 540.

¹⁷⁸ Routhier parle également de ces terminologies et prône la précision dans leur emploi (voir ROUTHIER, « La synodalité de l'Église locale », 125). On peut aussi se référer à SACRÉE CONGRÉGATION DU CLERGÉ, La lettre sur les conseils pastoraux *Omnes christifideles*, 25 janvier 1973, dans *Enchiridion Vaticanum*, vol. 4, 1196-1211, traduction française dans *DC*, 70 (1973) (= *OC*), 758-761. Cette lettre traite de ces éléments en précisant que la participation différenciée de tous est fondée sur les sacrements de l'initiation et de l'ordre.

ces notions devra toujours tenir compte de la nature et de la constitution de l'Église structurée par la communion¹⁷⁹.

La coresponsabilité suppose l'égalité dans la charge et la mission, inclut la collaboration et est appropriée pour traiter, d'une part, des rapports entre les évêques au sein de regroupement d'Églises et, d'autre part, de la charge épiscopale que le collège exerce sur l'Église entière¹⁸⁰. La collaboration, par contre, qui n'inclut pas nécessairement la coresponsabilité est plus indiquée pour traiter des rapports entre l'évêque, les clercs et les laïcs au sein de l'Église particulière dans l'exercice de leurs fonctions.

La nécessaire collaboration qui doit animer les rapports au sein de l'Église est un appel de l'Esprit Saint, principal agent de l'évangélisation, qui distribue des grâces disposant les fidèles à se mettre au service des fins propres de l'Église. C'est ce que reconnaît le Deuxième Concile du Vatican : « Le même Esprit Saint ne se borne pas à sanctifier le peuple de Dieu par les sacrements et les ministères, à le conduire et à lui donner l'ornement des vertus, il distribue aussi parmi les fidèles de tous ordres, [...] les

¹⁷⁹ GAUDEMET, « Sur la co-reponsabilité », 539.

¹⁸⁰ Le recours à l'étymologie des deux notions peut faciliter la mise en évidence des nuances. Coresponsabilité dérive de *cum-rispondere* qui peut se traduire littéralement par *répondre avec* et collaborer dérive de *cum-laborare* qui se traduit par *travailler avec*. Collaborer et répondre ensemble en tant qu'évêques n'est pas un élément facultatif de la charge épiscopale. C'est une exigence même du ministère : « On devient évêque [...] en entrant dans la communion des évêques ; c'est dire que, par essence, le ministère épiscopal existe toujours dans la pluralité, dans un Nous, qui donne seul sa signification au Je individuel. Entrer dans la fonction hiérarchique, à laquelle est confié le soin de veiller à l'ordre dans l'Église, c'est s'insérer dans un Nous, qui prolonge l'héritage apostolique. Le caractère communautaire, le lien mutuel, l'obligation de tenir compte les uns des autres, la collaboration, font partie de la structure essentielle de la fonction hiérarchique dans l'Église » (RATZINGER, *Le nouveau peuple de Dieu*, 115). Selon la nature, le mode de fonctionnement et la composition de l'institution à travers laquelle elles se manifestent, la collaboration et la coresponsabilité peuvent être l'expression d'une action collégiale ou du sentiment collégial (voir J. HAMER, « La responsabilité collégiale de chaque évêque », dans *Nouvelle revue théologique*, 5 [1983], 643. Willy Onclin, lui, pour sa part, voit dans tout acte de collaboration épiscopale une certaine forme d'expression de la collégialité qu'il exprime en ces termes : « [La collégialité] est toujours existante, du moins à l'état latent ou habituel, et comme telle elle trouve une certaine expression dans les activités épiscopales qui traduisent les sollicitudes ou mêmes les obligations juridiquement définies qu'ont les évêques en leur qualité de membres du collège épiscopal » [ONCLIN, « Collégialité épiscopale à l'état habituel ou latent », 62]).

grâces spéciales qui rendent apte et disponible pour assumer les diverses charges et offices utiles au renouvellement et au développement de l'Église »¹⁸¹. Il importe de discerner ces grâces spéciales qu'on appelle aussi charismes et de les reconnaître afin qu'elles se déploient pour le bien de l'Église¹⁸².

La charge de gouvernement exercée dans un esprit de collaboration et de coresponsabilité permet que le pouvoir soit révélé comme un véritable service qui valorise l'écoute attentive des uns et des autres, le *sensus fidei fidelium*¹⁸³, la recherche du consensus et fait que « les décisions prises sont moins tenues pour l'expression autoritaire d'un pouvoir hiérarchique que pour l'orientation donnée par le sens du service »¹⁸⁴. Dans cet esprit de service, la collaboration se manifeste essentiellement dans la préparation et la prise des décisions ainsi que dans leur mise en application.

Des structures appropriées existent au sein de l'Église qui permettent l'expression de cette collaboration. Nous les indiquons juste ici puisque nous y reviendrons dans la suite de ce travail. Il s'agit essentiellement des institutions comme le synode diocésain¹⁸⁵, le conseil pastoral diocésain¹⁸⁶, le conseil presbytéral¹⁸⁷, le collège des consultants¹⁸⁸, le

¹⁸¹ LG, n° 12.

¹⁸² Dans les chapitres suivants, nous reviendrons sur cette notion de charisme qui est fondamental pour la vie et le dynamisme de l'Église.

¹⁸³ À partir de la conception de l'Église comme peuple de Dieu, le Deuxième Concile du Vatican a défini le *sensus fidei* comme sens surnaturel de la foi que tout l'Église reçoit (LG, n° 12). Il permet d'échapper à une forme d'électisme, de sectarisme voir d'autoritarisme d'une classe sacerdotale s'entênant tout connaître et tout décider. Avec François, nous reviendrons sur la centralité du *sensus fidei fidelium* et de la nécessité pour l'Église qu'il ne reste pas seulement une idée mais s'incarne dans sa vie et ses pratiques.

¹⁸⁴ GAUDEMET, « Sur la co-reponsabilité », 534.

¹⁸⁵ Voir c. 460.

¹⁸⁶ Voir c. 511.

¹⁸⁷ Voir cc. 495-501.

¹⁸⁸ Voir c. 502.

conseil des affaires économiques¹⁸⁹. Le Deuxième Concile du Vatican laisse même entrevoir que l'évêque diocésain peut, selon les besoins, penser à d'autres conseils qui soutiennent le travail apostolique¹⁹⁰. Au sein de ces structures, les laïcs aussi bien que les clercs sont au service du gouvernement de l'Église et apportent leur contribution à l'évêque¹⁹¹.

Un sujet qui fait débat et que nous évoquons ici est la participation des fidèles laïcs au gouvernement¹⁹². La question n'est pas tant à propos de la participation à la fonction de gouvernement mais plutôt à propos de la participation à l'exercice du pouvoir de gouvernement¹⁹³. Une compréhension de cette question impose une précision des termes que l'on rencontre soit dans les textes conciliaires ou dans le code de droit canonique de 1983. Il s'agit de : pouvoir de gouvernement, pouvoir d'ordre et du *munus*

¹⁸⁹ Voir cc. 492-493.

¹⁹⁰ Voir AA, n° 26. Selon les dispositions du Code de droit canonique, la constitution du conseil pastoral et la célébration du synode diocésain, dans lesquels les laïcs peuvent participer à l'élaboration des décisions de gouvernement d'un diocèse, ne sont pas obligatoires. Donc un évêque pourrait gouverner son diocèse sans l'apport des laïcs. Certains évêques, qui ont noté cette lacune, ont mis en place des structures où les laïcs sont présents et apportent leur contribution (voir ASSELIN, « Vingt ans après », 105).

¹⁹¹ Le Décret sur le ministère et la vie des prêtres *Presbyterorum ordinis* dit clairement : « Que les évêques, à cause du don de l'Esprit Saint que les prêtres ont reçu à leur ordination, voient en eux des auxiliaires et des conseillers indispensables dans leur ministère et leur charge de docteurs, sanctificateurs et pasteurs du peuple de Dieu » (PO, n° 7). À propos des laïcs on lit par ailleurs : « Avec l'aide de l'expérience des laïcs, les pasteurs sont mis en état de juger plus distinctement et plus exactement en matière spirituelle aussi bien que temporelle et c'est toute l'Église qui pourra ainsi, renforcée par tous ses membres, remplir plus efficacement sa mission pour la vie du monde » (LG, n° 37).

¹⁹² Parmi les auteurs que la question de la participation des laïcs a intéressés, on peut mentionner : B. SESBOÛE, « Les animateurs pastoraux laïcs : une perspective théologique », dans *Études*, 377 (1992), 253-265 ; voir aussi J. M. HUELS, « The Power of Governance and Its Exercise by Lay Persons : a Juridical Approach », dans *Studia canonica*, 38 (2001) (= HUELS, « The Power of Governance », 59-96 ; voir aussi A. ASSELIN, « Vingt ans après la promulgation du Code de droit canonique : qu'en est-il du service des laïcs dans l'Église ? », dans *Studia canonica*, 38 (2004) (= ASSELIN, « Vingt ans après », 85-109 ; voir aussi BEAL, « The Exercise », 1-92).

¹⁹³ La fonction de gouvernement s'exerce dans les diverses structures à caractère essentiellement consultatif comme les conseils et les synodes. Par contre le pouvoir de gouvernement, la *potestas regiminis* qui est un terme canonique et classique se distingue en fonctions législative, judiciaire et exécutive. Bien évidemment, la participation concerne seulement la fonction judiciaire et exécutive puisque la fonction législative est réservée en droit aux évêques et aux prêtres qui leur sont équiparés.

regendi ; trois notions clé qui sont liées entre elles mais qui restent fondamentalement différentes¹⁹⁴. Dans le livre I du Code de droit canonique de 1983, le pouvoir de gouvernement a un sens spécifique et strict. Il est l'une des façons dont le *munus regendi* est exercé. Sa source ne se trouve pas dans les sacrements du baptême ou de l'ordination. C'est un pouvoir qui est donné par la loi¹⁹⁵. Le pouvoir de gouvernement n'est pas donné au baptême ou aux ordres sacrés. C'est un pouvoir légal concédé par la loi et rattaché à un office¹⁹⁶. Dans le texte et le contexte des canons 129-144, le pouvoir de gouvernement est défini comme un pouvoir public, pleinement donné par la loi, nécessaire pour poser valablement un acte juridique qu'il soit législatif, exécutif ou judiciaire¹⁹⁷. En ce sens, le pouvoir de gouvernement dont l'exercice est réglementé par la loi ecclésiastique est

¹⁹⁴ Voir HUELS, « The Power of Governance », 61-63. Dans ces pages, l'auteur permet de bien distinguer les différentes notions afin de ne pas les confondre. Le pouvoir d'ordre est celui que confère l'ordination et qui est d'institution divine. Le pouvoir de gouvernement est aussi appelé pouvoir de juridiction (voir c. 129, § 1). Le Deuxième Concile du Vatican n'a pas voulu entrer dans le débat de la distinction traditionnelle entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Il opte pour une vision unitaire du pouvoir qu'il désigne par le nouveau concept de la *sacra potestas*. Ce dernier n'est pas à identifier ou à confondre avec le pouvoir d'ordre (voir LG, n° 10). La *sacra potestas* est le pouvoir que le Christ accorde à son Église pour qu'elle l'exerce en son nom. En définitive, tout pouvoir exercé dans l'Église est pouvoir sacré puisque sa source ultime se trouve dans le Christ. En préférant donc s'écarter de la conception traditionnelle du pouvoir, le Concile utilise un autre nouveau terme, *munus* sous lequel il regroupe toutes les activités et les fonctions de l'Église accomplies pour le peuple de Dieu (voir K. WALFF, « Le laïc vu par le nouveau droit canonique », dans *Revue de droit canonique*, 37 [1987], 20). Il se décline en *munus sanctificandi*, *munus docendi* et *munus regendi*. Le pouvoir de gouvernement appartient au *munus regendi* qui couvre un domaine plus vaste d'activités dont l'accomplissement ne demande pas nécessairement l'exercice du pouvoir de gouvernement.

¹⁹⁵ Il est affirmé dans le canon 129, § 1 que le pouvoir de gouvernement est d'institution divine. Mais son exercice dans l'Église fait objet de la loi ecclésiastique. Pour exemple, les charges reçues par l'ordination épiscopale doivent être exercées selon ce qu'établit la loi. On peut aussi se référer à ce qui est dit de la participation ontologique aux *munera* et des conditions pour qu'un pouvoir apte à s'exercer existe (voir Nep, n° 2).

¹⁹⁶ Voir HUELS, « The Power of Governance », 63 : « The power of governance is not granted at baptism or holy orders. It is legal power granted either by law and attached to an office, by the law but not by means of office, or by personal delegation ».

¹⁹⁷ Voir *ibid.*, 65 : « The power of governance is the lawfully granted, public power necessary for validly performing a juridical act that is legislative, executive, or judicial. »

ouvert tant aux clercs qu'aux laïcs¹⁹⁸. Ces derniers peuvent être admis dans des offices ecclésiastiques¹⁹⁹. Ils peuvent être juges et appartenir au collège des juges dans un tribunal. Dans ce cas, selon le canon 135, § 3, ils possèdent le pouvoir judiciaire. Un autre exemple du pouvoir de gouvernement exercé par les laïcs est le cas des supérieurs et des institutions collégiales dans les instituts de vie consacrée ou dans les sociétés de vie apostolique²⁰⁰.

En résumé, les laïcs ne jouissent pas de la *sacra potestas* qui est conférée par l'ordination. Ils ne sont pas non plus sujets du *munus regendi* au sens large de gouvernement qui implique le *munus pastorale* et la *sacra potestas*. Mais ils peuvent coopérer à l'exercice de la *potestas regiminis* qui fait partie du *munus regendi* quand la loi le leur permet. Aux fonctions de gouvernement, les laïcs peuvent prendre une large

¹⁹⁸ Toutefois, l'interprétation des canons 129, § 2 et 274, § 1 ne manque pas de présenter des difficultés et contradictions que certains auteurs abordent en proposant leurs approches (voir HUELS, « The Power of Governance », 81-82 pour la synthèse de ces approches avec les références utiles. Nous en faisons un résumé succinct. Le canon 274, § 1 serait une règle générale et ne peut être interprété de façon absolue et exclusive [voir F.J. URRUTIA, « Delegation of the Executive Power of Governance », dans *Studia canonica*, 19 [1985], note 7, 343-344]. Une autre opinion est que le canon 274, § 1 serait simplement considéré comme un canon douteux selon la norme du canon 14 [voir H. PROVOST, « The Participation of the Laity in the Governance of the Church », dans *Studia cattolica*, 17 [1983], 427-430]. Les offices dont parle le canon 274, § 1 ne sont pas tous ceux qui nécessitent l'exercice du pouvoir de gouvernement mais les offices dits « capitaux » qui impliquent à la fois l'exercice du *munus pastorale* et de la *sacra potestas*. Dans ce cas, on ne pourrait pas, par exemple, confier à un laïc un diocèse ou une paroisse [voir E. LABANDEIRA, *Tratado de derecho administrativo canónico*, Segunda edición actualizada, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1993, 86-87]. Enfin, une autre approche consiste à considérer le canon 274, § 1 dans son texte et contexte. Il se trouve dans le livre II où il est question des droits et devoirs des clercs. Ce contexte peut amener à affirmer que dans une situation où on aura à choisir entre un clerc et un laïc à compétence égale pour un office qui nécessite l'exercice du pouvoir de gouvernement, le clerc a la priorité [voir GHIRLANDA, « De natura », 133-134]]

¹⁹⁹ Voir c. 228.

²⁰⁰ Voir HUELS, « The Power of Governance », 74-78.

part pour apporter leur collaboration tant dans les conciles que dans les synodes et les différents conseils ou institutions où leur présence est requise par le droit²⁰¹.

Au vu de tout ce qui a été présenté ici sur les principes de coresponsabilité et de collaboration, tous les fidèles du Christ, chacun selon son état, ses charismes et selon les dispositions du droit apporte sa contribution à la construction de l'unique Corps du Christ qu'est l'Église.

Conclusion

Selon l'enseignement du Deuxième Concile du Vatican qui a été notre principale source pour examiner la nature de l'Église, elle se découvre essentiellement comme le nouveau peuple de Dieu structuré par la communion. Elle n'est pas seulement un peuple mais peuple de Dieu, cette « nouvelle alliance », la « multitude qui s'unirait non pas selon la chair mais en esprit, afin de constituer le nouveau peuple de Dieu » (*LG*, n° 9), l'Église instituée par le Christ et qui n'est donc pas le fruit d'une volonté humaine. Dès lors, ses finalités sont projetées vers le salut que Dieu veut offrir au monde à travers elle. En cela se révèle son caractère sacramentel. Cette Église voulue par le Christ est une dans sa dimension universelle et particulière et une dans la diversité dont les Églises particulières l'enrichissent. Ce qui signifie précisément que la mission de l'Église, destinée à s'étendre à tout l'univers, se réalise et se contextualise en un endroit concret, dans les Églises particulières par lesquelles et dans lesquelles existe l'unique Église du Christ. Sur la base du sacrement du baptême qui en fait devenir membre, sujet de droits et de devoirs, tous les fidèles du Christ, dans leur égale dignité sont appelés à prendre une part active à la

²⁰¹ À ce sujet, on peut lire avec intérêt ces pages de la production de ASSELIN, « Vingt ans après », 92-104. Voir aussi BEAL, « The Exercise », 76-85. Dans ces pages, l'auteur présente la pensée des écoles favorables à l'exercice du pouvoir de gouvernement par les laïcs.

réalisation de ses fins propres. Malgré l'égale dignité des personnes qui la composent, l'Église a aussi une structure hiérarchique voulue par le Christ lui-même en instituant le ministère des pasteurs. Ceux-ci ont reçu la charge de conduire le peuple de Dieu au Nom du Christ dont ils partagent les fonctions de sanctification, d'enseignement et de gouvernement qui leur sont conférées par le sacrement de l'ordre et la mission canonique. Cela introduit une différence essentielle entre le sacerdoce ministériel et le sacerdoce commun des fidèles.

La charge de gouvernement de l'Église est structurée autour du ministère épiscopal aussi bien dans les diocèses que dans l'Église entière. Au niveau diocésain, cette charge est confiée à un évêque qui a reçu la plénitude du sacrement de l'ordre par l'ordination épiscopale et qui en vertu de cette même ordination et par la communion hiérarchique devient membre du collège des évêques. Dans son Église particulière, l'évêque dispose de tous les pouvoirs et de toutes les facultés nécessaires pour accomplir sa mission à l'exception de celles que le pape se réserve pour la discipline et le bien de l'Église entière. La charge de gouverner l'Église entière revient au pape et au collège des évêques en union avec lui. En tant que chef du collège, le pape a sur l'Église un pouvoir ordinaire, suprême, plénier, immédiat et universel qu'il peut exercer librement mais toujours en communion avec les autres évêques. Qu'il s'agisse de l'Église particulière ou de l'Église entière, la charge de gouvernement comprend une dimension personnelle et une dimension synodale. Cette dernière est l'espace où certains principes de gouvernement ecclésial sont opérationnels, à savoir : la synodalité, la collégialité, la collaboration et la coresponsabilité dans le gouvernement.

Cette présentation de l'Église et de son gouvernement nous offre l'occasion de faire trois remarques :

✓ Premièrement, que l'Église, par son institution, échappe aux modalités de gouvernement propres aux états civils et modernes. Même si à l'intérieur de l'Église, des indices du système de gouvernement démocratique (vote) et parlementaire (représentation) peuvent être notés dans quelques formes de procédure, le gouvernement de l'Église va au-delà de ces modalités.

✓ Deuxièmement, il faut noter que l'équilibre à chercher entre le rôle de la primauté du pape et celui du collège des évêques peine à être établi. En effet, le rôle du collège est dépendant de l'initiative du pape. Il y a encore comme une tension entre primauté et collégialité qui est fortement redevable à la conception qui est faite de la primauté pourtant appelée à une réforme que François aussi appelle de tous ses vœux.

✓ Troisièmement et enfin, l'esquisse que nous avons faite des principes de gouvernement montre que la communion est fondamentalement le principe de base de tout le gouvernement de l'Église. Toutefois, il est aussi à noter que cette communion ne livre pas encore tout son potentiel car dans le système de gouvernement, elle est plus considérée comme communion hiérarchique, ce qui dans certains cas subordonne et limite.

Ces observations qui découlent de ce que nous avons exposé conduisent à d'autres conclusions. En effet, l'Église dans le monde de ce temps est appelée à être attentive aux appels des peuples et à répondre efficacement à leurs attentes. En ce troisième millénaire de grandes mutations, de grandes évolutions et de grands défis, pour être plus efficace et

efficient, le système de gouvernement, restant saufs les principes et la nature de l'Église, gagnerait à :

- ✓ mieux intégrer les principes participatifs et d'élaboration de décision pour éviter qu'une partie des fidèles se sente exclue, perdent la conscience d'appartenance à la communauté ecclésiale ou finissent par en appeler à la démocratisation de l'Église pour réclamer leur droit de participation ;
- ✓ trouver surtout un équilibre audacieux entre collégialité et primauté où celle-ci est réellement vécue comme un service à l'unité et à l'affermissement de la foi des fidèles et des Églises ;
- ✓ tenir compte de l'ecclésiologie qui situe et valorise les Églises particulières et leurs pasteurs ;
- ✓ rendre les institutions et les espaces de « communion décisionnelle » véritablement plus fonctionnels pour promouvoir une écoute réciproque, une expression libre et un dialogue enrichissant²⁰².

Ces réajustements ne sont pas seulement requis par les appels du monde changeant. Ils sont des impératifs que les besoins internes à l'Église elle-même appellent à étudier sérieusement. Dans ce travail, nous apporterons notre contribution dans le sens de ces réajustements qui sont nécessaires pour la vie de l'Église. Pour y parvenir nous voudrions d'abord examiner comment les principes de gouvernement de l'Église s'expriment de façon concrète dans les diverses institutions ecclésiales actuelles.

²⁰² Nous renvoyons à Ratzinger qui définit l'Église comme « communauté de communion » et qui affirme que « cela signifie la capacité et le droit de décider à l'intérieur du réseau de communion et d'une manière obligeante, où se constate le témoignage vrai de la parole du Seigneur et par conséquent où se trouve la vraie communion » (RATZINGER, « Les implications pastorales », 44).

CHAPITRE 2- LES INSTITUTIONS ET LE GOUVERNEMENT DE L'ÉGLISE

Introduction

Dans ce chapitre, nous n'offrirons pas un développement systématique des différentes institutions de gouvernement de l'Église, mais nous nous laisserons guider par la question de savoir quels sont leur apport et leur importance dans le gouvernement de l'Église. Nous nous limiterons aussi à présenter les institutions telles qu'elles ont fonctionné jusqu'au début du pontificat de François. Les réajustements ou les modifications qu'apporte celui-ci seront examinés au chapitre suivant.

2.1- Les institutions pour le gouvernement de l'Église entière

Les dimensions universelle et particulière de l'unique Église du Christ sont dans un rapport d'intériorité mutuelle comme nous l'avons fait remarquer dans le chapitre précédent. L'inséparabilité de ces dimensions fondée sur le principe de communion ecclésiale implique, sur le plan organisationnel de l'Église comme société, des déterminations de compétences et des prérogatives, tant pour ceux qui y exercent quelque pouvoir que pour les structures de gouvernement. Sur la base de ce principe de communion qui établit toute la différence avec les sociétés civiles, nous verrons comment sont déterminés les rapports entre les sujets d'autorité et les structures de gouvernement et comment ils s'articulent sur le plan universel pour le bien du peuple de Dieu.

2.1.1- Les sujets de l'autorité suprême dans l'Église

À la lecture du canon 330 qui s'inspire de *Lumen gentium* n° 22, on peut retenir que les deux sujets de l'autorité suprême dans l'Église sont le pontife romain et le collège

des évêques qui inclut toujours et nécessairement son chef¹. Il y a donc entre celui-ci et le collège un lien très étroit que le Concile déduit de la relation entre Saint Pierre et les autres apôtres, même si l'analogie entre le corps apostolique et le corps épiscopal doit être nuancée comme on peut le lire dans la note explicative préliminaire². De cette déclaration conciliaire émergent deux caractéristiques fondamentales de la nature du corps épiscopal : la primauté et la collégialité dont le rapport est déterminé par le rôle respectif du souverain pontife et du collège des évêques.

2.1.1.1- La charge du pontife romain et la primauté

Ils sont nombreux les textes du Deuxième Concile du Vatican qui traitent de la primauté et de la charge du souverain pontife et qui servent de sources pour les différents canons du Code de droit canonique de 1983 qui abordent le sujet³. Selon l'enseignement

¹ Le canon 330 stipule : « De même que, par disposition du Seigneur, saint Pierre et les autres apôtres constituent un seul collège, d'une manière semblable le pontife romain, successeur de Pierre, et les évêques, successeurs des Apôtres, sont unis entre eux ». La théorie de deux sujets inadéquatement distincts suscite bien des critiques qui soutiennent que tel que présenté dans le système, le collège n'a aucun pouvoir puisqu'il ne peut rien faire sans son chef. En définitive, on ferait mieux d'affirmer que le sujet réel du pouvoir suprême dans l'Église est le seul pontife romain. Sur la question, on peut lire CARDIA, *Il governo della Chiesa*, 76-84 ; voir LEGRAND, « Évêques, Églises locales, Église entière », 467 et 496.

² « Le parallélisme entre Pierre et les autres apôtres d'une part, et le souverain pontife et les évêques d'autre part, n'implique pas la transmission du pouvoir extraordinaire des Apôtres à leurs successeurs, ni – c'est évident – l'égalité entre le chef et les membres du collège, mais seulement une proportionnalité entre le premier rapport (Pierre-Apôtres) et le second (pape-évêques) » (Nep, n° 1).

³ On peut lire avec intérêt *LG*, n°s 13, 18, 19, 20, 22, 23 et *CD*, n° 2. La primauté est le terme qui désigne la place qui revient à celui qui occupe le premier rang. Dans l'Église, celui qui a le premier rang est le chef de l'Église : Jésus Christ lui-même (Col 1, 18) qui s'est défini comme le serviteur de tous car le premier rang est la place du serviteur (Mc 9, 35). Mais dans la vie synodale de l'Église qui se réalise à divers niveaux, la primauté revient à celui qui occupe le premier rang. Ainsi au niveau de l'Église locale, l'évêque a la primauté. L'évêque, entouré du peuple de Dieu dans la célébration eucharistique rend présente l'Église de Jésus Christ une, sainte, catholique et apostolique. Entre l'évêque et la communauté, il y a une relation d'interdépendance (voir COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE POUR LE DIALOGUE THÉOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET L'ÉGLISE ORTHODOXE, *Synodalité et primauté au premier millénaire : vers une compréhension commune au service de l'unité de l'Église*, Chieti, 21 octobre 2016, dans http://unitedeschretiens.fr/IMG/pdf/oec-cat-ort-int-2016_chieti-2.pdf [11 novembre 2016]. Au niveau des regroupements de diocèses en régions, l'évêque du premier siège qui est la métropole est le premier des évêques de la région. C'est le métropolitain et en tant qu'évêque sa charge est toujours liée à son siège ; mais pour des questions qui concernent la métropole, il agit en accord avec les autres évêques. Au niveau de l'Église entière, en se référant à la pratique du premier millénaire avant la rupture entre l'Orient et

de ces textes, le pontife romain, par sa charge de vicaire du Christ et de pasteur de toute l'Église, a un pouvoir d'enseigner et de gouverner qui est ordinaire, suprême, plénier, immédiat et universel et qu'il peut exercer librement sur toute l'Église, les pasteurs, les fidèles, les Églises particulières et leurs regroupements⁴. C'est la *plenitudo potestatis* du souverain pontife. Cela transparaît bien dans le canon 331 qui fait une synthèse des titres du souverain pontife et des qualificatifs de son pouvoir⁵. De droit divin, il est le successeur de Pierre, car il est investi de la même fonction de gouvernement pastoral conférée individuellement par le Christ à l'Apôtre. Il est le chef du collège des évêques comme Pierre était chef du collège des Apôtres. Il est le vicaire du Christ pour l'Église entière⁶. Enfin, il est le pasteur de l'Église entière. Même s'il est affirmé expressément que le pouvoir du pontife romain est épiscopal, le Code de droit canonique de 1917 ainsi que celui de 1983, comme aussi le Deuxième Concile du Vatican, évitent de lui attribuer le titre d'« évêque de l'Église entière », pour que le pape ne soit pas considéré comme un

l'Occident, il était établi par les conciles ce qu'on appelle l'ordre des cinq sièges patriarchaux qui accordait respectivement la première place au siège de Rome après Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem. Par la suite, la primauté du siège de Rome a été conçue et interprétée diversement par l'Orient et l'Occident, ce qui est, entre autres, à l'origine des divergences qui perdurent jusqu'à nos jours. Mais des efforts sont en cours pour l'entente et la communion (voir Idid.).

⁴ Voir *LG*, n° 22 ; *Nep*, n°s 3 et 4 ; cc. 331 ; 332, § 1 ; 333, § 1 ; 749, § 1 ; 752.

⁵ Le canon 331 énonce : « L'évêque de l'Église de Rome, en qui demeure la charge que le Seigneur a donnée d'une manière singulière à Pierre, premier des Apôtres, et qui doit être transmise à ses successeurs, est le chef du collège des évêques, vicaire du Christ et pasteur de l'Église tout entière sur cette terre ; c'est pourquoi il possède dans l'Église, en vertu de sa charge, le pouvoir ordinaire, suprême, plénier, immédiat et universel qu'il peut toujours exercer librement ». Au sujet des titres donnés au pape, on peut voir P. FEDELE, « Il primato del vicario di Cristo », dans *Ephemerides Iuris Canonici*, 45 (1989), 199-265.

⁶ Par le passé ce titre était porté aussi par des évêques et des seigneurs (voir K. WALF, « Bishop of the Roman Church », commentaire du c. 331, dans *CLSA Comm2* [= WALF, « Bishop »], 432). Mais à partir du XIII^e siècle, il est réservé au souverain pontife. Toutefois, il faut faire remarquer que le Deuxième Concile du Vatican attribue aussi le titre de vicaire du Christ à l'évêque par rapport à la portion du peuple de Dieu qui lui est confiée (voir *LG*, n° 27). Paradoxalement, le Code latin ne le réserve que pour le pontife romain. Le CCEO heureusement en parle (c. 178). À partir de ce titre, vicaire du Christ, Ratzinger conçoit la primauté du pape comme une identification à la vie du Christ. En rigueur d'analyse, celui qui exerce la primauté dans l'Église est imitateur du Christ dans son humilité qui s'exprime de façon sublime sur la croix. Le siège apostolique implique la croix et le martyr (voir J. RATZINGER, « The Primacy of the Pope and the Unity of the People of God », dans *Communio*, 41 [2014], 123-127).

super-évêque. La primauté ne vise pas d'abord la personne du pape, mais plutôt son siège. C'est au siège de l'évêque de Rome qu'est attribuée la primauté. Le canon 331 le désigne justement Évêque de Rome⁷, avant d'évoquer ses autres titres : successeur de Pierre, chef du collège des évêques⁸, vicaire du Christ et pasteur sur terre de l'Église entière⁹. D'autres titres lui sont reconnus par la tradition¹⁰.

⁷ Ce titre d'évêque de Rome est d'un grand intérêt. Il enracine le pape dans l'épiscopat romain et empêche de voir le pontife romain comme un super évêque de l'Église entière. D'ailleurs cette vision du pape comme évêque de l'Église catholique doit être évitée. Toutefois notons que Paul VI l'utilisa pour promulguer les textes du Deuxième Concile du Vatican. Mais pour rester conforme à l'enseignement de la doctrine, ce titre devra signifier évêque appartenant à l'Église catholique et non évêque sur l'Église catholique. Pour approfondir la question se référer à H. MAROT, « Note sur l'expression *Episcopus catholicae ecclesiae* », dans *Irénikon*, 37 (1964), 221-226 ; voir aussi G. ALBERIGO, « *Una cum Patribus* », dans *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta, Lumen gentium*, 53. *Mélanges théologiques. Hommage à Mgr Gérard Philips*, Bibliotheca Ephemeridum theologicarum lovaniensium, 27, Belgique, J. Duculot, S.A., Gembloux, 1970, 292-319 ; LEGRAND, « Évêques, Églises locales, Église entière », 499. Les développements récents du magistère tentent de présenter l'évêque de Rome comme omniprésent à toutes les Églises locales autrement dit comme un élément indispensable à ces Églises. On n'est pas loin de l'idée du pape comme évêque de l'Église entière. Selon la lettre *Communio notio* le pape serait : « intérieur à toute Église particulière » et ce fait « découle nécessairement de l'intériorité mutuelle fondamentale entre Église universelle et Église particulière » (CDF, *Communio notio*, n° 13). Ce fait de l'inclusion du pape à l'intérieur de chaque Église particulière peut faire perdre de vue son rôle dans la communion entre les Églises.

⁸ Ce titre a une longue histoire dont on peut se rendre compte en se référant à Y. CONGAR, *La collégialité épiscopale : Histoire et théologie*, Unam Sanctam 52, Paris, Cerf, 1965 (= CONGAR, *La collégialité épiscopale*).

⁹ Ce titre pourrait laisser croire que le pape est évêque (pasteur) de l'Église entière. Cette idée se trouverait renforcée par la formulation du canon 333 qui parle du pape qui « possède le pouvoir sur l'Église entière ». Toutefois, pour une juste compréhension de ces expressions, il faut reconnaître à partir du Deuxième Concile du Vatican que le titre du pape comme pasteur de l'Église entière concerne la fonction pastorale de la charge du pape et ne doit laisser aucune place à la conception du pape comme un super-évêque ou un évêque universel (voir WALF, « Bishop », 432).

¹⁰ Pape, Patriarche d'Occident (mais ce titre n'apparaît plus dans l'*Annuario pontificio per l'anno 2006* par volonté de Benoît XVI), Primat d'Italie et souverain de l'État du Vatican. Même si l'on pense que le titre de patriarche d'Occident est devenu obsolète face à l'évolution de l'histoire sa conservation serait d'une grande importance dans les échanges œcuméniques (voir CONSEIL PONTIFICAL POUR L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, Communiqué Nota de suppressione tituli Patriarca d'Occidente ad Papam relati, 22 mars 2006, dans *AAS*, 98 [2006], 364-365, traduction française dans *DC*, 103 [2006], 420 ; voir aussi Y. CONGAR, « Le pape comme patriarche d'Occident. Approche d'une réalité trop négligée », dans *Istina*, 28 [1983], 374-390 ; voir aussi G. BAILLARGEON, « Conciliarité (catholicité) et primauté. Réponse au professeur Nicolas Lossky », dans *Science et Esprit*, 61 [2009], 149).

Quant à son pouvoir, il est, en recourant aux termes du canon 331, *ordinaire*, parce qu'il est annexé à l'office¹¹. Il est *suprême*, c'est-à-dire au-dessus de tout autre pouvoir dans l'Église¹². Voilà pourquoi, de droit divin, le pape ne peut être jugé par personne et ses jugements sont sans appel ni recours¹³. Tous, dans l'Église, sont

¹¹ Voir le canon 131, § 1 qui énonce : « Le pouvoir de gouvernement est dit ordinaire lorsqu'il est attaché par le droit lui-même à un office; il est délégué lorsqu'il est accordé à la personne elle-même sans médiation d'un office ». On peut lire aussi au sujet du pouvoir ordinaire du pape et des évêques, T. JIMENNEZ-URRESTI, « L'autorité du pontife romain sur le collège épiscopal, et, par son intermédiaire, sur l'Église universelle. La collégialité d'après les titres décernés au pape par les conciles œcuméniques », dans Y. CONGAR, *La collégialité épiscopale. Histoire et théologie*, Unam sanctam, 52, Paris, Cerf, 1965 (=JIMENNEZ-URRESTI, « L'autorité du pontife romain »), 253-256. Mais quand le pouvoir ordinaire vise un exercice quotidien pour répondre aux nécessités et à tous les cas qui se présentent de façon ordinaire, il existerait un flottement dans l'attribution d'un tel qualificatif au pouvoir du pape puisqu'il ne gouverne pas quotidiennement les diocèses. Au premier Concile du Vatican, certains pères ont même demandé la suppression pure et simple de l'expression « *romanorum pontificum iurisdictionem ordinariam et immediatam* » (voir THILS, *Primauté pontificale et prérogatives épiscopales*, 43). Même s'il faut admettre que le pape agit de façon extraordinaire, utile et nécessaire dans un diocèse pour édifier, c'est en fonction de son pouvoir ordinaire et non d'un quelconque pouvoir extraordinaire (voir *ibid.*, 34 et 52). Pour plus de détails sur les réactions des pères au premier Concile du Vatican et sur les questions que soulève la qualification du pouvoir papal qualifié d'ordinaire et d'immédiat, on peut se référer encore à Thils (voir *ibid.*, 42-54 ; voir aussi TORELL, *La théologie de l'épiscopat*, 112-118). En concluant ses observations sur le pouvoir de juridiction du pape et des évêques, Thils affirme : « Le mode d'exercice de la juridiction pontificale dans un diocèse est distinct de celui qui caractérise l'autorité de l'évêque dans l'Église particulière ; et il doit exister un terme ou une expression qui exprime cette distinction » (THILS, *Primauté pontificale et prérogatives épiscopales*, 54). Ce sujet est intéressant au regard de l'intervention de François dans le diocèse de Ahiara. Ce cas est désormais un cas d'école que nous aborderons dans la suite du travail.

¹² Même si c'est un pouvoir suprême, il ne doit pas être exercé de façon arbitraire car il doit respecter la forme de gouvernement voulue par le Christ pour l'Église. « Ainsi, [le pouvoir des évêques] n'est nullement effacé par le pouvoir suprême et universel ; au contraire, il est affermi, renforcé et défendu par lui, la forme établie par le Christ Seigneur pour le gouvernement de son Église étant indéfectiblement assurée par l'Esprit Saint » (LG, n° 27).

¹³ Voir cc. 333, § 3 et 1404. Mais si le pape venait à l'hérésie, il pourrait perdre son office. Par le passé, l'idée était admise que dans de pareils cas, les évêques réunis en concile œcuménique pouvaient gouverner l'Église en l'absence du pape. Gratien y réfère dans son Décret : « Si le pape, rétif à ses devoirs et négligent de son salut et de celui de son prochain, est impliqué dans des affaires vaines, et si en outre, par son silence (qui ne fait en réalité de tort ni à lui-même ni à quiconque d'autre), il conduit néanmoins avec lui d'innombrables hordes de personnes loin du bien, il lui sera infligé pour l'éternité de nombreux coups, aux côtés du premier serviteur de l'enfer [le diable]. Cependant, personne ne peut prétendre le condamner d'une quelconque transgression dans cette affaire, parce que, bien que le pape puisse juger tout le monde, personne ne peut le juger, à moins que lui, pour la stabilité de la foi de qui tous les fidèles prient sincèrement conscients qu'après Dieu, leur propre salut dépend de sa sûreté, ne soit coupable d'avoir dévié de la foi. » (D 40, c. 6). Le concile de Constance (1414-1418) et le concile de Basel (1431-1439) soutenaient qu'un concile œcuménique était au-dessus du pape ; c'est la théorie du conciliarisme (voir POTTMEYER, *Le rôle de la papauté*, 40-41 ; voir aussi B. THIERBEY et P. TINEHAM [dir.], *Authority and Power. Studies in Medieval Law and Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, 213-224 ; voir aussi G. BERNARD, « Le gouvernement de l'Église catholique : entre doctrine de la foi et droit canonique », dans *Société, droit et religion*, 2 [2011], 87-88 ; voir aussi O. DE LA BROSSE, *Le pape et le concile, la comparaison de leurs pouvoirs à la veille de la Réforme*, Paris, Cerf, 1965). La théorie du

hiérarchiquement subordonnés à lui et dépendent de lui. Son pouvoir est *plénier*¹⁴, car il est indivisible et il comprend tout ce qui concerne la foi et les coutumes, la discipline et le gouvernement de l'Église dans chaque fonction : législative¹⁵, administrative et judiciaire¹⁶. Il est *immédiat*, parce qu'il est un pouvoir exercé directement sur les personnes et les institutions (églises, pasteurs et fidèles), tant singulièrement que dans leur ensemble sans l'interposition d'aucune autre autorité¹⁷. Il est *universel*, car c'est un pouvoir étendu à l'Église entière sans limite de territoires, d'institutions ou de personnes¹⁸. Enfin ce pouvoir est *libre* dans son exercice parce qu'il est indépendant de toute autre autorité, tant ecclésiastique que civile, dans chacun de ses actes. Le pouvoir du

conciliarisme a été condamnée par Pie II en janvier 1460 (voir PIE II, Bulle *exsecrabilis*, 18 janvier 1460, dans DENZIGER, *Symboles et définitions*, n° 1375). L'interdiction de faire appel au concile contre une décision du pape revient au canon 2332 du CIC/17). Mais la législation actuelle et surtout la doctrine de la collégialité ne laissent pas de place à une telle possibilité où les évêques réunis en concile, en cas d'hérésie ou de schisme d'un pontife romain, pourraient agir et faire face à la situation (voir K. WALF, « The College of Bishops », commentaire du c. 336, dans *CLSA Comm2* [= WALF, « The College »], 446). Au contraire, en droit, celui qui recourrait à un concile œcuménique ou au collège des évêques contre un acte du pape sera puni de censure (c. 1372). Le cas évoqué ici est juste une conjecture dont on se console en s'appuyant sur le secours de l'Esprit Saint qui inspire le pape dans ses prises de décision. Aussi, vu qu'il agit toujours en communion avec les autres évêques, le risque d'un éventuel égarement doctrinal est minimisé. Le canon 333, § 2 dit à cet effet : « Dans l'exercice de sa charge de pasteur suprême de l'Église, le pontife romain est toujours en lien de communion avec les autres évêques ainsi qu'avec l'Église tout entière ».

¹⁴ Dans l'Église le pape n'est pas seul à détenir un pouvoir plénier et suprême. Le collège des évêques en union avec le pape et jamais sans lui, en est aussi sujet. La différence réside dans le fait que le pape lui l'exerce librement (c. 331) et que le collège des évêques, par contre, ne le peut qu'avec le pape.

¹⁵ Voir c. 331 ; *CCEO*, c. 43.

¹⁶ Voir *PB*, art. 154-158. Selon ces articles, le pontife romain est le juge suprême pour l'ensemble du monde catholique ; il dit le droit par lui-même ou par les tribunaux ordinaires du siège apostolique, ou par des juges qu'il a délégués.

¹⁷ On se rappelle que face à la montée du gallicanisme, le premier Concile du Vatican a abordé la question de la primauté presque essentiellement sur le terrain juridique. Pour renforcer l'autorité du pape, ce Concile a qualifié son pouvoir de pouvoir immédiat qu'il peut exercer sur toute l'Église, c'est-à-dire sur tous et partout sans une médiation. Cela a suscité une difficulté de coexistence quand on sait que les évêques dans leur diocèse, comme pasteurs propres, ont aussi un pouvoir immédiat. Mais le pouvoir du pape, loin d'être vu comme un pouvoir qui entre en concurrence avec celui des évêques, existe au contraire pour le renforcer et le protéger (voir *LG*, n° 27 ; c. 333, § 1). Pour se faire une idée plus détaillée du pouvoir immédiat du pape on peut se référer à JIMENNEZ-URRESTI, « L'autorité du pontife romain », 243-252.

¹⁸ Le caractère universel du pouvoir du pontife romain est une donnée nouvelle dans le Code de 1983. En effet, dans le canon 218, §§ 1-2 du Code de 1917 l'adjectif « universel » ne figurait pas. Il apparaît seulement au numéro 22 de *Lumen gentium* dont s'inspire le canon 331 du Code de 1983.

pape ainsi défini est appelé à être exercé en lien et en collaboration avec les évêques qui sont les pasteurs propres de leurs Églises particulières¹⁹.

Dans le sens de la collaboration, la primauté s'entendra mieux comme un service à la communion et à l'unité de la foi plutôt que comme une souveraineté dominante et omniprésente qui étoufferait les libertés et initiatives pastorales des évêques dans leurs diocèses²⁰. Cette crainte était déjà présente lors des débats au premier Concile du Vatican. La primauté ne doit pas absorber les évêques dans leurs Églises particulières mais plutôt promouvoir leur identité et croissance ainsi que leur communion dans l'unité ecclésiale²¹. Enfin, il existe pour l'affermissement de la foi des frères dont il est garant en communion avec les autres évêques²².

¹⁹ Voir c. 331.

²⁰ Cette vision de la papauté évite une exaltation du pouvoir du pape qui en ferait l'unique chef de l'Église comme le conçoit une certaine théorie maximaliste : « The maximalist position at Vatican I held that there is only one teacher in the Church, the pope. Consequently, the bishops are basically hearers and passive receivers of papal teaching and decisions » (QUINN, *The Reform of the Papacy*, 78). La même idée se trouve chez Joseph Ratzinger qui écrit : « La primauté du pape ne peut donc pas être comprise sur le modèle de la monarchie absolue, comme si l'évêque de Rome était le monarque sans restriction d'un être étatique surnaturel, "l'Église" à constitution centraliste ; mais elle signifie plutôt qu'il y a à l'intérieur du réseau des églises communiquant entre elles, dont se compose l'Église unique de Dieu, un point de repère obligatoire, la *sedes romana*, d'après laquelle doit s'orienter l'unité de la foi et de la communion » (RATZINGER, « Les implications pastorales », 43).

²¹ Ce texte est assez éclairant : « La réalité de la communion, qui est à la base de toutes les relations intra-ecclésiales et qui a été mise en relief aussi lors du débat synodal, est un rapport de réciprocité entre le pontife romain et les évêques. En effet, si d'une part l'évêque, pour exprimer en plénitude sa fonction elle-même et fonder la catholicité de son Église, doit exercer le pouvoir de gouvernement qui lui est propre (*munus regendi*) dans la communion hiérarchique avec le pontife romain et avec le collège épiscopal, d'autre part le pontife romain, chef du collège, dans l'exercice de son ministère de pasteur suprême de l'Église (*munus supremi Ecclesiae pastoris*), agit toujours dans la communion avec tous les autres évêques, et même avec toute l'Église. Alors, dans la communion de l'Église, de même que l'évêque n'est pas seul mais qu'il se réfère continuellement au collège et à son chef, et qu'il est soutenu par eux, de même aussi le pontife romain n'est pas seul, mais il est toujours en référence aux évêques et il est soutenu par eux. C'est là un autre motif pour lequel l'exercice du pouvoir suprême du pontife romain n'annule pas mais confirme, fortifie et défend le pouvoir ordinaire, propre et immédiat de l'évêque dans son Église particulière » (PG, n° 56).

²² « Mais j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas. Toi donc, quand tu seras revenu, affermis tes frères » (Luc 22,32).

2.1.1.2- Le collège des évêques

Le collège épiscopal est l'ordre des évêques qui succède au collège apostolique dans le magistère et le gouvernement pastoral²³. En reprenant l'enseignement du Concile presque mot pour mot, le canon 336 affirme que « le collège des évêques dont le chef est le pontife suprême et dont les évêques sont les membres en vertu de la consécration sacramentelle et par la communion hiérarchique entre le chef et les membres du collège, et dans lequel se perpétue le corps apostolique, est lui aussi en union avec son chef et jamais sans lui, sujet du pouvoir suprême et plénier sur l'Église tout entière »²⁴. Suivant ce canon, le collège des évêques est caractérisé par deux éléments. Le premier est la double condition pour en être membre : la consécration épiscopale et la communion hiérarchique avec le chef et les membres du collège²⁵. Le second est que le collège des évêques est aussi sujet du pouvoir plénier et suprême dans l'Église entière²⁶. Par conséquent, la plénitude de pouvoir appartient donc au pontife comme successeur de Pierre et principe d'unité du corps épiscopal, et au collège des évêques qui est le prolongement du collège apostolique²⁷.

²³ Voir *LG*, n° 22.

²⁴ Cf. *CD*, n° 4.

²⁵ Parlant de ces deux éléments, Umberto Betti écrit ceci : « La consécration sacramentelle a une valeur de cause efficiente, tandis que la communion hiérarchique a une valeur de condition indispensable pour que la consécration puisse avoir pour effet la pleine succession apostolique » (U. BETTI, « Relations entre le pape et les autres membres du collège épiscopal », dans BARAÚNA, *L'Église de Vatican II*. [= BETTI, « Relations entre le pape et les autres membres du collège épiscopal »], 793).

²⁶ Ce qui est affirmé dans le canon 336 est en lien avec le contenu du canon 330.

²⁷ Bien que les sujets du pouvoir suprême soient deux, on ne saurait dire qu'il y a deux pouvoirs suprêmes dans l'Église car le pouvoir détenu par le pape et le collège est unique et identique. On lit en effet : « Il ne s'agit pas de deux pouvoirs distincts. Ne sont distincts que les deux sujets qui le possèdent dans toute son extension et intensité : un sujet singulier qui est le successeur de Pierre, et un sujet collégial qui est le corps épiscopal tout entier. Mais, étant donné qu'il ne peut exister de collège épiscopal authentique sans le pontife romain à sa tête, il s'ensuit que ces deux sujets ne sont qu'inadéquatement distincts et, par conséquent, ni séparés ni bien moins encore opposés l'un à l'autre, ou rivaux entre eux » (BETTI, « Relations entre le pape et les autres membres du collège épiscopal », 796).

Bien que le collège existe de façon permanente, il n'agit pas, du moins solennellement, de façon permanente²⁸. Il exerce son pouvoir de façon solennelle quand les évêques sont réunis en concile œcuménique ou de façon non solennelle quand ils posent une action conjointe voulue par le chef du collège de sorte qu'il en résulte un acte vraiment collégial²⁹. Dans l'exercice de ce pouvoir, le rapport entre le chef du collège et ses membres est bien respecté³⁰. Il revient au souverain pontife, selon les besoins, de choisir et de promouvoir la forme de l'action collégiale³¹.

Tel que pensé par le Concile, dans l'ordre de la distribution des pouvoirs, le collège semble n'avoir aucune consistance sans son chef si bien que l'on pourrait dire que le souverain pontife est l'élément le plus important ou le principe actif du collège³². Sans

²⁸ Voir Nep, n° 4. L'existence permanente du collège des évêques est fondée sur le lien sacramentel qui unit les évêques et sur la communion hiérarchique. De ce lien découle l'affection collégiale qui rend les évêques non seulement solidaires les uns des autres mais aussi solidaires dans l'action en nourrissant la sollicitude qu'ils portent pour les Églises particulières et pour l'Église entière. Comme on peut lire : « La collégialité affective fait de l'évêque un homme qui n'est jamais seul car il est toujours et continuellement avec ses frères dans l'épiscopat et avec celui que le Seigneur a choisi comme successeur de Pierre » (*Ap S*, n° 12). Cette affection collégiale ou la collégialité affective se manifeste aussi selon des modes variés dans différentes institutions que nous analyserons dans la suite du travail.

²⁹ Voir *LG*, n° 22 ; voir aussi *CD*, n° 4 ; c. 337, §§ 1-2.

³⁰ Ce rapport, sous des fondements bien définis, est dans le même temps un rapport de parité et de subordination : « En vertu de la consécration épiscopale est établi le fondement ontologico-sacramentel de la parité ; par la communion hiérarchique au contraire, on a le fondement ecclésiologico-structurel de la subordination de l'évêque tant au pontife romain qu'au collège » (GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 651).

³¹ Voir Nep, n° 3 ; c. 337, § 3.

³² Voir G. GRIGORITA, *L'autonomie ecclésiastique selon la législation actuelle de l'Église orthodoxe et de l'Église catholique. Étude canonique comparative*, Tesi Gregoriana Serie diritto canonico, 86, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2011 (= GRIGORITA, *L'autonomie ecclésiastique*), 312 ; voir aussi CARDIA, *Il governo della Chiesa*, 83. Le fait que sans le pape le collège des évêques n'a aucune consistance ni pouvoir est une doctrine contenue dans la constitution dogmatique sur l'Église entraînant quelques malcompréhensions si bien qu'une note explicative a été nécessaire, mais elle n'est pas non plus facile à comprendre et ne dissipe pas les difficultés. La première conséquence est que théologiens et canonistes dans leur interprétation sont allés dans des directions différentes. D'une part, un groupe de théologiens, comme Yves Congar, A. Antón, H. Legrand et Karl Rahner, pense que le collège des évêques, qui a à sa tête le pape, est le sujet du pouvoir suprême dans l'Église et, d'autre part, un autre groupe représenté par Alfredo Ottaviani soutient que le pape seul est sujet du pouvoir suprême auquel participerait le collège des évêques. L'un ou l'autre groupe en définitive soutient l'idée d'un unique sujet de pouvoir suprême. Pour leur part, certains canonistes, comme Eugenio Corecco, Klaus Mörsdorf, G. Ghirlanda et L.

lui, le collège épiscopal perdrait sa consistance et sa qualité. Par contre, pris isolément, rien ne change à la nature et à la qualité du pontife qui conserve tous ses pouvoirs et droits³³. La théorie des deux sujets de pouvoir suprême semble se vider de son contenu puisque tout porte à croire que le pape seul détient ce pouvoir suprême qu'il exerce personnellement ou en sollicitant la collaboration du collège des évêques sans que celui-ci puisse s'activer de lui-même³⁴. Entre ces deux sujets de l'autorité suprême semblent surgir un déséquilibre et une incohérence tant au niveau des fonctions que des pouvoirs. Cependant, le rapport entre les deux sujets ne devrait pas seulement se situer sur le plan de la prévalence ou de la préséance ou encore moins du pouvoir ou de la fonction, mais plutôt sur le plan de leur essence. Les deux entités sont propres et inhérentes à la constitution de l'Église si bien que l'effort de réflexion doit tendre à manifester leur raison d'être et leur cohérence³⁵. Dans cet effort, Dejaifve aboutit à la conviction que « ce n'est qu'à partir de la nature et du sens même du ministère apostolique, institué par le Christ comme un prolongement de sa mission d'édifier l'Église, qu'on a des chances de

Gerosa, soutiennent que le collège des évêques et le pape sont deux sujets inadéquatement distincts du pouvoir suprême dans l'Église (voir WALF, « The College », 446).

³³ L'idée qu'insinue l'adverbe « en dehors » que le pape peut être pris isolément trouve son fondement dans cette affirmation : « La distinction n'est pas entre le pontife romain et les évêques pris ensemble, mais entre le pontife romain seul et le pontife romain ensemble avec les évêques » (Nep, n° 3).

³⁴ Ainsi le collège doit avoir nécessairement le consentement du pape avant d'agir puisqu'il « s'entend nécessairement et toujours avec son chef » (Nep, n° 3). Par ailleurs, l'adverbe « nécessairement » est insinué par l'emploi des adverbes de négation « ne...que », « jamais » et qui fait que l'exercice du pouvoir du collège est subordonné à ce consentement : « D'autre part, l'ordre des évêques, qui succède au collège des Apôtres dans le magistère et le gouvernement pastoral, en qui même se perpétue le corps apostolique, uni à son Chef le Pontife romain, et jamais sans ce chef, est également sujet du pouvoir suprême et plénier sur toute l'Église, pouvoir qui ne peut être exercé qu'avec le consentement du Pontife romain » (voir LG, n° 22, voir aussi CD, n° 4, c. 341). Dans la note explicative, on dit que le mot consentement est employé « pour qu'on ne pense pas à une dépendance comme à l'égard de quelqu'un d'étranger » et que ce mot exprime la communion entre le chef du collège et ses membres (Nep, n° 4). Mais la question légitime qui se pose ici est celle de la nature et de la source du pouvoir du collège des évêques (voir WALF, « The College », 446).

³⁵ Voir G. DEJAIFVE, « Peut-on concilier le collège épiscopal et la primauté ? », dans CONGAR, *La collégialité épiscopale* (= DEJAIFVE, « Peut-on concilier le collège épiscopal et la primauté ? »), 290.

saisir et de déterminer la relation authentique qui unit et distingue les fonctions propres de la papauté et de l'épiscopat dans le mystère de l'Église »³⁶.

En effet, le ministère apostolique dans sa source est un et indivis. Il se reçoit du Christ. Par conséquent, sa fonction et son pouvoir sont uniques comme étant ceux mêmes du Christ. Malgré la diversité et la pluralité des personnes qui participent à ce ministère, il est dans son essence, unique et ordonné à une seule mission : la construction du Corps du Christ dans l'unité et la communion³⁷. L'Église est communion et les divers ministères exercés en son sein ne sauraient entretenir de concurrence mais tendre à construire l'unité dans la diversité des personnes et des charges. Le collège et sa tête ont leur raison d'être dans l'Église et sont ordonnés vers les fins propres de l'Église. Les redécouvrir davantage dans leur essence et leur fonction ne ferait que du bien à l'Église car on pourrait enfin arriver à une forme d'expression de la collégialité qui éliminerait les difficultés d'interprétation et celles liées à son exercice subordonné à la toute puissance du souverain pontife. Ce serait la fin de la « concurrence » entre le pape et les autres membres du collège³⁸.

Pour mieux saisir et établir une cohérence entre les fonctions du pape et celles du collège des évêques, nous pensons qu'il faut partir de la notion de la collégialité d'en

³⁶ Ibid.

³⁷ Voir *ibid.*, 292-293. Dans le même sens où le collège est présenté dans son unité, Umberto Betti affirme : « La pluralité des membres en effet ne peut réaliser l'unité des décisions que si ces membres sont unifiés en un seul sujet agissant qui s'appelle le collège » (BETTI, « Relations entre le pape et les autres membres du collège épiscopal », 798).

³⁸ Cet effort pour concevoir le collège et sa tête dans leur existence afin de rééquilibrer leur relation sur le plan de l'activité ecclésiastique a été élaboré par Umberto Betti (voir BETTI, « Relations entre le pape et les autres membres du collège épiscopal », 791-802).

bas³⁹. Elle met plus en lumière, dans la perspective de la communion, la réalité des Églises particulières ainsi que celle de leurs différents pasteurs qui disposent de la plénitude du pouvoir pour les gouverner⁴⁰. La communion hiérarchique et sacramentelle, qui est un principe constitutif du collège épiscopal, établit le lien nécessaire et vital entre chaque évêque et ses autres frères évêques ainsi que le lien entre chacune de leurs Églises et les autres. Chaque évêque du coup est un évêque-en-communion et chaque Église particulière est une Église-en-communion. La notion d'Église comme corps d'Églises se met plus en lumière quand la collégialité est vue d'en bas et permet d'affirmer que « la plénitude du pouvoir apostolique, présente dans chaque Église locale dans la personne de son évêque, n'est pas séparée de cette même plénitude présente dans les autres : tous y participent également dans l'unité d'une même fonction et cette participation commune les rend intrinsèquement solidaires les uns des autres »⁴¹. La vérité du collège des évêques vu d'en bas s'accomplit dans sa relation avec sa vision projetée d'en haut en partant de l'Église entière qui sauvegarde l'unité de l'Église. Dans ce contexte, la pluralité des Églises particulières réalise l'unité dans l'Église de Rome et la pluralité des évêques réalise l'unité dans le pontife romain comme chef du collège. Les fonctions et les prérogatives qui lui reviennent sont ordonnées vers la réalisation de l'unité de l'Église.

Enfin entre le pape et le collège comme deux sujets de l'autorité suprême dans l'Église, on pourrait aussi penser à une immanence réciproque comme voie pour dissiper

³⁹ Nous avons exposé les notions de collégialité d'en bas et de la collégialité d'en haut au premier chapitre (voir la note 159 au premier chapitre).

⁴⁰ Cette idée transparait dans ce qui est affirmé ici : « La *communio episcoporum*, ou collégialité ministérielle, n'est rien d'autre à proprement parler qu'une certaine cristallisation ou particularisation de la communion ecclésiale » (GROOT, « Aspects horizontaux de la collégialité », 813).

⁴¹ DEJAIFVE, « Peut-on concilier le collège épiscopal et la primauté ? », 298.

tout antagonisme⁴². Dans ce cas où c'est acquis que le collège n'existe jamais sans son chef, on devra aussi dire que quand le pape agit, il ne le fait jamais seul, mais en communion avec tout le collège si bien que les actes qu'il pose puissent être dits actes que le collège réalise par sa tête⁴³. Ainsi par le fait que le pape gouverne, le collège gouverne aussi. D'ailleurs, il est peu juste de voir le gouvernement du pape comme celui d'un autocrate solitaire.

2.1.2- Les structures de gouvernement de l'Église entière

Il est inconcevable de penser que le pape seul gouverne l'Église entière sans le concours et l'apport d'autres personnes ou organismes. Dans cette section, nous allons étudier les différents organes de collaboration qui apportent leur aide au pontife romain dans le gouvernement de l'Église entière.

2.1.2.1- Le concile œcuménique

Les débuts des expériences conciliaires révèlent que les conciles sont nés du besoin de se concerter pour trouver des solutions aux problèmes doctrinaux ou

⁴² Voir CDF, *Communio notio*, n° 13. Cette immanence réciproque entre le pape et le collège peut être établie de façon analogique à l'immanence entre l'Église entière et l'Église particulière selon l'enseignement du Deuxième Concile du Vatican. Elle peut permettre aussi de penser la collégialité à partir des Églises particulières, tout en évitant l'erreur d'absolutisation de celles-ci, plutôt que de la situer prioritairement et absolument au niveau de l'Église entière. La fonction du pontife romain se révélerait d'avantage comme celle d'assurer l'unité de l'épiscopat et d'affermir la foi de l'unique peuple de Dieu répandu sur la terre dans sa diversité (voir aussi CARDIA, *Il governo della Chiesa*, 80). En exposant la doctrine sur l'infailibilité du pape, *Lumen gentium* présente le pape non pas comme une personne privée mais comme une personne qui porte et défend la foi de l'Église catholique en union avec le collège des évêques (voir *LG*, n° 25). Ce numéro s'enracine dans la doctrine de l'infailibilité définie dans *Pastor aeternus* (voir *PA*, dans DENZINGER, *Symboles et définitions*, n°s 3073-3075). Voir aussi GRASSER qui traite de l'infailibilité dans MANSI, *Sacrorum conciliorum*, 52, col. 1213.

⁴³ En ce sens, la primauté et la collégialité sont bien plus complémentaires qu'elles ne s'opposent (voir CDF, *Communio notio*, n° 13). Le rapport qui existe entre elles a un fondement ecclésiologique comme il apparaît dans ce texte : « Le rapport d'intériorité réciproque qui existe entre l'Église universelle et l'Église particulière, et qui fait que les Églises particulières sont "formées à l'image de l'Église universelle, [Églises particulières] dans lesquelles et à partir desquelles existe l'Église catholique, une et unique", se retrouve dans le rapport entre le collège épiscopal dans sa totalité et l'évêque pris individuellement » (*PG*, n° 8).

disciplinaires qui se posaient à l'Église et qui dépassaient le cadre de la juridiction d'un évêque⁴⁴. Une référence à l'histoire des conciles⁴⁵ montre qu'il y a eu de profondes mutations par rapport à l'autorité qui les convoque⁴⁶, par rapport au statut des participants⁴⁷, par rapport à leur importance et à la réception que l'Église y accorde.

⁴⁴ Qu'il s'agisse du concile de Jérusalem (Ac 15) ou du premier concile œcuménique de Nicée en 325 et des autres qui ont suivi jusqu'au Deuxième Concile du Vatican, ce constat se vérifie.

⁴⁵ Voir J. HUBERT, *Brève histoire des conciles, les vingt conciles œcuméniques dans l'histoire de l'Église*, Tourmai, Desclée, 1960 (= HUBERT, *Brève histoire des conciles*) ; voir aussi Y. CHIRION, *Histoire des conciles*, Pour l'histoire, Paris, Perrin, 2011 (= CHIRION, *Histoire des conciles*).

⁴⁶ Le lien qu'il y avait entre l'Église et l'empire se manifestait aussi lors de la convocation des Conciles œcuméniques dans laquelle les empereurs étaient aussi impliqués. Ils sont intervenus dans la convocation des huit premiers Conciles œcuméniques : Nicée (325), Constantinople I (381), Éphèse (431), Chalcédoine (451), Constantinople II (553), Constantinople III (680), Nicée II (787), et Constantinople IV (869-870). Même si les circonstances matérielles, financières et sociales de ces temps-là rendaient facile la convocation des conciles par les empereurs, l'intervention des pontifes romains n'était pas totalement absente. On distinguait entre la convocation matérielle (assurée par les empereurs) et la convocation formelle, domaine où les papes intervenaient : « Si importante que soit l'activité des empereurs dans la convocation des huit premières assemblées œcuméniques et en dépit des difficultés qui pourraient être soulevées, les textes dans l'ensemble établissent que les souverains temporels n'ont pas agi comme des délégués du pouvoir spirituel. Les papes, seuls, en vertu de la prééminence de leur autorité monarchique sur l'Église entière peuvent obliger tous et chacun des prélats ecclésiastiques qui de droit ou par privilège assistent aux conciles œcuméniques, à se réunir en un lieu déterminé et donner aux membres légitimement assemblés le droit de délibérer pour l'Église sur les questions de foi, de morale et de discipline. C'est cet investissement de pouvoir universel conféré au corps épiscopal que les théologiens et les canonistes appellent la convocation formelle » (N. IUNG, art. « Conciles œcuméniques », dans R. NAZ, *Dictionnaire de droit canonique*, vol. 3, Paris, Letouzey et Ané, 1945, 1285). La présidence d'autorité du souverain pontife est reconnue si bien que les empereurs ou leurs représentants ne se mêlaient pas des débats de doctrine et de foi. À partir du XI^e siècle avec le pape Pascal II, l'affirmation de l'autorité des papes aux conciles devient insistante. Il était affirmé que les actes d'un concile n'ont d'autorité que s'ils sont confirmés par le pape (voir *ibid.*, 1294). Il revenait à lui seul de convoquer le concile, de déterminer le thème à étudier et d'approuver les décrets. Dans ce contexte, la figure des évêques se présentait juste comme ceux qui prennent part à la sollicitude du pape. Ainsi le concile était comme un organe consultatif et le seul législateur était le pape (voir R. SOBANSKI, « Il concilio ecumenico. Il sinodo dei vescovi. Il collegio cardinalizio », dans V. DE PAOLIS [dir.], *Primato e collegialità : La suprema autorità della Chiesa*, Bologna, EDB, 1993 [= SOBANSKI, « Il concilio ecumenico. Il sinodo dei vescovi. Il collegio cardinalizio »], 73). Les décrets des conciles étaient qualifiés de décrets papaux. Cette conception du concile, jumelée à la prédominance du pape et l'image des évêques qui s'en dégage, conduit à l'idée du conciliarisme qui est une revendication de la place et du droit des évêques et qui soutient que le pape ne peut légiférer pour toute l'Église sans le concile et que celui-ci est au-dessus du pape puisqu'il est faillible (voir M. FOIS, « Il Concilio di Costanza nella storiografia recente ; il valore ecclésiologico del decreto Haec sancta del Concilio di Costanza », dans *La Civiltà cattolica*, 126/2 [1975], 11-27 ; 138-152 ; voir aussi *Id.*, « L'ecclésiologia del conciliarismo », dans *Archivum Historiae Pontificiae*, 42 [2004], 9-26. Pour s'imprégner du contenu du conciliarisme, on en lira avec intérêt les pages 13-18). Les décrets conciliaires continueront d'être des décrets du pape jusqu'au concile de Trente où la forme papale des décrets fut abandonnée puisque la tension pape-concile ne faisait plus partie des sujets à débattre (voir SOBANSKI, « Il concilio ecumenico. Il sinodo dei vescovi. Il collegio cardinalizio », 75).

⁴⁷ Prenaient part au concile les empereurs, les laïcs, les diacres, les clercs et les évêques. Un autre élément que la considération historique des conciles permet de mettre en évidence est leur composition. Les

Malgré les changements que l'on peut noter au fil du temps, ces éléments demeurent les constances d'un concile.

Les expériences conciliaires ont permis de prendre conscience de l'importance de la figure et du rôle du pape ainsi que de l'importance du concile qui représente toute l'Église. Le pape décidait de l'ordre du jour et de l'objet préparés par les commissions. Ils sont ensuite discutés lors des sessions générales et les décisions sont approuvées par vote pendant les sessions solennelles. À la fin du concile, il revient au pape de confirmer les résolutions qui ont été prises.

Au premier Concile du Vatican, on assista à un retour en force de l'affirmation de la suprématie du pape et à la forme papale des décrets conciliaires, cela parce que les tendances épiscopalistes (gallicanisme) émergeaient. Le pape Pie IX convoqua lui-même le Concile, en définit l'objet, l'ordre du jour et le règlement des discussions. Les vives discussions sur la reconnaissance du pouvoir, du rôle et de la place des évêques ont amené l'évêque Zinelli, le rapporteur de la députation de la foi, à reconnaître que les évêques unis au pape au sein du concile ou en dehors de lui possèdent le pouvoir suprême

évêques y participaient de droit, mais il arrivait qu'ils se fassent représenter par des prêtres ou des diacres. Aussi l'empereur participait-il activement ou se faisait représenter par son délégué. Au Moyen-âge, l'idée était forte que la configuration d'un concile devrait être l'image de l'Église et tous les participants avaient le droit de vote délibératif. Le schéma typique de cette idée est le IV^e concile du Latran où le pape Innocent IV invita non seulement les évêques, mais aussi les abbés, les chrétiens laïcs et les responsables civils (voir CHIRION, *Histoire des conciles*, 106). Il y avait aussi les représentants des universités, des docteurs en théologie et en droit car ce qui concernait tout le monde devrait être discuté par tous. Mais même si ces derniers étaient présents au Concile de Trente et au premier Concile du Vatican, ils n'avaient plus le droit de vote délibératif. Le Code de droit canonique de 1917 précise ce qui suit au canon 223, § 1 « Sont appelés au Concile et y ont voix délibérative : les cardinaux, même non évêques ; les patriarches, les primats, les archevêques, les évêques résidentiels, même non consacrés ; les abbés *nullius* et les prélats *nullius* ; l'abbé primat, les abbés supérieurs des congrégations monastiques, les supérieurs généraux des ordres exempts de prêtres, mais non ceux des autres ordres, à moins que le décret de convocation ne statue autrement. § 2 Les évêques titulaires, convoqués au concile, obtiennent eux aussi voix délibérative, à moins que la convocation n'exprime expressément le contraire. § 3 Les théologiens et les canonistes qui peuvent être invités n'y ont que voix consultative ».

et plénier sur l'Église⁴⁸ mais malheureusement cela n'apparaît pas dans la constitution *Pastor aeternus*⁴⁹. Il faut attendre 1917 pour voir affirmer dans le canon 228 du Code de droit canonique que le concile possède le pouvoir suprême dans l'Église. Mais cela n'a été possible qu'une fois que l'on ait admis que le pape a le suffrage décisif au concile⁵⁰. Lui seul peut convoquer le concile, le présider personnellement ou à travers autrui, définir l'objet et l'ordre du jour, le transférer, le suspendre, le dissoudre ; et les décrets sont invalides s'il manque son approbation et son ordre de les promulguer.

Au Deuxième Concile du Vatican, la question du pouvoir du concile et du rapport du pape aux autres évêques a été abordée dans le contexte de la collégialité. Dans la constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium*, il est affirmé que le collège en union avec son chef est aussi sujet du pouvoir suprême dans l'Église⁵¹. Et puisque cela suppose l'existence de deux sujets d'autorité suprême, une clarification et une distinction se sont imposées : « La distinction n'est pas entre le pontife romain et les évêques pris ensemble, mais entre le pontife romain seul et le pontife romain ensemble avec les évêques. Parce qu'il est le chef du collège, le souverain pontife seul peut poser certains actes qui ne reviennent d'aucune manière aux évêques »⁵². Il revient ainsi au pape de déterminer si l'autorité suprême doit être exercée personnellement ou collégialement et s'il manque

⁴⁸ Voir MANSI, *Sacrorum conciliorum*, 52, 1109.

⁴⁹ Voir *PA*, dans DENZINGER, *Symboles et définitions*, n^{os} 3050-3075.

⁵⁰ *CIC/17*, c. 222, § 1 : « Il ne peut y avoir de concile œcuménique qui ne soit pas convoqué par le pontife romain. § 2 Il appartient au pontife romain de présider le concile œcuménique par lui-même ou par d'autres, d'établir ou de déterminer les matières à traiter et l'ordre à suivre, de transférer le concile, de le suspendre, de le dissoudre et d'en confirmer les décrets.

⁵¹ Voir *LG*, n^o 22. Voir aussi *Nep*, n^o 3.

⁵² *Nep*, n^o 3.

l'action de la tête, les autres évêques ne peuvent pas agir comme collègue⁵³. Tout cela permet de comprendre cette affirmation du Concile : « Le pouvoir suprême dont jouit ce collège à l'égard de l'Église universelle s'exerce solennellement dans le Concile œcuménique. Il n'y a point de Concile œcuménique s'il n'est pas comme tel confirmé ou tout au moins accepté par le successeur de Pierre : au pontife romain appartient la prérogative de convoquer ces conciles, de les présider et de les confirmer »⁵⁴. De façon claire, le collège et le concile sont subordonnés au pape qui peut, lui par contre, agir librement et partout. Toutefois malgré cette dépendance, les décisions du concile ne sont pas celles du pape mais celles de tout le collège qui exerce son pouvoir suprême à travers le concile. Le texte de l'approbation et de la promulgation des documents du Deuxième Concile du Vatican montre que ses décisions sont assumées par tout le collège en union avec son chef et qu'elles ne sont pas uniquement des décrets du pape⁵⁵.

L'approche historique et les idées que cela permet de mettre au jour nous conduisent à la considération canonique que l'Église a du concile œcuménique. Dans le Code de droit canonique de 1917, le concile œcuménique est considéré comme un sujet pouvant participer à l'exercice de l'autorité suprême dans l'Église. La systématique du code de droit canonique de 1917 montre qu'il est placé au chapitre deux dans le grand ensemble du titre sept, « Du pouvoir suprême et de ceux qui, d'après le droit ecclésiastique y participent ». Dans ce cadre, le canon 228 dit explicitement : « Le concile

⁵³ Voir *LG*, n° 22. Voir aussi *Nep*, n° 4.

⁵⁴ *LG*, n° 22.

⁵⁵ On peut lire en guise d'exemple la promulgation du texte de la constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium* : « Tout l'ensemble et chacun des points qui ont été édictés dans cette constitution dogmatique ont plu aux pères. Et Nous, en vertu du pouvoir apostolique que Nous tenons du Christ, en union avec les vénérables pères, Nous les approuvons, arrêtons et décrétons dans le Saint-Esprit, et Nous ordonnons que ce qui a été ainsi établi en concile soit promulgué pour la gloire de Dieu ».

œcuménique est muni du pouvoir souverain sur l'Église universelle ». Dans le Code de droit canonique de 1983, on assiste à un changement de paradigme où aucun titre n'est consacré de façon spécifique au concile œcuménique, mais il en est traité dans la section I de la deuxième partie du livre II qui traite de l'autorité suprême de l'Église et plus précisément dans les dispositions concernant le collège des évêques. Il est affirmé en effet que « le collège des évêques exerce le pouvoir sur l'Église entière de manière solennelle⁵⁶ dans le concile œcuménique »⁵⁷. Le nouveau paradigme fait que le concile n'est plus considéré comme un sujet de pouvoir suprême mais plutôt comme une modalité par laquelle ce pouvoir est exercé par le collège des évêques uni au pape. Pour comprendre les dispositions qui se réfèrent au concile œcuménique, il faut donc les lire dans le contexte de la collégialité⁵⁸. Il est simplement défini comme la réunion avec le pontife de tous les évêques légitimement ordonnés pour traiter et délibérer des choses qui concernent l'Église entière⁵⁹. Mais de façon ecclésiologique on peut définir le concile œcuménique comme la légitime réunion de tous les évêques et d'autres pasteurs de l'Église entière, convoqués par le pontife romain et qui, avec l'approbation de celui-ci, délibèrent sur des questions doctrinales, disciplinaires et pastorales concernant toute l'Église mettant ainsi en œuvre la collégialité au sens strict dans l'exercice solennel du

⁵⁶ Pour le débat autour de l'usage des adjectifs « extraordinaire » et « solennelle », voir RATZINGER, « La collégialité épiscopale », 780. Voir aussi SOBANSKI, « Il concilio ecumenico. Il sinodo dei vescovi. Il collegio cardinalizio », 82.

⁵⁷ C. 337, § 1.

⁵⁸ Voir SOBANSKI, « Il concilio ecumenico. Il sinodo dei vescovi. Il collegio cardinalizio », 82.

⁵⁹ Voir canon 339, § 1. Le canon 223, § 2 du Code de 1917 prévoit que les évêques titulaires peuvent être convoqués au concile mais avec vote consultatif. C'est Jean XXIII qui a établi que les évêques titulaires sont membres de droit du Deuxième Concile du Vatican puisque le texte ne fait plus de différence mais affirme de façon générale que les évêques constituent le concile avec le souverain pontife (voir *Ordo Concilii Oecumenici Vaticani II celebrandi*, 6 août 1962, art. 1, dans *AAS*, 54 [1962], 612, traduction française dans *DC*, 59 [1962], col. 1225).

pouvoir collégial, plénier et suprême sur toute l'Église⁶⁰. Pour comprendre le statut juridique du concile, il faut se référer au canon 337 qui reprend l'enseignement de *Lumen gentium*, n° 22 et *Christus Dominus*, n° 4 comme suit :

§1 Le collège des évêques exerce le pouvoir sur l'Église tout entière de manière solennelle dans le Concile œcuménique. §2 Il exerce ce même pouvoir par l'action unie des évêques dispersés dans le monde, quand, comme telle, cette action est demandée ou reçue librement par le pontife romain, de sorte qu'elle devienne un acte véritablement collégial. §3 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.

Le pouvoir suprême et plénier exercé par le collège à travers le concile est celui qui concerne les actes collégiaux. Puisque le pouvoir d'ordre ne peut être exercé de façon collégiale, ces actes collégiaux sont essentiellement ceux réalisés dans le cadre de l'exercice du pouvoir de gouvernement et du pouvoir d'enseignement⁶¹. Mais de tels actes proprement collégiaux sont rares dans l'Église si bien que le collège existant de façon permanente n'agit pas de façon permanente : « Le collège existe bien toujours, mais il n'agit pas pour autant en permanence par une action strictement collégiale, ainsi qu'il ressort de la tradition de l'Église »⁶². Les actes du collège au concile sont subordonnés soit à l'initiative du pape soit à son approbation⁶³. C'est lui qui détermine les matières et les règles à suivre⁶⁴. En plus, puisque le pouvoir que les évêques exercent au concile est le

⁶⁰ « La legittima riunione di tutti i vescovi e di altri pastori, rappresentanti la Chiesa universale, convocati dal romano pontefice, i quali, con l'approvazione di questi, deliberano su questioni dottrinali, disciplinari e pastorali riguardanti tutta la Chiesa attuando la collegialità in senso stretto nell'esercizio solenne della potestà collegiale piena e suprema su tutta la Chiesa » (GHIRLANDA, *Il Diritto nella la Chiesa*, 654).

⁶¹ Voir *LG*, n° 25 : « La chose est encore plus manifeste quand, dans le Concile œcuménique qui les rassemble, ils font, pour l'ensemble de l'Église, en matière de foi et de mœurs, acte de docteurs et de juges ».

⁶² *Nep*, n° 4.

⁶³ Voir c. 338, § 1.

⁶⁴ Voir c. 338, § 2.

pouvoir du collège auquel appartient nécessairement le pape comme tête et principe d'unité, le concile n'est donc pas au-dessus de lui⁶⁵.

Le concile œcuménique est substantiellement une rencontre d'évêques qui ont le devoir et le droit d'y participer avec voie délibérative⁶⁶. Même si l'appartenance au collège est l'élément décisif pour y participer, il n'est pas exclu que d'autres personnes prennent part au concile comme la pratique multiséculaire de l'Église peut le montrer⁶⁷. De façon explicite, le Code n'établit pas la liste de ces personnes mais en se référant à la pratique, il serait loisible de penser que ces personnes non évêques peuvent être les pasteurs des communautés équiparées au diocèse, les supérieurs des communautés religieuses, les théologiens, les canonistes et d'autres experts⁶⁸. En définitive, quelque soit la configuration du Concile avec son ouverture souhaitée aux fidèles des diverses catégories du peuple de Dieu, le mode de participation devra être clairement défini par l'autorité suprême afin de lui conserver sa nature d'organe à travers lequel le collège des évêques, en union avec le pontife romain, exerce son pouvoir sur l'Église entière⁶⁹.

⁶⁵ On pense ici au conciliarisme qui est une théorie qui place les évêques réunis en concile au-dessus du pape. Nous en avons parlé précédemment. Mais dans la théologie et la législation actuelles, il n'y a pas de place pour une initiative du corps épiscopal, dans n'importe quelle assemblée, de s'opposer au pape, d'agir sans lui ou de se considérer au-dessus de lui. Un tel acte serait simplement un non lieu. Cela se base sur le principe du collège épiscopal qui est un tout. Les membres ne peuvent pas agir sans la tête et la tête même quand il agit seul, le fait en communion avec les membres.

⁶⁶ Voir *CD*, n° 4 ; c. 339, § 1. Pour se faire une idée de la participation des prélats, pasteurs des communautés équiparées au diocèse, voir SOBANSKI, « Il concilio ecumenico. Il sinodo dei vescovi. Il collegio cardinalizio », 87-88.

⁶⁷ On peut comprendre alors que les évêques diocésains, les évêques titulaires et les évêques émérites sont les sujets ordinaires d'un concile œcuménique (cc. 339, §§ 1 et 2 ; 336 ; 375, § 2).

⁶⁸ Vu l'évolution du monde et la complexité parfois des sujets à débattre qui exigent une approche pluridisciplinaire, la présence des experts sera fortement recommandée.

⁶⁹ Voir c. 339. L'autorité suprême qui choisit d'autres personnes pour assister au concile est le seul à déterminer leur effectif, leur rôle et le type de vote qu'ils auront au sein du concile puisque le canon n'en dit rien (voir K. WALF, « Participants at a Council », commentaire du c. 339, dans *CLSA Comm2* [= WALF, « Participants at a Council », 451).

2.1.2.2- Le synode des évêques

Le synode des évêques est une institution créée par Paul VI, suite aux requêtes des pères du Concile, comme un organe qui apporte son aide au pontife romain dans le gouvernement de l'Église entière⁷⁰. En effet, la centralisation du gouvernement de l'Église et le rôle excessif des dicastères de la curie romaine étaient contestés par plusieurs pères conciliaires qui souhaitaient la création d'un organe permanent constitué d'évêques pour aider le pontife romain dans sa charge de gouvernement de l'Église entière⁷¹. Cette idée apparaît dans le texte final du décret sur la charge pastorale des évêques⁷². Du souhait des pères conciliaires à la présente configuration du synode des évêques, il y a un écart car au lieu d'être un organe collégial, stable et permanent, il est

⁷⁰ Il a été institué par Paul VI le 15 septembre 1965 par le motu proprio *Apostolica sollicitudo* (voir note 111 au Chapitre I).

⁷¹ Entre autres, on peut citer Marcel Lefebvre, archevêque de Dakar, Louis Durrieu, évêque de Ouabigouya et Alfonsus I. Matthysen, vicaire apostolique en Afrique centrale (voir SECRETARIAE PONTIFICIAE COMMISSIONIS CENTRALIS PRAEPARATORIAE CONCILII VATICANI II, *Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando*, Series I (antepreparatoria), vol. II, Pars V, 1960, 49 ; 62-63 ; 191-192). Telle que configurée, l'institution peut se prêter à deux conceptions : l'une considère le synode des évêques comme un organe à travers lequel le collège épiscopal peut exercer le pouvoir suprême sur l'Église entière. L'autre le considère comme un organe auquel le pape donne des prérogatives pour l'assister dans l'exercice de sa charge primatiale. Cette deuxième vision est l'image même du synode des évêques tel qu'il fonctionne aujourd'hui puisqu'il n'agit pas comme un organe collégial qui exerce le pouvoir suprême sur l'Église (voir J.G. JOHNSON, « The Synod of Bishops », commentaire des cc. 342-348, dans *CLSA Comm2* [= JOHNSON, « The Synod »], 454-455 ; voir aussi F. FAGGIOLI, « Institutions of Episcopal Collegiality-Synodality after Vatican II : The Decree *Christus Dominus* and the Agenda for Collegiality-Synodality in the 21st Century », dans *The Jurist*, 64 [2004] [= FAGGIOLI, « Institutions of Episcopal Collegiality-Synodality »], 226-227 ; voir aussi SOBANSKI, « Il concilio ecumenico. Il sinodo dei vescovi. Il collegio cardinalizio », 98-100 ; dans ces pages, l'auteur livre des précisions sur l'origine de cet organisme). L'épiscopat du Tiers monde, dans ses critiques contre la centralisation de la curie qui influence le fonctionnement du synode, n'hésitait pas à parler de « eurocentrisme » ou de « l'arrogance occidentale » (voir L. KAUFMANN, « Le synode épiscopal : ni un concile ni un synode. Éléments de critique du point de vue du mouvement synodal », dans *Concilium*, 230 [1990], 89).

⁷² « Des évêques choisis dans les diverses régions du monde, selon des modes et des normes établis ou à établir par le pontife romain, apportent au Pasteur suprême de l'Église une aide plus efficace au sein d'un conseil, qui a reçu le nom de synode des évêques. Et du fait qu'il travaille au nom de tout l'épiscopat catholique, ce Synode est en même temps le signe que tous les évêques participent en une communion hiérarchique au souci de l'Église universelle » (CD, n° 5).

une assemblée qui se rencontre périodiquement pour être consultée⁷³. L'intention des pères n'était pas d'être seulement consultés mais de limiter le principe monarchique dans le gouvernement ordinaire de l'Église⁷⁴. Le synode des évêques ne reflète pas non plus cet organe que les pères voudraient au-dessus de la curie⁷⁵. Même aujourd'hui, malgré les réformes de la curie opérées par Paul VI et Jean-Paul II⁷⁶, elle demeure ce puissant organe bureaucratique du gouvernement central de l'Église qui garde son emprise sur bien des

⁷³ Voir QUINN, *The Reform of the Papacy*, 111. La nature consultative du synode est confirmée à travers les lignes du motu proprio *Apostolica sollicitudo* selon lequel « pour sa nature le synode aura le devoir d'informer et de conseiller » (*Ap Soll*, 1665). Les canons qui traitent du synode des évêques (cc. 342-348) le présentent dans son rôle d'aide. La nature consultative du synode est très clairement exprimée par le canon 343 qui stipule : « Il appartient au synode des évêques de discuter des questions à traiter et d'exprimer des souhaits, mais non de trancher ces questions ni de porter des décrets, à moins que, dans des cas précis, il n'ait reçu pouvoir délibératif du pontife romain à qui il revient alors de ratifier les décisions du synode ». Selon ce qui est exprimé dans ce canon et par ailleurs dans *Apostolica sollicitudo*, on peut affirmer que le synode a une compétence ordinaire et une déléguée. Sa compétence ordinaire est de donner son avis et d'émettre des votes. Mais la compétence déléguée intervient seulement dans des cas exceptionnels quand le pape lui permet d'exercer un pouvoir délibératif ce qui n'est pas encore advenu dans l'histoire de l'Église. Ce pouvoir ne revient donc pas au synode *de jure* mais par concession pour des circonstances particulières. Malgré ces données, certains voudraient définir le synode des évêques comme une expression de la collégialité des évêques (voir ANTÓN, « Episcoporum synodus », 518 ; voir aussi BORRAS, « Trois expressions de la synodalité », 659). Ce dernier lui se demande si demain le synode des évêques peut donner lieu à des actes collégiaux). Même si le synode venait à être considéré comme un organe du collège des évêques avec pouvoir délibératif, ses décisions doivent être confirmées par le pape avant d'obliger comme c'est le cas pour le concile œcuménique (voir c. 341, § 1 et c. 343 qui est aussi explicite en ce sens. Même si le pape concède au synode un pouvoir délibératif, ses décisions doivent être ratifiées par lui). Sans le pape, il n'y a pas d'acte collégial. En résumé, comme l'affirme Sobanski : « Les tentatives de présenter le synode des évêques comme organe du collège, qui exerce le pouvoir suprême dans l'Église, ne trouvent non seulement pas de fondement dans le système canonique actuel mais n'ont pas d'incidence pour l'efficacité du synode » (SOBANSKI, « Il concilio ecumenico. Il sinodo dei vescovi. Il collegio cardinalizio », 104).

⁷⁴ Voir FAGGIOLI, « Institutions of Episcopal Collegiality-Synodality », 231.

⁷⁵ Dans les faits et la pratique, la curie romaine est cette super structure qui organise le gouvernement de l'Église et apporte son soutien ordinaire au pape si bien que le synode peut paraître en position secondaire par rapport à elle. Or dans la systématique du Code de droit canonique de 1983, le synode des évêques est placé au chapitre deuxième de la section I du livre II qui traite de l'autorité suprême de l'Église. La curie n'est traitée qu'après, au chapitre quatre. Donc, normalement dans la pratique, la curie ne devrait pas faire ombre au synode des évêques. Benoît XV avait déjà remarqué l'activité excessive de la curie surtout en matière législative et avait voulu la limiter mais les choses ne semblent pas avoir bougé (voir BENOÎT XV, Motu proprio *Cum iuris canonici*, du 15 septembre 1917, dans *AAS*, 9 [1917], 483-484). Plus explicite est le canon 334 qui cite le synode des évêques comme première structure apportant sa collaboration au pape avant toutes les autres.

⁷⁶ Voir PAUL VI, Constitution apostolique *Regimini Ecclesiae Universae*, 15 août 1967, dans *AAS*, 59 (1967) 885-928, traduction française dans *DC*, 64 (1967) (= *REU*), 1442-1473 ; voir aussi JEAN PAUL II, Constitution apostolique sur la réforme de la curie romaine *Pastor bonus*, 28 juin 1988, dans *AAS*, 80 (1988), 841-912, traduction française dans *DC*, 85 (1988) (= *PB*), 897-912 et 972-979.

structures ecclésiales et du coup sur le synode des évêques⁷⁷. En instituant le synode des évêques, le pape s'exprimait ainsi : « En raison de notre estime et de notre respect de tous les évêques catholiques, et pour qu'il leur soit donné de participer de façon plus manifeste et plus efficace à notre sollicitude envers l'Église universelle [...] nous instituons un conseil d'évêques, soumis directement et immédiatement à notre autorité »⁷⁸. Il serait à noter ici les adverbes « directement » et « immédiatement » qui insinuent l'absence de filtre entre l'institution et le souverain pontife sous l'autorité duquel il devrait mener ses activités.

Son statut et ses fonctions sont déductibles du motu proprio *Apostolica sollicitudo*, des canons 342-388 et de *l'Ordo synodi episcoporum celebrandae*. Le motu proprio définit le synode comme : « a) un organisme ecclésiastique central ; b) représentatif de tout l'épiscopat catholique ; c) d'un caractère perpétuel ; d) d'une structure telle que sa fonction s'exercera d'une façon temporaire et occasionnelle »⁷⁹. Les fins générales assignées au synode sont :

a) entretenir une union et une collaboration étroite entre le souverain pontife et les évêques du monde entier ; b) veiller à ce qu'une information directe et vraie soit donnée sur les situations et les questions relatives à la vie interne de l'Église et à l'action qu'elle doit mener dans le monde d'aujourd'hui ; c) faciliter la concordance de vues, du moins sur les points essentiels de la doctrine et sur les modalités de la vie de l'Église⁸⁰.

⁷⁷ Voir QUINN, *The Reform of the Papacy*, 113.

⁷⁸ *Ap soll*, 1664. Le synode des évêques est essentiellement voulu pour collaborer directement à la fonction primatiale du pontife romain. La place qu'il occupe dans le Code du droit canonique est assez parlant. En effet, le Code traite du synode des évêques aussitôt après le pontife romain et le collège des évêques, bien avant le collège des cardinaux et la curie romaine. Cette systématique a même été voulue par Jean-Paul II : « Summus Pontifex de hac quaestione interpellatus est a Praeside Commissionis, in Audientia die 28-3-1981 habita, suumque responsum fuit ordinem systematicum servandum esse uti iacet » (*Communicationes*, 14 [1982], 180).

⁷⁹ *Ap soll*, 1665.

⁸⁰ Ibid.

Il est donc clair que le synode est un organe qui aide le pape dans sa charge. Le canon 334 présente le synode comme un canal à travers lequel les évêques apportent leur aide au pape avant même les cardinaux et d'autres institutions mais dans les faits, cela ne semble pas se réaliser⁸¹.

De ces textes découlent la définition et les finalités du synode synthétisées par le canon 342. Le synode des évêques se révèle comme « la réunion des évêques, qui, choisis des diverses régions du monde, se rassemblent à des temps fixés [...] ». Il a pour finalité d'abord « de favoriser l'étroite union entre le pontife et les évêques » ; ensuite de l'aider « de ses conseils pour le maintien et le progrès de la foi et des mœurs, pour conserver et affermir la discipline ecclésiastique » puis enfin « d'étudier les questions concernant l'action catholique dans le monde »⁸². Quand le synode est rassemblé, il représente l'épiscopat de l'Église entière et est une manifestation de la collaboration que les évêques apportent au souverain pontife dans sa mission pétrinienne⁸³. En cela, il est une forme éloquente et institutionnalisée de la communion et de l'affection collégiale qui doit exister

⁸¹ « Les évêques assistent le pontife romain dans l'exercice de sa charge en lui apportant leur collaboration sous diverses formes, entre autres celle du synode des évêques. Il est aidé en outre des pères cardinaux ainsi que par d'autres personnes et par diverses institutions selon les besoins du moment ; toutes ces personnes et institutions remplissent en son nom et sous son autorité la tâche qui leur est confiée pour le bien de toutes les Églises, selon les règles définies par le droit » (c. 334).

⁸² C. 342.

⁸³ Le canon 343 précise : « Il appartient au synode des évêques de discuter des questions à traiter et d'exprimer des souhaits, mais non de trancher ces questions ni de porter des décrets, à moins que, dans des cas précis, il n'ait reçu pouvoir délibératif du pontife romain à qui il revient alors de ratifier les décisions du synode ». La possibilité de pouvoir délibératif, insinuée dans ce canon, jamais survenue dans l'histoire de l'Église, permettrait des prises de décisions qui s'imposeraient à l'Église et que le pape assumerait. Elle serait porteuse de plusieurs avantages : « Par la confiance franche et effective que l'évêque de Rome poserait *de facto* en ses collègues dans l'épiscopat, cet apprentissage d'une aide plus étroite avec le primat romain permettrait une décrispation de la curie romaine à l'égard des évêques diocésains et, dans le long terme et sur un autre plan, un exercice confiant et serein d'une collégialité non plus seulement affective mais effective par des actes proprement collégiaux » (BORRAS, « Trois expressions de la synodalité », 662).

entre le pape et les évêques et entre les évêques eux-mêmes⁸⁴. À ce niveau, se situe la différence entre le synode des évêques et le concile œcuménique. Cette institution voulue par les pères conciliaires pour être une autre manifestation de la collégialité épiscopale est loin de combler les attentes et il impérieux que le fonctionnement de la collégialité en son sein soit revu ainsi que les procédures synodales mises en place pour conduire ses assises⁸⁵.

2.1.2.3- Le collège des cardinaux

Le collège des cardinaux tel qu'il est conçu théologiquement et juridiquement aujourd'hui est le résultat d'un long processus historique⁸⁶. Ses origines remontent aux évêques des diocèses suffragants de Rome ainsi qu'aux prêtres et aux diacres qui assistaient le pape et le conseillaient⁸⁷. Avec le temps, le collège des cardinaux connut

⁸⁴ Ce que nous affirmons ici a besoin d'un peu de nuance car malgré les différentes assemblées synodales qui ont traité divers sujets et problèmes qui se présentent à l'Église, le statut juridique de l'institution n'est pas établi avec netteté. D'aucuns se demandent encore s'il est expression de la collégialité ou de l'affection collégiale (voir L. FORESTIER, « Les critères d'ecclésiologie de Jean-Paul II au pape François », dans *DC*, n° 2527 (2017) (= FORESTIER, « Les critères d'ecclésiologie »), 56. En analysant et en critiquant les dysfonctionnements de l'institution, Ludwig Kaufmann conteste même le titre de synode comme il apparaît dans ce qui suit : « L'appellation de synode est donc abusive, car elle devrait signifier que les délégués des évêques et le pape avec ses collaborateurs, parce qu'ils sont partenaires, se mettent ensemble, avec les mêmes droits à rechercher la vérité et à former leur opinion. Mais le groupe ne peut avoir une fonction de délibération, parce que la procédure n'a pas pour but de conduire à un choix entre plusieurs alternatives. Que le malaise se répète d'une fois à l'autre, que la montagne accouche d'une souris, paralyse et déçoit aussi les autres assemblées à l'intérieur de l'Église. Malheureusement, je ne vois aucun signe de changement chez le pape et l'appareil de la curie » (L. KAUFMANN, « Le synode épiscopal : ni un concile ni un synode. Éléments de critique du point de vue du mouvement synodal », dans *Concilium*, 230 [1990], 93-94). Le même auteur exposait déjà dans un article antérieur la liste des souhaits pour un changement judicieux dans les procédures du synode (voir L. KAUFMANN, « Bischofssynode ohne Betroffenen ? », dans *Orientierung*, 44 [1980], 181).

⁸⁵ Voir QUINN, *The Reform of the Papacy*, 110 et 116 ; voir aussi P. GRANFIELD, *The Papacy in Transition*, New York, Doubleday, 1980, 32 et 86 où il affirme clairement que le synode des évêques doit être plus représentatif et s'étendre à d'autres prélats, aux religieux et religieuses. Il dit même que le synode doit cesser d'être un pur organe consultatif et devenir une instance de délibération.

⁸⁶ Y. CONGAR, « Notes sur le destin de l'idée de collégialité épiscopale en Occident au moyen-âge (VII^e-XVI^e siècles) », dans CONGAR, *La collégialité épiscopale* (= CONGAR, « Notes sur le destin de l'idée de collégialité épiscopale en Occident au moyen-âge »), 99-128.

⁸⁷ Il est reconnu par les historiens que le collège des cardinaux et leur fonction ont commencé par se consolider avec Léon II et Grégoire VII quand le rôle du collège des cardinaux devrait traiter des affaires

une telle influence qu'on a pu dire qu'il co-gouvernait l'Église entière avec le pape⁸⁸. Conçu comme un collège au sens juridique romain du terme, les cardinaux formaient un seul corps avec le pape si bien qu'il devrait prendre leur avis ou leur consentement avant d'agir⁸⁹. Yves Congar affirme : « L'idée de succession apostolique et celle de collégialité ont été ainsi assez largement confisquées par l'idéologie d'une fonction cardinalice à laquelle, par surcroît, on attribuait ce que personne n'a jamais réclamé pour la collégialité épiscopale, à savoir le partage de la fonction même du pape et de sa primauté »⁹⁰. Le

qui s'étendaient à l'Église entière (voir CONGAR, « Notes sur le destin de l'idée de collégialité épiscopale en Occident au moyen-âge », 118). Pour un bref détour historique, les diacres étaient au nombre de sept en correspondance aux sept régions ecclésiastiques que comportait la ville de Rome. Leur fonction était essentiellement l'administration et l'assistance. Les prêtres dont l'effectif était au départ 25 puis 28, servaient dans les basiliques majeures et autres églises de la ville où ils étaient incardinés d'où le nom « cardinaux ». Les évêques gouvernaient les sept diocèses confinés à Rome qu'on appelle diocèses suburbicaires. Pendant longtemps, le nombre des cardinaux variait mais tournait autour de 30. En 1586 Sixte V le porta à 70 au maximum : 6 de l'ordre des évêques, 50 de l'ordre des prêtres et 14 de l'ordre des diacres. Le canon 231 du *CIC/17* en témoigne. Mais par la suite, cet effectif sera dépassé comme on peut le remarquer aujourd'hui. Au troisième concile du Latran (1179), il a été établi que le droit d'élire le pape revenait exclusivement aux cardinaux. Il n'est plus besoin de l'approbation du clergé et des laïcs comme c'était le cas dans le passé (voir T. J. GREEN, « The Cardinals of the Holy Roman Church », commentaire des cc. 349-359, *CLSA Comm2* [= GREEN, « The Cardinals »], 465). En introduisant des changements dans le collège des cardinaux, Jean XXIII abrogea la loi fixant le nombre des cardinaux à soixante-dix et établit que ceux qui sont promus au cardinalat reçoivent l'ordination épiscopale (voir JEAN XXIII, motu proprio *Suburbicariis Sedibus*, 11 avril 1962, dans *AAS*, 54 [1962], 253-256, traduction française dans *DC*, 59 [1962], col. 551-552). Ceci fait que tous les cardinaux appartiennent désormais au collège des évêques. Avec Paul VI, les patriarches peuvent être promus cardinaux (voir PAUL VI, motu proprio *Ad purpuratorum patrum*, 11 février 1965, dans *AAS*, 57 [1965], 295-297, traduction française dans *DC*, 62 [1965], col. 514-515). Par le motu proprio *Ingravescentem aetatem* les cardinaux sont invités à présenter la démission de leur office à 75 ans. Et à 80 ans ils cessent d'être membres des offices de la curie romaine et perdent le droit d'élire le pape (voir PAUL VI, motu proprio *Ingravescentem aetatem*, 21 novembre 1970, dans *AAS*, 62 [1970], 810-813, traduction française dans *DC*, 67 [1970], 1056-1057). Les cardinaux qui élisent le pape ne doivent pas être plus de 120 (voir PAUL VI, Constitution apostolique sur la vacance du siège apostolique et l'élection du pontife romain *Romano pontifici eligendo*, 1^{er} octobre 1975, dans *AAS*, 67 [1975], 609-645, traduction française dans *DC*, 72 [1975], 1001-1011 ; voir aussi JEAN-PAUL II, Constitution apostolique sur la vacance du siège apostolique et de l'élection du pontife romain *Universi Domini gregis*, 22 février 1996, n° 33, dans *AAS*, 88 [1996], 321, traduction française dans *DC*, 93 [1996] [= *UDG*], 257).

⁸⁸ Voir CONGAR, « Notes sur le destin de l'idée de collégialité épiscopale en Occident au moyen-âge », 119.

⁸⁹ Certains croyaient que les cardinaux partageaient le pouvoir plénier du pape (voir GREEN, « The Cardinals », 465).

⁹⁰ CONGAR, « Notes sur le destin de l'idée de collégialité épiscopale en Occident au moyen-âge », 127.

Code de 1917 reste proche de cette conception des cardinaux en les présentant comme les principaux collaborateurs et le sénat du pontife romain⁹¹.

Selon les termes du Code de droit canonique, on peut retenir que le collège des cardinaux est constitué librement par le pontife romain et est un collège au sens du canon 115, § 2, c'est-à-dire un collège dont les membres sont égaux même si traditionnellement il y a des cardinaux évêques, prêtres et diacres⁹². Les fonctions du collège des cardinaux se déclinent comme suit selon le canon 349 : 1) il a le pouvoir d'élire le pontife romain selon le droit particulier⁹³ ; 2) Il revient également au collège des cardinaux d'assister le souverain pontife dans sa tâche de pasteur universel de deux manières : a) collégialement surtout lorsqu'ils sont réunis en consistoire⁹⁴ et b) individuellement grâce aux différentes charges qu'ils peuvent remplir dans les différents offices qui leur ont été confiés et par lesquels ils apportent leur collaboration au pontife dans le gouvernement de l'Église entière⁹⁵. Afin qu'en assurant sa fonction d'élire le pape, ce soit réellement l'Église, à travers lui, sous la motion de l'Esprit Saint qui choisit son pasteur, il est important que le collège des cardinaux soit représentatif de l'Église dans sa diversité culturelle, géographique, disciplinaire, rituelle et théologique. Ces diversités au sein du collège des cardinaux sont un facteur qui enrichit les avis et conseils qu'ils donnent au souverain

⁹¹ « Les cardinaux forment le sénat du pontife romain ; ils sont ses conseillers et ses aides dans le gouvernement de l'Église » (*CIC/17*, c. 230). Le terme sénat disparaîtra du Code de droit actuellement en vigueur.

⁹² Voir cc. 351, § 1 ; 350, §§ 1 et 2.

⁹³ Voir *REU*, Appendice I.

⁹⁴ Voir c. 353. Les consistoires peuvent être ordinaires ou extraordinaires. Le consistoire est ordinaire lorsqu'il est convoqué par le pontife pour consulter les cardinaux sur certaines affaires graves mais qui surviennent assez communément ou bien pour accomplir certains actes particulièrement solennels. Le consistoire extraordinaire est par contre célébré quand il y a des nécessités particulières de l'Église ou lorsque l'étude de certaines affaires de grande importance le conseille.

⁹⁵ Voir c. 349 ; voir aussi *PB*, art. 22-23.

pontife vu leur variation de provenance⁹⁶. Ainsi mis au courant des difficultés et espoirs de toutes les Églises particulières à travers lesquelles l'unique Église du Christ se manifeste sur la terre, le pape pourra les affermir et les confirmer dans la foi⁹⁷.

2.1.2.4- La curie romaine

Pour assurer sa fonction de pasteur de l'Église entière, le pape a besoin de la collaboration de plusieurs personnes et organismes⁹⁸. La curie romaine, qui s'est consolidée au fil des temps en un organe stable et structuré, est une partie de cet ensemble organisationnel qui prête son aide au pape⁹⁹.

Dans la constitution apostolique *Pastor bonus*, la curie romaine est définie comme « l'ensemble des dicastères et des organismes qui aident le souverain pontife dans l'exercice de sa charge suprême de pasteur pour le bien et le service de l'Église universelle et des Églises particulières, exercice par lequel sont renforcées l'unité de la foi et la communion du peuple de Dieu et par lequel se développe la mission propre de l'Église dans le monde »¹⁰⁰. Selon le canon 360, comme organe dont se sert le pape pour

⁹⁶ Voir *CD*, n° 10 et *PB*, n° 9 qui parlent de la diversité des membres des dicastères qu'on peut bien appliquer aux cardinaux qui en sont les responsables.

⁹⁷ « Mais j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas. Toi donc, quand tu seras revenu, affermis tes frères » (Lc 22, 32).

⁹⁸ En plus d'être pasteur de l'Église entière, le pape assume aussi des fonctions politiques liées à l'ordre temporel. Il est le chef de l'état de la Cité du Vatican qui entretient des relations politiques et diplomatiques avec divers états dans le monde. Les organes qui l'aident à assurer cette fonction politique n'entrent pas dans le cadre de la curie romaine. Dans cet ordre, les affaires qui concernent l'Église de Rome n'entrent pas aussi dans le cadre de la curie. Le pape gère ces affaires par son vicaire.

⁹⁹ Voir *PB*, n° 4. Ici on trouve un condensé historique de l'évolution de l'institution. Voir aussi T. J. GREEN, « The Roman Curia », commentaire des cc. 360-361, dans *CLSA Comm2* [= GREEN, « The Roman Curia »], 476-477 ; voir aussi N. DEL RE, *La curia romana : lineamenti storico-giuridici*, Rome, Storia et Letteratura, 1970 (= DEL RE, *La curia romana*).

¹⁰⁰ *PB*, art 1. Le Code de droit canonique y consacre seulement deux canons, 360 et 361. La curie romaine est l'organe central de l'Église. Il a connu quatre structurations principales à travers d'importants documents : voir SIXTE V, Constitution apostolique *Immensa aeterni Dei*, 22 janvier 1588, Texte saisi par Salvador Miranda (1999), à partir de *Bullarum diplomatum et privilegiorum Sanctorum Romanorum*

traiter des affaires de l'Église entière, la curie romaine accomplit ses fonctions au nom du pape et sous son autorité¹⁰¹. De cela résulte que l'existence même de la curie et sa compétence se fondent dans le ministère pastoral du pape puisque c'est au service de ce ministère que la curie est ordonnée. Aussi, vu que le ministère du pape s'exerce soit en rapport à l'Église entière et aux Églises particulières, soit en rapport au collège des évêques dans lequel se manifestent les liens de communion, le caractère de la curie devient aussi profondément ecclésial¹⁰². Le lien essentiel qu'il y a entre la curie et le ministère du pape fait qu'elle est en conséquence unie aux évêques du monde entier si bien que ces derniers et leurs églises sont « les premiers et principaux bénéficiaires de son activité »¹⁰³. En ce sens, la curie a aussi une dimension et une vocation pastorale qu'elle ne doit pas perdre de vue. Cette dimension était chère à Jean-Paul II : « Je nourris l'espoir que cette institution vénérable, et nécessaire au gouvernement de l'Église universelle, répondra au nouvel élan pastoral par lequel tous les fidèles, les laïcs, les prêtres et surtout

Pontificum, vol. 8, Turin, S. Franco et Henrico Dalmazzo editoribus, 1857-1872, CVII, 985-999, traduction française dans DEL RE, *La curia romana* (= SIXTE V, *Immensa aeterni Dei*), 505-532 (pour les références du texte latin, voir http://www.documentacatholicaomnia.eu/01p/1588-02-11,_SS_Sixtus_V,_Constitutio_%27Immensa_Aeterni%27,_LT.pdf [05 juillet 2017]) ; PIE X, Constitution apostolique *Sapienti consilio*, 29 janvier 1908, dans *AAS*, 1 (1909), 7-19, traduction française dans ACTES DE PIE X, vol. 4, Paris, Maison de la bonne presse, 1930-1936, 7-31 ; PAUL VI, *REU*, 1442-1473. En l'année 1967, il a été disposé que certains évêques, sans résider à Rome, feront partie de l'assemblée plénière respective des dicastères (voir PAUL VI, motu proprio *Pro comperto sane*, 6 août 1967, dans *AAS*, 59 [1967], 881-884, traduction française dans *DC*, 64 [1967], col. 1475-1478). Et le dernier document est *Pastor bonus* de Jean-Paul II (voir JEAN-PAUL II, *PB*, 897-912 et 972-979). Pour l'histoire de la curie romaine, on peut se référer à K. MARTENS, « Curia romana semper reformanda le développement de la curie romaine avec quelques réflexions pour une réforme éventuelle », dans *Studia canonica*, 41 (2007), 91-116. Voir aussi V. DE PAOLIS, « La curia romana secondo la costituzione Pastor bonus », dans V. DE PAOLIS (dir.), *Primato e collegialità : La suprema autorità della Chiesa*, Bologna, EDB, 1993 (= DE PAOLIS, « La curia romana »), 130-134.

¹⁰¹ Voir aussi *CD*, n° 9 qui est la source de ce canon. Mais bien que les actes de la curie sont posés au nom du pape et par un mandat reçu de lui, ces actes demeurent ceux de l'autorité qui les pose et non ceux du pape à moins qu'ils soient approuvés de façon spécifique par le pontife romain lui-même. L'article 18 de *Pastor bonus* précise les modes d'approbation.

¹⁰² Voir *PB*, n° 7. La communion est d'une grande utilité pour la paix et l'unité de la discipline à promouvoir et à maintenir dans l'Église tout entière (voir *ibid.*, n° 2).

¹⁰³ *Ibid.*, n° 9.

les évêques se sentent poussés, en particulier après Vatican II, à écouter toujours davantage et à suivre ce que l'Esprit-Saint dit aux Églises »¹⁰⁴. L'exercice de sa charge et les modalités de travail obéiront en conséquence aux critères non seulement juridiques mais aussi à ceux essentiellement pastoraux : « Les questions doivent être traitées selon la procédure soit universelle, soit particulière de la curie romaine et selon les normes de chaque dicastère, en utilisant des formes et des critères pastoraux, l'attention tournée tant vers la justice et le bien de l'Église que, et surtout, vers le salut des âmes »¹⁰⁵. Le souci du salut des âmes est l'horizon vers lequel est tendue toute l'activité de la curie que les différents cardinaux, présidents des dicastères, mènent avec soin tant en collaboration avec le pape, les évêques diocésains, que le personnel immédiat¹⁰⁶.

Puisque presque tous les cardinaux sont évêques, ils appartiennent au collège des évêques et sont appelés à vivre en communion hiérarchique avec le chef du collège. Leur mission à la curie se déploie dans le contexte du souci pastoral que les évêques ont à l'égard de l'Église et est une expression de l'affection collégiale. Cette affection collégiale se prolonge par le fait que certains évêques diocésains sont aussi appelés à faire partie de la curie pour apporter « la mentalité, les désirs et les besoins de toutes les Églises »¹⁰⁷. Cette composition est la manifestation de l'affection collégiale qui existe entre les évêques et leur tête et que la curie exprime¹⁰⁸. L'affection collégiale doit se

¹⁰⁴ Ibid., n° 14.

¹⁰⁵ Ibid., art. 15.

¹⁰⁶ Sur le caractère pastoral des activités de la curie, voir *PB*, art. 33-35.

¹⁰⁷ *CD*, n° 10 et *PB*, n° 9.

¹⁰⁸ Voir *PB*, n° 9. Pour ne laisser planer aucune confusion ni doute, il est affirmé ce qui suit : « Il est donc clair que le service de la curie romaine, considéré en lui-même ou dans ses rapports avec les évêques de l'Église universelle, ou dans les fins auxquelles il tend et le sens unanime de charité dont il doit s'inspirer, se distingue par une certaine note de collégialité, même si la curie ne peut être comparée à aucun type de collège. Cette caractéristique l'habilite au service des évêques du collège des évêques et lui fournit

traduire aussi dans les relations concrètes de travail et de collaboration que la curie entretient avec les Églises particulières et leurs assemblées d'évêques ; il convient de leur demander conseil dans la préparation des documents de grande importance et de caractère général et leur communiquer les documents de portée générale ou ceux qui concernent de manière spéciale les Églises particulières avant de les rendre publics¹⁰⁹.

À travers les fonctions qui sont les siennes, la curie romaine se présente comme un organe ministériel et un organe pastoral¹¹⁰. De fait, elle est, d'une part l'organe à travers lequel le vicaire du Christ exerce son ministère pétrinien et primatial puisque le seul but de la curie romaine est de « rendre toujours plus efficace l'exercice de la charge que le Christ lui-même a confiée à Pierre et à ses successeurs et qui a pris des proportions de plus en plus amples »¹¹¹. Comme instrument du pape pour l'exercice de son ministère pétrinien, la curie romaine trouve véritablement sa raison d'être dans le service à la communion.

Son pouvoir peut être ordinaire, vicarial ou délégué dans certains cas et selon que le pontife romain le veut¹¹². Ses fonctions à travers la secrétairerie de l'État, les dicastères et les autres organismes ne sont pas seulement bureaucratiques ou

les moyens appropriés à ce but. Plus encore : elle est aussi l'expression de la sollicitude des évêques à l'égard de l'Église universelle, en tant qu'ils partagent cette sollicitude "avec Pierre et de manière subordonnée à Pierre" » (Ibid., n° 10).

¹⁰⁹ Voir ibid., art. 26.

¹¹⁰ Voir DE PAOLIS, « La curia romana », 137.

¹¹¹ *PB*, n° 3.

¹¹² *Pastor bonus* au n° 8 explicite ce pouvoir : « Elle n'agit pas de par son droit propre ni de sa propre initiative. En effet, elle exerce le pouvoir reçu du Pape en raison de ce rapport essentiel et originel qu'elle a avec lui ; et la caractéristique propre de ce pouvoir est de toujours relier son activité à la volonté de celui dont elle tire origine. Sa raison d'être est d'exprimer et de manifester la fidèle interprétation et consonance, voire l'identité avec cette volonté même, pour le bien des Églises et le service des évêques. La curie romaine trouve dans cette caractéristique sa force et son efficacité, mais en même temps aussi les limites de ses prérogatives et un code de comportement ».

administratives mais tendent à ce que « dans l'organisme entier de l'Église, la communion s'instaure toujours davantage, prenne vigueur et continue à produire ses admirables fruits »¹¹³. Puisque tous les fidèles sont appelés à se mettre au service et à collaborer à la mission de l'Église, l'engagement des clercs, des laïcs à la curie romaine en est une expression¹¹⁴.

Vu le rôle et la place de la curie romaine dans la vie et le gouvernement de l'Église, les pères du Deuxième Concile du Vatican insistaient pour que les dicastères de la curie s'adaptent aux « besoins des temps, des pays et des rites, notamment en ce qui concerne leur nombre, leur dénomination, leur compétence, leurs méthodes propres de travail et la coordination de leurs travaux »¹¹⁵. Après la constitution apostolique *Regimini Ecclesiae universae* qui répondait aux vœux du Concile, la constitution apostolique *Pastor bonus* a aussi donné suite à ce désir d'adaptation de la curie qui reste toujours ouverte aux appels d'ajustement que le monde lance à l'Église. Un autre désir ou souhait des pères du Concile est l'internationalisation ou l'universalisation de la curie afin qu'elle reflète l'image de l'Église une et universelle. On lit en effet : « En outre, du fait que ces dicastères ont été établis pour le bien de l'Église universelle, on souhaite que leurs membres, leur personnel et leurs consultants – et de même les légats du pontife romain – soient, dans la mesure du possible, davantage choisis dans les diverses contrées de l'Église. C'est ainsi que les administrations ou organes centraux de l'Église catholique présenteront un caractère véritablement universel »¹¹⁶. Cela passe aussi par le choix de

¹¹³ *PB*, n° 1.

¹¹⁴ Voir *CD*, n° 10 ; voir aussi c. 208.

¹¹⁵ *Ibid.*, n° 9.

¹¹⁶ *Ibid.*, n° 10.

certaines évêques diocésains qui soient la voix des Églises particulières dans les organes centraux de l'Église¹¹⁷. Au regard de tous ces appels, la curie est un organe qui devra s'ajuster aux besoins de l'Église dans le temps à travers des restructurations nécessaires et opportunes¹¹⁸.

2.2- Les institutions de gouvernement des Églises particulières

À travers les pages précédentes, nous nous sommes consacré à l'étude des structures ecclésiales de gouvernement au niveau universel. Dans la section qui s'ouvre, il s'agira essentiellement de l'étude des instances de gouvernement au niveau de l'Église particulière. Il a déjà été question, d'une part, de l'articulation entre le pouvoir de l'évêque (principe d'unité de l'Église particulière) et le pouvoir du pape (principe d'unité de l'Église entière), et, d'autre part, du rapport que les institutions de gouvernement de l'Église entière sont appelées à entretenir avec celles des Églises particulières. Ce qui paraît capital ici est de voir comment le pouvoir de l'évêque est exercé dans sa dimension personnelle et synodale. Cette dernière fait appel à la collaboration de tous les fidèles du Christ à la mission de l'évêque à travers diverses structures. Nous examinerons donc le fonctionnement de ces structures et comment elles intègrent les principes de communion ecclésiale et de l'égale dignité que confère le baptême et qui permet à chaque fidèle de prendre une part active à la construction du Corps du Christ qu'est l'Église.

¹¹⁷ Voir *ibid.*

¹¹⁸ Ces restructurations sont nécessaires pour corriger la centralisation que certains croient excessive : « Une chose est le pouvoir de juridiction réelle, effective, du pape sur toute l'Église ; autre chose est la centralisation du pouvoir. Le premier est de droit divin ; la seconde est l'effet de circonstances humaines. Le premier est une vertu féconde en biens ; la seconde est objectivement une anomalie » (G. BONELLI, « Les rapports entre le Siège de Pierre et les Églises locales », dans *DC*, 70 [1973], 1072). Dans les chapitres suivants, nous verrons comment François s'investit à corriger cette anomalie.

2.2.1- L'évêque et le gouvernement du diocèse

Le gouvernement du diocèse comme Église particulière est une charge confiée à l'évêque diocésain si bien que l'on peut dire qu'il est le principe actif fondamental du système de gouvernement du diocèse¹¹⁹.

Une partie du premier chapitre a été consacrée à cette dimension épiscopale du gouvernement du diocèse. Nous n'allons pas trop y insister ici. La raison de cette centralité de l'évêque diocésain se trouve dans le mystère même de l'Église et de son caractère apostolique. En effet, le diocèse que gouverne un évêque est la portion du peuple de Dieu par laquelle et dans laquelle subsiste l'unique Église du Christ dont l'apostolicité est une caractéristique organisationnelle essentielle¹²⁰. Comme fondement sur lequel l'Église a été construite, les apôtres sont les premiers envoyés et premiers témoins de l'annonce de l'Évangile et du mystère de la résurrection¹²¹. L'Église est donc liée à la foi, à l'enseignement et à l'héritage des apôtres qu'elle transmet fidèlement. L'apostolicité traduit donc le fait qu'il y a une identité et une continuité de l'Église d'aujourd'hui avec celle des apôtres qui est l'Église du Christ¹²². Or depuis, dans l'Église, en lieu et place des apôtres, ce sont les évêques qui ont reçu dans la plénitude du

¹¹⁹ Voir CARDIA, *Il governo della Chiesa*, 159. Nous ne traitons pas ici de l'évêque coadjuteur ou auxiliaire qui, quand ils sont constitués pour un diocèse, participent au gouvernement en travaillant en union avec l'évêque diocésain. Mais il est important de mentionner qu'il y a des prélats qui sont équiparés à l'évêque diocésain (voir c. 368). « L'équiparation en droit signifie que, s'il n'y a pas d'autres dispositions selon le droit et si la nature de la chose ne l'interdit, celui qui gouverne l'Église particulière a les mêmes droits et devoirs que le système canonique attribue à l'évêque diocésain » (CARDIA, *Il governo della Chiesa*, 162). Le gouvernement, dans le diocèse ou dans les Églises équiparées à lui, a comme caractéristique commune le fait qu'il comporte une plénitude de juridiction et de guide pastoral sur la portion du peuple de Dieu qui leur est confiée, et par conséquent, toutes les attributions que le droit reconnaît à l'évêque diocésain sont en ligne de principe les mêmes pour les autres prélats, à moins que le contraire ne soit évident par la nature des choses ou par une prescription du droit.

¹²⁰ Voir LG, n° 23 et CD, n° 11.

¹²¹ « Car vous avez été intégrés dans la construction qui a pour fondation les Apôtres et les prophètes ; et la pierre angulaire, c'est le Christ Jésus lui-même » (Ep 2, 20).

¹²² Voir KASPER, *Chiesa cattolica*, 296.

sacrement de l'ordre par leur consécration, la charge de signifier et de transmettre l'héritage apostolique¹²³. En effet, l'évêque, comme membre du collège épiscopal qui succède au collège apostolique, est celui qui, en union avec ses autres frères-évêques, continue l'œuvre missionnaire confiée aux apôtres¹²⁴. L'évêque ne gouverne donc pas son diocèse pour lui-même, ni en vertu de ses qualités individuelles, mais comme membre du collège épiscopal car « il est chef de l'Église particulière qui lui est confiée sans doute, mais il est en même temps membre du collège épiscopal, et à ce titre il est responsable de l'Église toute entière, dont il doit promouvoir l'unité de la foi et la discipline de l'ensemble de l'Église »¹²⁵. Son ascendance apostolique lui confère toute la juridiction dans le gouvernement de son diocèse comme Église particulière. Il gouverne l'Église particulière qui lui est confiée à titre de pasteur propre, ordinaire et immédiat et exerce à son égard la charge d'enseigner, de sanctifier et de gouverner¹²⁶. Dans sa charge de gouvernement, l'évêque est aidé par diverses structures qui méritent notre attention dans ce travail.

2.2.2- Le synode diocésain

Le synode est une institution très ancienne dont l'Église s'est servie depuis longtemps dans son système de gouvernement. Dans cette rubrique, nous abordons particulièrement le synode diocésain qui est l'une des formes les plus anciennes de la

¹²³ Voir *LG*, n° 21.

¹²⁴ On lit en ce sens : « L'évêque n'est évêque que par le fait qu'il se trouve en communion avec les autres évêques, et le catholique n'est pas pensable sans l'apostolat et vice versa » (RATZINGER, « Les implications pastorales, 38).

¹²⁵ ONCLIN, « Collégialité épiscopale à l'état habituel ou latent », 82.

¹²⁶ Voir *CD*, n° 11 ; voir aussi c. 381, § 1.

synodalité que connut l'Église au niveau local pendant le premier millénaire¹²⁷. L'histoire révèle qu'un synode diocésain n'était pas nécessaire entre le II^e et le V^e siècles mais devint incontournable au VI^e siècle vu le progrès de l'évangélisation et l'éloignement subséquent des clercs¹²⁸. Le synode diocésain était devenu l'organe nécessaire pour donner de la visibilité à un presbyterium qui menait souvent sa pastorale loin du siège épiscopal¹²⁹. Le synode en ses débuts, en plus d'être un organe de contrôle disciplinaire du clergé, avait aussi pour fonction de maintenir le lien entre l'évêque et le presbyterium¹³⁰. Il était une assemblée exclusivement de clercs mais la vitalité et la configuration plus ecclésiales à donner à ces assemblées synodales amenèrent le XVI^e Concile de Tolède à prescrire qu'y participent aussi « tout le *conventus* de la cité et toute la *plebs* du diocèse »¹³¹. Un évêque qui dérogeait à la norme et ne célébrait pas dans le temps les synodes selon ce qui est établi était passible de deux mois d'excommunication¹³². La vie des Églises locales fut ainsi animée, par la célébration de

¹²⁷ Pour Alberigo, par exemple, le synode diocésain s'inscrit dans le régime synodal qui a marqué les premières communautés chrétiennes (voir G. ALBERIGO, *Regime sinodale e Chiesa romana*, Milano, Societas Christianas, 1974, 229).

¹²⁸ J. GAUDEMET, « Aspect synodal de l'organisation du diocèse : esquisse historique », dans INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS, *Le synode diocésain dans l'histoire et dans le Code : session de droit canonique, Paris, 30 novembre - 1er décembre 1988*, Paris, Faculté de droit canonique, 1988 (= GAUDEMET, « Aspect synodal de l'organisation du diocèse »), 7.

¹²⁹ Voir T. BARBARENA, « Collégialité sur le plan diocésain : le collège presbytéral en Occident », dans *Concilium*, 8 (1965), 44 ; voir aussi F. RAPP, « Les synodes diocésains en France au Moyen-Âge », dans M. AOUN et J.M. TUFFERY-ANDRIEU (dir.), *Conciles provinciaux et synodes diocésains au Concile de Trente à la révolution française. Défis ecclésiaux et enjeux politiques ?*, Actes du colloque tenu à Strasbourg les 4 et 5 mai 2009, organisé par l'Institut de droit canonique de l'Université de Strasbourg et le Centre PRISME-SDRE (UMR 7012), Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2010, 20.

¹³⁰ Voir G. D'ERCOLE, « I collegi presbiterali nel periodo delle origini cristiane », dans *Concilium*, 5 (1966), 100.

¹³¹ GAUDEMET, « Aspect synodal de l'organisation du diocèse », 8.

¹³² Voir *ibid.* L'excommunication comme la définit le Code de droit canonique de 1917 est « une censure par laquelle quelqu'un est exclu de la communion des fidèles » (CIC/17, c. 2257, § 1). Il ne s'agit pas d'une exclusion de l'Église car le sacrement de baptême qu'y fait entrer est un sacrement à caractère indélébile. Donc l'acte qui est posé ne peut pas être révoqué. On devient membre de l'Église et on le demeure pour toujours. Le lien ontologique n'est pas entamé par l'excommunication qui est un acte

nombreux synodes jusqu'au Concile de Trente qui ordonna que le synode diocésain soit annuel et que les clercs y participent sous peine de sanction¹³³. Des années après les nouvelles normes du Concile de Trente, la célébration des synodes connut un ralentissement pour plusieurs raisons¹³⁴. Le premier Concile du Vatican, malgré cette situation, légiféra et ramena la célébration des synodes à une fois tous les trois ans¹³⁵. Le Code de droit canonique de 1917 prescrivit que le synode diocésain soit célébré au moins une fois tous les dix ans et affirma sa configuration essentiellement cléricale¹³⁶. Même à la veille du Deuxième Concile du Vatican, Jean XXIII affirmait : « Le synode est la réunion de l'évêque et des prêtres, pour étudier les questions de la vie spirituelle des fidèles, donner ou rendre de la vigueur aux lois ecclésiastiques, afin d'extirper les abus, promouvoir la vie chrétienne, favoriser le culte chrétien et la pratique religieuse »¹³⁷. Avec le Deuxième Concile du Vatican cette conception du synode comme l'apanage des clercs est dépassée et l'institution est devenue une manifestation de l'Église comme

juridique avec effets juridiques. Un évêque excommunié demeure évêque mais ne peut plus poser des actes juridiques de gouvernement et ne peut plus bénéficier des biens spirituels qui dépendent de la juridiction de l'Église tels qu'énoncés dans le Code de 1983 (voir c. 1331). Mais une fois que l'excommunié s'amende, il trouve sa pleine insertion dans l'Église.

¹³³ Voir CONCILE DE TRENTE, Session XXIV, c. 2, dans G. ALBERIGO (dir.), *Les conciles œcuméniques. Les décrets Trente à Vatican II*, vol. 2, Paris, Cerf, 1994 (= ALBERIGO, *Les conciles œcuméniques*), 1547 ; voir aussi GAUDEMET, « Aspect synodal de l'organisation du diocèse », 14.

¹³⁴ En autres raisons, les synodes ne manquaient d'être aussi l'occasion de tensions entre l'évêque, son clergé, les religieux et le peuple. Du coup, certains évêques préféraient s'en passer. Rome, pour sa part, commençait à cultiver une forme de centralisation et devint réticente aux législations des synodes pour conserver l'autorité du pontife romain qui devait ratifier ou annuler tous les actes d'un synode (voir INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS, *Le synode diocésain*, 15-16).

¹³⁵ Voir MANSI, vol. 50, 345.

¹³⁶ « Dans chaque diocèse, doit être célébré, au moins une fois tous les dix ans, le synode diocésain, dans lequel on doit traiter uniquement des points qui se rapportent aux nécessités ou aux utilités particulières du clergé et du peuple du diocèse » (*CIC/17*, c. 356, § 1) ; voir *CIC/17*, c. 385.

¹³⁷ JEAN XXIII, Lettre de sa Sainteté au peuple romain dans *DC*, 56 (1959), 329.

peuple de Dieu en s'ouvrant à la participation de tous les fidèles¹³⁸ et trouve son fondement dans l'égalité de tous les baptisés¹³⁹.

Le regard historique sur cette institution révèle qu'elle a été sujette à plusieurs configurations et législations¹⁴⁰. Le Directoire pour le ministère pastoral des évêques *Apostolorum successores* présente l'institution et les mutations historiques en ces termes :

Selon une norme d'activité pastorale transmise à travers les siècles, puis codifiée par le Concile de Trente, reprise par le Concile Vatican II et prévue par le Code de droit canonique, le synode diocésain occupe, dans le gouvernement pastoral de l'évêque, une place de première importance au sommet des structures de participation du diocèse. Il se présente comme un acte du gouvernement épiscopal et comme un événement de communion qui exprime le caractère de la communion hiérarchique propre à la nature de l'Église¹⁴¹.

Le même Directoire enchaîne avec la nature du synode et affirme : « Le synode diocésain est une réunion ou une assemblée consultative, convoquée et présidée par l'évêque, à laquelle sont appelés, selon les prescriptions canoniques, des prêtres et d'autres fidèles de l'Église particulière, pour l'aider dans sa charge de guide de la communauté diocésaine. Dans le Synode et par lui, l'évêque exerce de manière solennelle la charge et le ministère de pasteur de son troupeau »¹⁴². La nature et les finalités du

¹³⁸ Voir *CD*, n° 28 : « En outre, que tous les prêtres diocésains soient unis entre eux et qu'ils soient poussés par le souci du bien spirituel de tout le diocèse » ; *PO*, n°s 2-7 ; *CD*, n° 36 (voir *Fontes, CIC*) ; *ES*, n° 12. En ce sens, le Code de droit canonique de 1983 marque aussi la différence avec le précédent Code et ne fait plus du synode une assemblée exclusivement de clercs (voir cc. 460 et 463). Pour l'évolution historique lire O. PONTAL, « Évolution historique du synode diocésain », dans *L'Année canonique*, Hors série, vol 1, *La synodalité, la participation au gouvernement dans l'Église*, Actes du VII^e congrès international de droit canonique, Paris, 21-28 septembre 1990, 521-536 ; voir aussi G. RUGGIERI, « I sinodi tra storia e teologia », dans *Cristianesimo nella storia*, 27 (2006), 365-392.

¹³⁹ Voir *LG*, n° 32 ; c. 208. Le Directoire pour le ministère pastoral des évêques affirme à ce propos : « [Les fidèles] en vertu de leur Baptême sont responsables de l'édification du Corps du Christ, donc du bien de l'Église particulière, bien en vue duquel l'Évêque accueillant les requêtes qui se font jour dans la portion du peuple de Dieu qui lui est confiée, proposera de par son autorité, ce qui participe à la réalisation de la vocation de chacun » (*Ap S*, n° 66).

¹⁴⁰ Pour l'histoire, voir CORECCO, « Sinodalità », 39-49.

¹⁴¹ *Ap S*, n° 166.

¹⁴² *Ibid.*, n° 167.

synode diocésain permettent de dire qu'il est un organe de participation en ce sens qu'il rassemble les prêtres et les autres fidèles qui, par leurs avis et conseils, aident l'évêque pour le bien de tout le diocèse¹⁴³. De cette manière, le synode est la célébration de la communion de tous les fidèles du Christ qui travaillent dans un diocèse, chacun selon sa condition, ses fonctions et son ministère. Comme « événement de communion et acte de gouvernement »¹⁴⁴, le synode est un instrument privilégié qu'un évêque peut mettre au service de la triple dimension de sa charge comme l'exprime cette déclaration du Directoire pour le ministère des évêques :

Le synode est le moyen approprié pour appliquer et adapter les lois et les normes de l'Église universelle à la situation particulière du diocèse, indiquant les méthodes qu'il convient d'adopter dans le travail apostolique diocésain, surmontant les difficultés inhérentes à l'apostolat et au gouvernement, animant les actions et les initiatives de caractère général, proposant la droite doctrine et corrigeant, s'il en était, les erreurs concernant la foi et la morale¹⁴⁵.

Pour atteindre réellement cette finalité, il va de soi qu'au cours de la célébration du synode, les avis des spécialistes en théologie, en pastorale et en droit canonique soient vraiment écoutés et pris en compte car « avec leurs expériences et leurs conseils, les membres du synode collaborent activement à l'élaboration des déclarations et des décrets, qui seront avec raison appelés synodaux, et dont le gouvernement épiscopal du diocèse s'inspirera pour l'avenir »¹⁴⁶.

La célébration du synode diocésain comme acte pastoral est laissée à l'initiative et au jugement de l'évêque diocésain. Il peut, après avoir entendu le conseil presbytéral,

¹⁴³ Voir c. 460 ; voir aussi *ICA*, 826.

¹⁴⁴ *Ap S*, n° 166.

¹⁴⁵ *Ap S*, n° 168.

¹⁴⁶ *ICA*, 827

ordonner sa célébration¹⁴⁷. Celle-ci est précédée d'un temps de préparation où des équipes et commissions mises en place par l'évêque préparent les questions dont les fidèles sont informés, les schémas des décrets, les règlements et le déroulement. Tout cela doit se faire dans une ambiance spirituelle.

Pendant le synode diocésain, alors que les autres membres ont seulement une voix consultative, le législateur unique demeure l'évêque diocésain¹⁴⁸. Lui seul signe les déclarations et les décrets synodaux qui peuvent être rendus publics seulement par son autorité¹⁴⁹.

L'énoncé de ce canon peut paraître restrictif mais il n'en est rien. En faisant recours au canon précédent, le 465, qui stipule que « toutes les questions proposées seront soumises à la libre discussion des membres dans les sessions du synode », on se rend compte que l'évêque ne promulgue que ce qui a été décidé synodalement. Le synode, au niveau du diocèse, est la seule institution qui aide l'évêque dans sa charge législative même si elle n'a que voix consultative. Même si l'évêque dans le synode est le seul législateur, il faut noter toutefois que le droit parle au canon 466 de déclarations¹⁵⁰ et de

¹⁴⁷ Voir cc. 461, § 1 et 462, § 1.

¹⁴⁸ Puisque le synode n'est pas un organe décisionnel, l'expression des accords et des avis à travers les votes ne s'impose pas à l'évêque qui reste libre dans les prises de décisions. L'instruction *ICA* affirme : « Comme le synode n'est pas un collège ayant capacité de décision, ces suffrages n'ont pas pour but de parvenir à un accord majoritaire qui engagerait, mais plutôt de vérifier le degré d'accord des membres synodaux sur les propositions formulées » (*ICA*, 830). Mais le Directoire pastoral pour le ministère des évêques conseille : « Toutefois, [l'évêque] évitera de s'écarter d'opinions ou de votes exprimés à une large majorité, à moins de graves motifs à caractère doctrinal, disciplinaire ou liturgique » (*Ap S*, n° 171).

¹⁴⁹ Voir c. 466.

¹⁵⁰ Par les déclarations, l'Église réunie en synode adopte par l'évêque des positions de principe sur certaines questions d'actualité ou d'ordre pastoral.

décrets¹⁵¹ du synode et non de l'évêque et qui sont les modes d'expression du synode, ce qui revient à dire que l'évêque en signant les décrets du synode confirme l'expression de foi de l'Église et se fait sa voix¹⁵².

Vu l'importance du synode, son caractère et sa représentation ecclésiale, il est regrettable de remarquer que le droit subordonne sa célébration au bon vouloir de l'évêque et ne la rend pas obligatoire du moins selon une échéance de temps raisonnable¹⁵³. Le dynamisme et la vie du diocèse y gagneraient et la psychologie d'appartenance au peuple de Dieu ne s'en trouverait que renforcée chez les fidèles, et leur participation stimulée¹⁵⁴.

2.2.3- La curie diocésaine

La curie diocésaine est l'ensemble des organes et personnes, clercs ou laïcs, nommés par l'évêque diocésain pour l'aider dans le gouvernement de tout le diocèse¹⁵⁵.

¹⁵¹ Ces décrets du synode sont pris au sens juridique, selon les canons 29 à 34, comme des décrets généraux et sont assimilés à des lois. Par ces décrets les lois universelles peuvent trouver leur application concrète dans l'Église particulière.

¹⁵² L'instruction *ICA* déclarait déjà ceci en reprenant les mots de Jean-Paul II : « Le synode est de la sorte, simultanément et inséparablement, un acte de gouvernement épiscopal et un événement de communion, exprimant ainsi la nature de communion hiérarchique qui appartient à la nature profonde de l'Église » (*ICA*, 827).

¹⁵³ Voir c. 461, § 1. S'agissant de circonstances qui peuvent suggérer la convocation et la célébration d'un synode diocésain, l'instruction *ICA* mentionne : « le manque d'une pastorale d'ensemble adéquate, la nécessité d'appliquer au niveau local des normes et orientations supérieures, l'existence dans le milieu diocésain de problèmes qui requièrent une solution, le besoin ressenti d'une communion ecclésiale plus intense et plus engagée » (*ICA*, 828). Or, bien que ces circonstances soient au cœur de la vie de divers diocèses la célébration des synodes se fait rare.

¹⁵⁴ Voir G. ROUTHIER, « Les implications pour l'Église universelle de la reviviscence des synodes diocésains » dans *CLSA Proceedings*, 57 (1995), 355-376 ; voir aussi BORRAS, « Trois expressions de la synodalité », 654-655. En ces pages, ce dernier expose son point de vue sur la difficulté majeure liée à la célébration des synodes qui est celle de l'identification avec précision des problèmes qui nécessitent des dispositions pastorales de la part de l'institution.

¹⁵⁵ Voir c. 470 : « La nomination de ceux qui occupent des offices dans la curie diocésaine incombe à l'évêque diocésain ». La curie diocésaine est réglementée par les canons 469-494 du Code de droit canonique. Le canon 469 qui parle de la composition de la curie n'en donne pas une liste exhaustive comme c'était le cas dans le Code de droit de 1917 au canon 363. Le seul organe obligatoire selon le Code

Le service des personnes et des structures de la curie est une aide pastorale qu'ils apportent à l'évêque comme le signifie cette déclaration du Concile : « Les prêtres et les laïcs qui appartiennent à la curie diocésaine doivent savoir que c'est au ministère pastoral de l'évêque qu'ils concourent. La curie diocésaine doit être organisée de telle façon qu'elle devienne pour l'évêque un instrument adapté, non seulement à l'administration du diocèse, mais aussi à l'exercice des œuvres d'apostolat »¹⁵⁶. La curie diocésaine a une fonction essentiellement pastorale qui se décline dans l'assistance qu'elle apporte à l'évêque pour 1) diriger l'activité pastorale, 2) soigner l'administration du diocèse et 3) exercer le pouvoir judiciaire¹⁵⁷.

Selon les dispositions canoniques, il revient à l'évêque de veiller à l'administration et la coordination des activités de la curie¹⁵⁸. L'action pastorale des vicaires généraux ou épiscopaux doit être coordonnée par l'évêque lui-même car il revient à ces derniers, selon la compétence de chacun, le pouvoir exécutif qui appartient de droit

de droit de 1983 est le conseil pour les affaires économiques. La composition de la curie est donc ouverte et flexible. Le seul critère est que les personnes et les organes qui la composent aident l'évêque dans le gouvernement de tout le diocèse. Cette option non limitative et non exclusive des personnes et organes membres de la curie, fait que, en répondant aux nouveaux besoins pastoraux, si l'évêque crée d'autres offices de pastorale, il peut les inclure dans la curie ou pas. Il est donc évident qu'il n'y aura pas une uniformité dans la composition de la curie d'un diocèse à un autre. On lira avec intérêt sur la question de la composition de la curie PAGÉ, *Les Églises particulières*, 60-64.

¹⁵⁶ CD, n° 27.

¹⁵⁷ Voir c. 469.

¹⁵⁸ Voir canon 473. Cette coordination est devenue nécessaire compte tenu de la multiplicité des activités, des organes de la curie, des fonctions et des compétences relatives propres à chaque personne et organe qui peuvent parfois être mal déterminés. Vu que le risque d'une certaine forme de bureaucratie peut menacer la curie, l'évêque, à qui sa coordination revient en premier, travaillera à ce qu'elle ne se détourne pas de sa vocation essentiellement pastorale, celle d'œuvrer pour le salut des âmes. *Ap S*, n° 177, insiste sur cet aspect : « En dirigeant et en organisant le fonctionnement de tous les services diocésains, l'évêque gardera présent à l'esprit le principe général que les structures diocésaines doivent toujours être au service du bien des âmes et que les exigences d'organisation ne peuvent pas l'emporter sur le souci des personnes. Il faut donc faire en sorte que l'organisation soit souple et efficace, qu'elle se garde de toute complication et bureaucratie inutiles, et qu'elle soit toujours orientée vers la fin surnaturelle de ce travail ».

à l'évêque diocésain¹⁵⁹. Ainsi pour éviter les interférences et le chevauchement dans l'exercice de leurs pouvoirs relatifs, l'évêque est le mieux indiqué pour en assurer la coordination. Par ailleurs, le droit propose la création d'un conseil épiscopal qui serait le cadre idéal par lequel l'évêque peut au mieux assurer cette charge¹⁶⁰. Dans les diocèses où les conditions le requièrent, l'évêque pourra nommer un modérateur de la curie qui doit être prêtre¹⁶¹. Celui-ci peut être le vicaire général ou l'un des vicaires généraux si l'évêque en a plusieurs¹⁶².

L'organisation interne des structures de la curie se fait autour de trois secteurs : il s'agit du secteur administratif, du secteur judiciaire et du secteur économique¹⁶³. Le secteur administratif dépend de l'évêque ou du modérateur de la curie, s'il y en a un. Il

¹⁵⁹ Voir cc. 473, § 2 et 479.

¹⁶⁰ Voir c. 473, § 3. La création de ce conseil est laissée à la discrétion de l'évêque qui tiendra compte des circonstances particulières de son diocèse.

¹⁶¹ L'office du modérateur n'est pas obligatoire. Toutefois, si l'évêque en crée un, il revient au modérateur « de coordonner ce qui touche la conduite des affaires administratives, et de veiller aussi à ce que les autres membres de la curie accomplissent convenablement l'office qui leur est confié » (c. 473, § 2). Il travaille sous l'autorité de l'évêque car, comme pasteur de son diocèse, toute activité de coordination se fait sous son autorité (voir cc. 394, § 1 ; 680 ; 775, § 1 à titre d'exemple). On peut comprendre par l'expression « autres membres », employée dans ce canon, toute personne qui travaille à la curie à l'exception des vicaires (général, épiscopal et judiciaire) qui travaillent sous la coordination de l'évêque.

¹⁶² Voir canon 473, § 3. Le vicaire général a le même pouvoir exécutif que l'évêque et sa compétence s'étend sur tout le diocèse. Mais ce pouvoir ne doit pas entrer en concurrence avec celui de l'évêque puisque la fonction du vicaire général est, selon le canon 479, d'aider « l'évêque dans le gouvernement du diocèse tout entier ». « La notion canonique du vicaire général est bien qu'il soit *l'alter ego* de l'évêque, mais rien n'empêche que l'évêque ait plusieurs *alter ego*. On pourrait penser que cette conception collégiale de l'ordinaire répond mieux à la complexité actuelle du gouvernement pastoral d'un diocèse » (F. BOULARD, « La curie et les conseils diocésains » dans W. ONCLIN [dir.], *La charge pastorale des évêques, décret* Christus Dominus, Unam sanctam, 74, Paris, Cerf, 1969 [= BOULARD, « La curie et les conseils diocésains »], 242). Avec la multiplicité des vicaires épiscopaux, on peut être amené à faire le choix d'un unique vicaire général au lieu d'en avoir plusieurs, mais il faudrait se garder qu'il ne devienne un simple administrateur, ce qui s'écarterait de la ligne du Concile. En effet, « la curie tout entière, dans laquelle la première fonction est celle de vicaire général, doit devenir un instrument adapté au travail apostolique » (BOULARD, « La curie et les conseils diocésains », 242). Ici, il faut ajouter que si l'évêque a un coadjuteur ou un auxiliaire, c'est lui qui doit être nommé vicaire général (c. 406, §§ 1 et 2).

¹⁶³ Voir CARDIA, *Il governo della Chiesa*, 191. Cette distinction n'est que subjective mais a l'avantage de permettre une classification. Selon le canon 469 qui parle des domaines de direction de la curie, on peut aussi être amené à parler de secteur pastoral, administratif et judiciaire.

comprend aussi les activités administratives du vicaire général et des vicaires épiscopaux¹⁶⁴ si l'évêque en a nommés, du chancelier¹⁶⁵ et du vice-chancelier¹⁶⁶ s'il y en a un qui sont de fait les notaires de la curie. Le secteur judiciaire est présidé par le vicaire judiciaire et comporte tous les offices qui concourent à l'exercice de la fonction judiciaire et les personnes impliquées dans la préparation des causes et de l'exécution des sentences¹⁶⁷. À part les juges, on peut citer le défenseur du lien¹⁶⁸, le promoteur de justice¹⁶⁹ et le notaire¹⁷⁰. Ils sont choisis par l'évêque selon les dispositions du droit. Dans le secteur économique, il y a l'économe qui administre les biens du diocèse et le conseil pour les affaires économiques. Ce dernier est composé d'au moins trois personnes

¹⁶⁴ La charge du vicaire épiscopal est une institution récente. Elle a été créée juridiquement par le Concile pour que, grâce à de nouveaux collaborateurs, l'évêque puisse le mieux possible exercer le gouvernement de son diocèse (voir *CD*, n° 27). Le canon 476 stipule : « Chaque fois que le bon gouvernement du diocèse le demande, l'évêque peut établir un ou plusieurs vicaires épiscopaux ». Le vicaire épiscopal jouit des mêmes pouvoirs que le droit accorde à un vicaire général mais seulement dans des domaines bien spécifiés. Le même canon 476 en énumère quatre que l'évêque peut confier aux soins de vicaires épiscopaux : ils peuvent ainsi aider l'évêque pour « une partie déterminée du diocèse, ou pour une certaine catégorie d'affaires, ou bien pour des fidèles d'un rite déterminé ou appartenant à un groupe de personnes donné ». Même si le vicaire épiscopal jouit, dans le domaine qui lui est attribué, des facultés habituelles que le Saint Siège accorde à l'évêque, en tant que collaborateur de celui-ci, il ne doit jamais agir contre sa pensée ou sa volonté (voir *ES*, n° 14, § 3 ; c. 480). Entre l'évêque et ses vicaires et entre les vicaires eux-mêmes, la collaboration devra être exempte de toute contradiction, confusion ou conflit d'autorité tant dans le secteur administratif que pastoral (voir *ES*, n° 14 ; c. 65 ; *Ap S*, n° 178).

¹⁶⁵ Le rôle du chancelier à la curie est de veiller à ce que les actes soient rédigés et expédiés et conservés dans les archives (voir c. 482, § 1). Sa signature ou celle d'un notaire certifie l'identité juridique du document, en ce qui regarde tous les actes ou les actes juridiques uniquement, ou seulement les actes d'une cause ou d'une affaire déterminée (c. 483, § 1 ; *Ap S*, n° 180). Le chancelier ou le notaire est compétent pour contresigner les actes à effet juridique qui émanent d'un ordinaire et ceci pour validité (voir c. 474).

¹⁶⁶ S'il le trouve nécessaire, l'évêque peut nommer un vice chancelier qui est par le fait même notaire et secrétaire de la curie (voir c. 482, §§ 2, 3).

¹⁶⁷ Voir c. 472.

¹⁶⁸ Le défenseur du lien est constitué pour les causes concernant la nullité de l'ordination sacrée, ou la nullité du mariage ou sa dissolution. Sa fonction est de présenter et d'exposer tous les arguments raisonnables en faveur du maintien du lien (voir c. 1432).

¹⁶⁹ Le promoteur de justice est constitué dans un diocèse pour intervenir et promouvoir le bien public dans les causes pénales ou dans les causes contentieuses lorsque celui-ci est en jeu (voir c. 1430).

¹⁷⁰ Si l'évêque nomme un notaire, sa signature aussi fait foi publique mais pas pour toutes les affaires de la curie comme c'est le cas pour le chancelier et le vice-chancelier. Le notaire peut être nommé seulement pour un acte judiciaire déterminé (voir c. 483, § 1).

expertes en économie et en droit civil. Elles sont nommées par l'évêque. C'est un organe consultatif de contrôle et de programmation de la gestion économique du diocèse. Toutefois, il faut préciser que toute l'administration des biens du diocèse se déroule sous la supervision de l'évêque à travers l'économe et le conseil pour les affaires économiques¹⁷¹. Il revient à l'économe de présenter le bilan des entrées et sorties au conseil qui les reçoit et les approuve¹⁷².

La curie diocésaine telle qu'elle est configurée est un organe de collaboration qui soutient l'évêque dans sa charge pastorale dans le diocèse qui lui est confié. Le Code, en évitant de déterminer exclusivement et de façon stable les personnes et organes qui composent la curie, laisse la possibilité à l'évêque de configurer sa curie et de l'adapter aux besoins de son diocèse compte tenu des circonstances particulières de temps et de lieux et surtout des défis missionnaires¹⁷³. En dehors de la curie, d'autres structures apportent leur aide à l'évêque.

2.2.4- Le conseil presbytéral et le collège des consultants

Nous traitons ces deux institutions ensemble puisqu'elles se rapprochent par leur composition de nature cléricale et par leur finalité. En plus, ces deux instances sont celles à qui sont dévolues les tâches qu'accomplissait le chapitre des chanoines auquel le Code

¹⁷¹ Voir B.A. CUSACK, « The Diocesan Finance Officer », commentaire du c. 494, dans *CLSA Comm2* [= CUSACK, « The Diocesan Finance »], 652.

¹⁷² Voir c. 494, § 4.

¹⁷³ Voir PAGÉ, *Les Églises particulières*, 63-64. Par contre, le canon 243, § 2 du *CCEO* établit une liste des membres de la curie dans les Églises orientales. L'expression « d'autres personnes » utilisée dans la formulation du canon laisse cette latitude à l'évêque qui, selon les besoins de son diocèse, peut faire appel à la compétence d'autres fidèles. Le paragraphe 3 du même canon vient renforcer cette idée : « Si les besoins ou l'utilité de l'éparchie l'exigent, l'évêque éparchial peut constituer aussi d'autres offices dans la curie éparchiale » (*CCEO*, c. 243, § 3). Pour mieux accomplir sa charge, l'évêque peut constituer des offices pastoraux dans les secteurs de la charité sociale, de la catéchèse ou de la liturgie. Les membres de ces structures sont présents partout dans le diocèse, écoutent, font des enquêtes et pourront apporter à l'évêque des solutions adaptées et convenables (voir *Ap S*, n° 182).

de 1983 ne réserve maintenant que les fonctions liturgiques¹⁷⁴. L'idée du conseil presbytéral a commencé à circuler avant le Concile lors des consultations préparatoires¹⁷⁵ et donne ses fruits alors que le conseil presbytéral fut institué par le décret *Presbyterorum ordinis*¹⁷⁶. Peu après ce décret, le motu proprio *Ecclesiae sanctae* en donne une loi-cadre et lui attribue quelques fonctions spécifiques avant que le Code n'en traite comme le stipulait le texte du décret : « Le droit aura à déterminer la nature et le fonctionnement de cet organisme »¹⁷⁷. Signalons aussi que, bien avant le Code, un document de la Congrégation pour le clergé a apporté des précisions sur la nouvelle institution¹⁷⁸. De tous, la référence en matière de précision, demeurent les canons du Code.

Le canon 495, §1 dit explicitement : « Dans chaque diocèse sera constitué le conseil presbytéral, c'est-à-dire la réunion des prêtres représentant le presbyterium qui soit comme le sénat de l'Évêque, à qui il revient de l'aider selon le droit dans le gouvernement du diocèse, dans le but de promouvoir le plus efficacement possible le bien

¹⁷⁴ Voir c. 503.

¹⁷⁵ Voir BOULARD, « La curie et les conseils diocésains », 247-252 pour un résumé de l'évolution du débat sur le conseil presbytéral.

¹⁷⁶ Le décret, en parlant de la collaboration entre prêtres et évêques, exhorte ces derniers en ces termes : « Qu'ils sachent les écouter volontiers, les consulter même, et parler avec eux de ce qui concerne les exigences du travail pastoral et le bien du diocèse. Pour que cela devienne effectif, on établira, de la manière la plus adaptée aux conditions et aux besoins actuels un conseil ou sénat de prêtres, représentant le presbyterium » (*PO*, n° 7).

¹⁷⁷ *PO*, n° 7 et *DC*, n° 27. Pour la loi cadre qui définit les fonctions spécifiques voir PAUL VI, Lettre apostolique en forme de motu proprio sur l'application des décrets conciliaires sur la charge pastorale des évêques, les prêtres, la vie religieuse et les missions *Ecclesiae sanctae*, dans *AAS*, 58 (1966), 757-787, traduction française dans *DC*, 63 (1966) (= *ES*), col. 1441-1470 ; voir BOULARD, « La curie et les conseils diocésains », 248-252 qui présente le conseil presbytéral comme un organe indispensable à la charge de l'évêque. Voir aussi J. BERNARD, « Les premières normes d'application de quatre décrets du Concile : les motu proprio *Ecclesiae sanctae* et *De episcoporum muneribus* », dans ONCLIN, *La charge pastorale de l'évêque*, 359 et 373.

¹⁷⁸ Il s'agit notamment de la lettre de la Congrégation du clergé adressée aux conférences épiscopales pour apporter quelques précisions après les premières expériences de l'institution (voir SACRÉE CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, Lettre circulaire *Presbyteri sacra*, 11 avril 1970, dans *AAS*, 62 [1970], 459-465, traduction française dans *DC*, 67 [1970] [= *PS*], 527-530).

pastoral de la portion du peuple de Dieu confiée à l'Évêque ». Comme on peut le remarquer dans le texte de ce canon qui est fidèle dans sa substance aux documents antécédents, le conseil presbytéral a son fondement dans l'unité du sacerdoce ministériel¹⁷⁹, dans les ministères que l'ordination sacrée confère aux prêtres en les constituant collaborateurs privilégiés des évêques¹⁸⁰. Il est un conseil qui rend efficace le presbyterium¹⁸¹. Sa constitution est obligatoire dans chaque diocèse¹⁸². Par cette constitution essentiellement cléricale, il est le lieu de la manifestation de la communion hiérarchique entre l'évêque et ses prêtres¹⁸³. Organe représentatif du clergé et de nature consultative, il apporte son concours à l'évêque dans le gouvernement du diocèse¹⁸⁴. Il est

¹⁷⁹ Voir *Ap S*, n° 182. Le presbyterium est, en effet, l'union organique des prêtres avec l'évêque. Cette union qui appartient à la nature même du sacerdoce et à sa mission n'est donc pas une donnée qui lui est étrangère. En effet, dans le presbyterium, les prêtres en union avec leur évêque forment une communauté de vie partageant les mêmes aspirations et soucis missionnaires. Le besoin de donner vie à cet organe et de le dynamiser a conduit à l'idée du conseil presbytéral qui aide l'évêque dans le gouvernement du diocèse et est une expression vivante de cette union. D'ailleurs, la définition que le décret *Christus Dominus* donne du diocèse montre combien l'aide du presbyterium est indissociable de la mission de gouvernement de l'évêque : « Un diocèse est une portion du peuple de Dieu confiée à un évêque pour qu'avec l'aide de son presbyterium, il en soit le pasteur : ainsi le diocèse, lié à son pasteur et par lui rassemblé dans le Saint-Esprit grâce à l'Évangile et à l'Eucharistie, constitue une Église particulière en laquelle est vraiment présente et agissante l'Église du Christ, une, sainte, catholique et apostolique » (*CD*, n° 11). Puisque le conseil presbytéral est lié à l'évêque qui, en un temps donné gouverne l'Église qui lui est confiée et puisqu'il est le signe de l'union entre lui et le presbyterium, il cesse aussi d'exister quand l'évêque cesse d'exercer son ministère dans le diocèse (voir G. CAZZANIGA, « Il consiglio presbiterale », dans *Orientamenti pastorali*, 12 [1983] [= CAZZANIGA, « Il consiglio presbiterale »], 78 ; c. 501, § 2).

¹⁸⁰ Voir *PO*, n° 7. La même ordination qui fait des prêtres des collaborateurs nécessaires de l'évêque, fait aussi qu'il doit les considérer « comme des frères et amis » (*PO*, n° 7), « des coopérateurs avisés de l'ordre épiscopal » (*CD*, n° 28), « aide et instrument [...] fils et amis » (*LG*, n° 28). Le canon 384 dit que l'évêque doit écouter les prêtres « ses aides et ses conseillers ».

¹⁸¹ Voir PAGÉ, *Les Églises particulières*, 119.

¹⁸² Voir c. 495, § 1 ; voir aussi les documents antérieurs qui ont servi de source à ce canon *CD*, n° 27 et 28, *PO*, n° 7, *ES*, I, 15 ; *PS*, n° 5.

¹⁸³ Voir c. 495, § 1 ; voir *Ap S*, n° 182.

¹⁸⁴ En tant qu'organe consultatif, il donne son avis sur certains points mais selon les normes du droit. Son consentement n'est requis que dans les cas expressément indiqués (c. 500, § 2). Mais pour le moment, le droit universel ne prévoit aucun de ces cas. L'évêque par contre est obligé de prendre son avis dans les cas que prévoit le droit, sous peine d'invalidité des actes (voir cc. 461, § 1 ; 515, § 2 ; 531 ; 536, § 1 ; 1215, § 2 ; 1222, § 2 ; 1263). Le gouvernement du diocèse comporte aussi des actes en lien avec les fonctions d'enseignement et de sanctification si bien qu'il serait exact de penser le gouvernement pour lequel le conseil apporte son aide et sa contribution comme un *munus pascendi* qui embrasse tout le ministère pastoral de l'évêque. Une déclaration de la Congrégation pour le clergé précise les compétences

approprié pour « faire apparaître une vue d'ensemble de la situation diocésaine et pour discerner ce que l'Esprit Saint suscite à travers les personnes et les groupes ; pour échanger avis et expériences ; pour déterminer, enfin, des objectifs clairs pour l'exercice des différents ministères diocésains, en proposant des priorités et en suggérant des méthodes »¹⁸⁵. La fin pour laquelle le conseil presbytéral est constitué est bien claire et ce but est, en reprenant les mots du canon 495, § 1 d'« aider [l'évêque] selon le droit dans le gouvernement du diocèse, dans le but de promouvoir le plus efficacement possible le bien pastoral de la portion du peuple de Dieu confiée à l'Évêque ». Pour atteindre cette finalité et rendre la structure féconde, l'évêque la valorisera en tenant compte autant que c'est possible des avis du conseil et en créant lors des rencontres une ambiance favorable au dialogue, à la libre expression et à l'écoute comme on peut le lire en cette déclaration :

Dans un dialogue serein et une écoute attentive de ce que peuvent exprimer les membres du conseil, l'évêque encouragera les prêtres à adopter des positions constructives, responsables et clairvoyantes, en ayant seulement à cœur le bien du diocèse. [...] Il évitera de donner l'impression que cet organisme est inutile et il conduira les réunions de manière telle que tous les conseillers puissent librement donner leur avis¹⁸⁶.

Quant au collège des consultants, il est aussi une institution nouvelle dans le Code de 1983, comme le conseil presbytéral avec lequel il est en étroite relation puisque ses membres en sont issus. Le canon 502, § 1 l'énonce en ces termes : « Parmi les membres du conseil presbytéral, quelques prêtres sont nommés librement par l'évêque diocésain au

du conseil presbytéral en ce sens : « Le conseil presbytéral a compétence pour assister l'évêque dans le gouvernement de son diocèse. C'est pourquoi le conseil traite des questions les plus importantes ayant rapport à la sanctification des fidèles, à l'enseignement de la doctrine, et, d'une façon générale, au gouvernement du diocèse » (*PS*, n° 8) ; voir aussi CAZZANIGA, « Il consiglio presbiterale », 77.

¹⁸⁵ *Ap S*, n° 182.

¹⁸⁶ *Ap S*, n° 182; voir aussi CAZZANIGA, « Il consiglio presbiterale », 76. Et là où le conseil presbytéral fonctionne selon les normes et selon l'esprit du service à rendre à l'évêque et à l'Église dans la communion, la collaboration est renforcée comme le notait déjà Jean-Paul II : « L'esprit de collaboration et de co-responsabilité est en train de se diffuser aussi parmi les prêtres, comme en témoignent les nombreux conseils presbytéraux qui ont vu le jour après le Concile » (JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Redemptor hominis*, 4 mars 1979 (*RH*), n° 5, dans *AAS*, 71 [1979], 265, traduction française dans *DC*, 76 [1979], 303).

nombre d'au moins six et pas plus de douze, qui constitueront pour une durée de cinq ans le collège des consultants, auquel reviennent les fonctions fixées par le droit ». C'est un groupe réduit du conseil presbytéral qu'il serait plus facile de réunir afin de traiter certaines questions urgentes et d'en garder la discrétion comme ces lignes le prouvent :

Le collège des consultants est compris comme étant une assemblée restreinte du conseil presbytéral, très utile surtout dans les grands diocèses, pour traiter les questions qui ne peuvent être soumises au conseil presbytéral, à moins que ce dernier ne soit convoqué fréquemment. De plus, il y a des questions qu'il ne convient pas de faire examiner par plusieurs parce qu'elles doivent être traitées avec une certaine discrétion prudente¹⁸⁷.

L'utilité du collège des consultants, surtout dans les grands diocèses, ne suppose pas son inutilité dans les petits car il devra être constitué et intervenir dans les cas prévus par le droit. Dans les petits diocèses où il sera plus facile de convoquer le conseil presbytéral, l'évêque peut aussi décider d'en faire en même temps le collège des consultants si son effectif n'excède pas douze¹⁸⁸.

Malgré son lien avec le conseil presbytéral, le collège des consultants a cependant ses fonctions bien définies par le droit. D'une façon générale, le canon 502, § 1 dit sans

¹⁸⁷ « [...] quia collegium consultorum intellegitur ut coetus restrictus consilii presbyteralis, valde utilis praesertim in magnis dioecesis, ut quaestiones pertractet quae submitti nequeunt consilio presbyterali, nisi ipsum frequenter convocetur. Sunt praeterea quaestiones quae non expedit ut a multis examinentur, quia pertractandae sunt cum quadam prudenti discretione » (*Communicationes*, 14 [1982], 218 ; voir aussi *PS*, n° 8).

¹⁸⁸ Les consultants de la commission de révision du Code avaient émis ce principe même s'il n'est pas retenu dans le Code : « Puisque pour traiter certaines affaires, surtout plus urgentes, il ne semble ni opportun ni possible de convoquer le conseil presbytéral entier, il est proposé que parmi les membres du conseil presbytéral l'évêque diocésain choisisse quelques prêtres, qui constituent le collège des consultants auquel reviennent les fonctions déterminées par le droit. Cependant, si dans certains diocèses, surtout petits, le conseil presbytéral ne compte pas plus que sept membres, il reviendra à ce conseil de remplir les fonctions qui incombent au collège des consultants en vertu du droit ». (« Cum videatur nec opportunum nec possibile esse ut pro certis causis, urgentioribus praesertim, tractandis totum consilium presbyterale convocetur, proponitur ut inter membra consilii presbyteralis ab episcopo diocesano eligantur aliqui sacerdotes, qui collegium consultorum constituent, cui competunt munera iure determinata. Attamen, si in certis, praesertim parvis, dioecesis, consilium presbyterale non constet plus quam septem membris, ipsius huius consilii erit munera adimplere quae iure collegio consultorum competunt » *Communicationes*, 5 [1973], 230) ; voir aussi PAGÉ, *Les Églises particulières*, 158-160, où l'auteur parle de cette possibilité ainsi que les éventuelles questions techniques qui sont connexes.

plus de détail qu'aux membres du collège des consultants reviennent des fonctions selon le droit¹⁸⁹. En considérant les cas prévus par le droit, on remarque que les fonctions du collège des consultants sont en lien avec l'administration économique du diocèse et avec son gouvernement durant la vacance du siège¹⁹⁰.

La constitution de ce collège a pour but de garantir à l'évêque une assistance qualifiée, lui donnant son consentement et son avis selon ce qui a été prévu par le droit, au moment de prendre des dispositions importantes de nature économique et, en cas de vacance ou d'empêchement du siège, d'assurer la continuité du gouvernement épiscopal et le bon déroulement de la succession¹⁹¹.

Appelés à apprécier avec l'évêque les questions importantes du diocèse et à émettre leur avis ou leur consentement selon le cas, les membres du collège des consultants devront être des clercs qui sont vraiment imprégnés des questions afférentes à la vie du diocèse et capables d'analyses judicieuses et profondes : « Les tâches confiées au collège des consultants supposent que ses membres sont au courant de certains dossiers ayant trait au gouvernement, qu'ils connaissent les prêtres les mieux placés pour assurer le gouvernement pendant la vacance du siège, et qu'ils ont déjà certaines habitudes et aptitudes à assister ceux qui exercent cette responsabilité »¹⁹².

2.2.5- Le conseil pastoral

Le conseil pastoral a été institué par le décret sur la charge pastorale des évêques quand il déclarait : « Il est tout à fait souhaitable que, dans chaque diocèse, soit établi un

¹⁸⁹ En répertoriant ces fonctions, le droit fait intervenir le collège des consultants dans deux situations. La première, le collège intervient dans certains cas pendant que le conseil presbytéral est aussi fonctionnel (voir les cc. 377, § 3 ; 404, §§ 1 et 2 ; 413, § 3 ; 494, §§ 1 et 2 ; 1277 ; 1292, § 1). La deuxième situation commence à la vacance du siège épiscopal alors que le conseil presbytéral cesse d'exister (voir les canons 272 ; 377, § 2 ; 382, § 3 ; 419 ; 421, § 1 ; 422 ; 485 ; 833, 4^o ; 1018 § 1, 2^o ; voir aussi PAGÉ, *Les Églises particulières*, 161-163).

¹⁹⁰ Voir GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 732.

¹⁹¹ *Ap S*, n^o 183.

¹⁹² PAGÉ, *Les Églises particulières*, 156.

conseil pastoral particulier, présidé par l'évêque diocésain lui-même et auquel participent des clercs, des religieux et des laïcs, spécialement choisis. À ce conseil il appartiendra de suivre attentivement ce qui se rapporte au travail pastoral, de l'examiner et d'en tirer des conclusions pratiques »¹⁹³. Les documents législatifs successifs se sont logiquement intéressés à l'institution en en précisant les caractéristiques, les fonctions et le rapport qu'elle devra entretenir avec d'autres structures¹⁹⁴, avant que le Code de droit canonique n'en fasse la réception dans la norme qui suit : « Dans chaque diocèse, dans la mesure où les circonstances pastorales le suggèrent, sera constitué le conseil pastoral auquel il revient sous l'autorité de l'évêque d'étudier ce qui dans le diocèse touche l'activité pastorale, de l'évaluer et de proposer des conclusions pratiques »¹⁹⁵. De ce qui est affirmé là, se dessinent la nature, la constitution et le pouvoir de ce conseil. Il est de nature consultative. Sa constitution est facultative et il jouit seulement d'un vote consultatif¹⁹⁶. Sa composition est donnée par le canon 512 §1 : « Le conseil pastoral se compose de fidèles qui soient en pleine communion avec l'Église catholique, tant clercs ou membres d'instituts de vie consacrée, que laïcs surtout ; ils sont désignés selon le mode fixé par

¹⁹³ CD, n° 27. En appui à l'invitation du décret sur la charge pastorale des évêques, *Ecclesiae sanctae* insiste en ces termes : « On créera des conseils pastoraux qui auront pour tâche, selon le Décret *Christus Dominus*, n° 27, de rechercher ce qui se rapporte au travail pastoral, l'examiner et formuler à son sujet des conclusions pratiques, ainsi que de travailler à la préparation du synode diocésain et de veiller à l'application des statuts synodaux » (ES, n° 20).

¹⁹⁴ C'est le cas dans ES, n°s 16 et 17. Ce qui est affirmé dans ce document a été approfondi dans la lettre sur les conseils pastoraux (voir OC, 758-761).

¹⁹⁵ C. 511.

¹⁹⁶ Apparemment facultative, la constitution du conseil pastoral devrait être une obligation lorsque les circonstances y sont favorables et que les conditions sont remplies. On peut lire l'interprétation de Roch Pagé qui va en ce sens (voir PAGÉ, *Les Églises particulières*, 184-185). D'ailleurs les évêques sont invités à étudier soit au sein des conférences épiscopales ou avec leur presbyterium les circonstances et les conditions qui pourraient conduire à la constitution de ce conseil (voir OC, n° 6). La nature consultative du conseil est fortement déplorée par Alphonse Borrás qui dit explicitement : « Il faut regretter profondément que l'on dise que cette instance n'a que voix consultative ». Il préfère qu'on dise qu'elle « élabore les décisions pastorales dont la responsabilité finale revient à l'évêque » (BORRAS, « Trois expressions de la synodalité », 657 ; voir aussi IDEM, « Petite apologie du conseil pastoral de paroisse », dans *Nouvelle revue théologique*, 114 (1992), 564-568.

l'Évêque diocésain ». Au moins une fois par an et selon les nécessités, il sera convoqué et présidé par l'évêque¹⁹⁷.

La composition du conseil pastoral suggère quelques éléments fort intéressants pour notre travail. Nous retenons essentiellement son expression de l'unité ecclésiale et l'importance que sa constitution accorde aux laïcs. En effet, le conseil rassemble toutes les catégories de fidèles : les clercs, les membres d'instituts de vie consacrée et les laïcs. De ce fait, les membres du conseil pris dans leur ensemble sont un reflet de l'image de l'Église particulière présente dans l'esprit du législateur qui demande que le choix des membres soit fait « de telle manière que par eux la portion tout entière du peuple de Dieu qui constitue le diocèse soit réellement représentée »¹⁹⁸. De cette façon, on pourrait à travers les assises du conseil pastoral, de façon analogique au synode diocésain, même s'il n'a pas un pouvoir législatif, donner l'occasion au peuple de Dieu de s'exprimer, faire le tour des questions pastorales du diocèse et en prendre le pouls. En effet, par sa composition et sa mission, le conseil pastoral est l'expression et la mise en acte de la collaboration de tous les fidèles, chacun selon sa condition, à la réalisation de la mission commune de l'Église¹⁹⁹. L'autre élément est la représentativité majoritaire des laïcs suggérée par l'expression « surtout laïcs » qu'emploie le canon 512 et *Apostolorum*

¹⁹⁷ Voir cc. 514, §§ 1 et 2.

¹⁹⁸ C. 512, § 2; voir aussi OC, n° 7.

¹⁹⁹ Voir AA, n° 2 ; LG, n° 32 ; CD, n° 16 ; cc. 208 ; 209, § 2 ; 210 ; 211 ; 212, §§ 2 et 3 ; 216 ; Ap S, n° 185. Nous avons une synthèse des modes de participation responsable au sein de l'Église dans l'affirmation suivante : « Il nuovo Codice, seguendo le indicazioni conciliari, prevede due diversi modi di collaborazione corresponsabile : il primo viene offerto, sia individualmente che collettivamente, in virtù della fondamentale consacrazione avvenuta nel battesimo e in forza del proprio carisma ricevuto dallo Spirito ; il secondo è posto in atto per incarico o mandato della gerarchia, così da assumere la fisionomia specifica di cooperazione con l'autorità della Chiesa » (F. GIANNINI, « Il consiglio pastorale diocesano », dans *Orientamenti pastorali*, 12 [1983], 81).

*successores*²⁰⁰. En cette matière, le Code s'inscrit dans la même ligne que la Congrégation du clergé qui affirmait : « Il convient que la majorité des membres soient laïcs parce que la communauté diocésaine est constituée avant tout des fidèles laïcs »²⁰¹.

L'évêque n'est pas obligé d'avoir un conseil pastoral si les circonstances ne le suggèrent pas²⁰². À part sa fonction spécifique établie dans le canon 511, il joue un rôle de désignation de membres pour participer au concile et au synode²⁰³. En effet, en lisant le canon 511, on peut affirmer que sa compétence se limite de façon générale au domaine de l'activité pastorale où trois verbes résument son activité : « étudier », « évaluer » et « proposer »²⁰⁴. Il est un organe de réflexion qui identifie des pistes d'action pastorale sur lesquelles la mission de l'Église est attendue dans le diocèse. Des précisions en ce sens sont données dans cette déclaration de la Congrégation du clergé :

Le conseil pastoral pourra donc apporter à l'évêque une aide très utile, en faisant des propositions et en donnant des suggestions concernant les initiatives missionnaires, catéchétiques et apostoliques dans le cadre du diocèse ; au sujet de la promotion de la formation doctrinale et de la vie sacramentelle des fidèles ; au sujet de l'aide à apporter à l'action pastorale des prêtres dans les divers milieux sociaux ou zones territoriales du diocèse ; au sujet de la façon de sensibiliser toujours davantage l'opinion publique sur les problèmes qui concernent l'Église, etc. Le conseil pastoral

²⁰⁰ Voir *Ap S*, n° 184.

²⁰¹ *OC*, n° 7.

²⁰² Même si le conseil pastoral n'est pas obligatoire, notons quand même qu'il y a dans les textes, une certaine insistance pour l'établir. *Christus Dominus* dit : « Il est tout à fait souhaitable » (*CD*, n° 27) ; le Code dit : « Il sera constitué » (c. 511).

²⁰³ Respectivement aux canons 443, § 2 et 463, § 1, 5°, il est seulement demandé que le conseil délègue deux membres pour participer aux conciles particuliers et qu'il élise des fidèles laïcs pour participer au synode. Toutefois, il convient de mettre une nuance. Puisque le conseil pastoral est un organe pastoral, l'évêque doit le constituer si les conditions dans son diocèse le demandent. La prudence du législateur de ne pas rendre sa constitution obligatoire, quelque soit le degré de maturité des fidèles et les situations particulières des diocèses, laisse l'appréciation de l'opportunité et de la nécessité à l'évêque comme pasteur propre du peuple de Dieu (voir E. CAPPELINI, « Il consiglio pastorale diocesano. Ruolo, funzioni e attività dopo il nuovo Codice di diritto canonico », dans *Orientamenti pastorali*, 6-7 [1985], 40).

²⁰⁴ Voir *CD*, n° 27. Au regard de cette fonction, Alphonse Borras affirme que le conseil pastoral est un organe de concertation des fidèles non parce qu'ils sont des experts mais au nom de leur baptême et de leurs différents charismes, ce qui donne à tous les fidèles droit à la parole (voir BORRAS, « Trois expressions de la synodalité », 656).

peut aussi être très utile pour effectuer un échange réciproque d'expériences et pour proposer des initiatives de divers genres, de façon à révéler plus clairement à l'évêque les besoins concrets de la population du diocèse et à lui suggérer la ligne d'action pastorale plus opportune²⁰⁵.

Placé dans le contexte ecclésial actuel où les fidèles laïcs sont de façon incontournable impliqués dans la pastorale et où l'Église est instamment appelée à se montrer plus synodale, on est en droit de se demander si les situations et conditions nouvelles de l'Église ne sont pas suffisantes pour que le conseil pastoral devienne un organe à instituer nécessairement dans chaque diocèse²⁰⁶.

2.3- Le gouvernement de l'Église au plan régional et les Églises patriarcales

Dans cette section, nous nous investirons à voir comment la collaboration entre les évêques et leur sollicitude pour les autres Églises se manifestent dans les différentes structures ecclésiales au niveau régional. Les réunions d'évêques, parfois avec les prêtres et les laïcs quand leur présence est requise par le droit, dans les instances supra-diocésaines, sont des creusets où les processus de décision et de convergence dans l'unité de la foi et de la discipline sont en jeu. Il sera donc question sous cette rubrique de nous intéresser à la nature juridique de ces regroupements sans oublier la problématique de la collégialité qu'ils soulèvent.

2.3.1- La province ecclésiastique et le métropolitain

C'est dans le contexte de la vie synodale de l'Église au niveau régional que se manifestent la vitalité du peuple de Dieu et le rôle du métropolitain. En effet, à ce niveau

²⁰⁵ OC n° 9.

²⁰⁶ Nous faisons remarquer en ce sens que pour permettre une grande consultation des fidèles et exprimer justement cet esprit de synodalité cher à la tradition anglicane, la constitution du conseil pastoral est obligatoire dans l'Ordinariat personnel des anglicans (BENOÎT XVI, Constitution apostolique sur l'établissement d'Ordinariats personnels pour les Anglicans qui entrent dans la pleine communion avec l'Église catholique *Anglicanorum coetibus*, 4 novembre 2009, dans *AAS*, 101 [2009], 985-990, traduction française dans *DC*, 106 (2009), 1083-1085). Dans ce contexte, on lira essentiellement la section X, § 4.

régional où plusieurs diocèses se regroupent, représentés par leurs évêques respectifs, conscients de leur responsabilité commune, la place du premier entre tous revient à l'évêque du siège de la métropole à qui les conciles œcuméniques attribuaient des prérogatives²⁰⁷. L'ensemble de ces Églises particulières forme la province ecclésiastique à laquelle tout diocèse doit appartenir²⁰⁸. Le but de cette institution est de « promouvoir l'action pastorale commune à divers diocèses voisins, selon les circonstances de personnes et de lieux, et de mieux favoriser les relations mutuelles entre évêques diocésains et les Églises particulières »²⁰⁹. Ce but a été détaillé dans le directoire pastoral pour le ministère des évêques quand il fallait aborder la question de la coopération épiscopale qui se manifeste dans les assemblées des évêques dont la province ecclésiastique en est une figure. On peut lire :

Les assemblées épiscopales sont l'expression de la dimension collégiale du ministère épiscopal et de son adaptation nécessaire aux diverses formes des communautés humaines [...]. Elles ont pour but principal l'aide mutuelle pour l'exercice de la charge épiscopale et l'harmonisation des initiatives de chaque pasteur, pour le bien de chaque diocèse et toute la communauté chrétienne du territoire. Grâce à elles, les Églises particulières resserrent elles-mêmes les liens de communion avec l'Église universelle à travers les évêques, leurs représentants légitimes²¹⁰.

Plus que de simples regroupements de diocèses ou de simples découpages territoriaux, les provinces ecclésiastiques sont érigées pour dynamiser la communion et la collaboration au sein de l'Église. Entre le métropolitain et les évêques de la province, existent la fraternité et le souci commun du bien de l'Église.

²⁰⁷ Voir c. 432, § 1. Le premier concile de Nicée (325) attribuait au métropolitain la faculté de valider l'élection d'un nouvel évêque, de convoquer les conciles provinciaux et de les présider, de visiter les diocèses suffragants. Le concile de Chalcédoine (451) en conservant les droits du métropolitain demande que cette charge soit ecclésiastique et non politique (voir CONCILIUM NICAENUM I, cc. 4 et 6 dans G. ALBERIGO [dir.], *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Friburgi, Harder [= COD], 7 et 9; CONCILE DE CALCÉDOINE, c. 19, dans COD, 96).

²⁰⁸ C. 431, §§ 1-2.

²⁰⁹ C. 431, § 1.

²¹⁰ Ap S, n° 22 ; voir aussi LG, n° 23.

Dans le Code de droit canonique en vigueur, le pouvoir du métropolitain s'exerce dans les cas prévus expressément par le droit²¹¹. Pour préserver le pouvoir propre des évêques dans les Églises particulières dont ils sont les pasteurs immédiats, il est dit clairement que le métropolitain n'a « aucun pouvoir de gouvernement dans les diocèses suffragants »²¹². La charge du métropolitain est de veiller sur la province et non d'interférer directement dans le gouvernement des diocèses²¹³. Il veillera à « favoriser une meilleure coordination pastorale et une collégialité plus incisive sur le plan local entre les évêques suffragants »²¹⁴. Pour rendre opérationnelle cette coordination, les évêques de la province pourront, selon que les circonstances le permettent, conjuguer leurs efforts dans les secteurs, comme les cours de formation permanente pour le clergé, la formation des candidats au presbytérat, la formation des diacres permanents ou des laïcs dans l'animation pastorale²¹⁵.

Le regroupement des provinces ecclésiastiques forme les régions ecclésiastiques qui sont des institutions juridiques nées du Deuxième Concile du Vatican²¹⁶. La constitution des régions ecclésiastiques n'est pas obligatoire²¹⁷ mais elle peut advenir suite à la demande des conférences épiscopales si l'utilité le suggère. Toutefois, une fois érigée, la région ecclésiastique n'a pas les compétences que le droit confère aux

²¹¹ Voir c. 436.

²¹² C. 436, § 3.

²¹³ Dans ce sens, il veille afin que la foi et la discipline ecclésiastique soient observées et il informe le Saint Siège des abus éventuels qui s'observent par le biais du représentant pontifical (voir c. 436, § 1). Mais cette norme se révèle dangereuse quand il arrive que des archevêques soient pris maintenant pour les cas d'abus dans les diocèses suffragants.

²¹⁴ *Ap S*, n° 23.

²¹⁵ Voir *Ap S*, n° 23.

²¹⁶ Voir *CD*, n°s 40 et 41 ; voir aussi *ES*, n° 42.

²¹⁷ Voir c. 433, § 1.

conférences des évêques mais elles peuvent lui être concédées de façon spéciale par le Saint Siège²¹⁸.

2.3.2- La conférence des évêques

Les conférences épiscopales sont des réunions ou des assemblées d'évêques qui ont surgi d'un besoin de concertation en vue de trouver des solutions aux questions qui dépassaient le cadre strict d'un seul diocèse²¹⁹. Ces regroupements d'Églises particulières à travers la réunion des évêques qui en ont la charge sont vus comme une manifestation de la providence divine²²⁰. La reconnaissance de l'importance et de l'utilité des conférences des évêques consacre leur institutionnalisation en ces termes : « Aussi le

²¹⁸ Voir c. 434. Notons que la région ecclésiastique est érigée par la Congrégation pour les évêques ou, dans les territoires de mission (*PB*, art. 76) par la Congrégation pour l'évangélisation des peuples (*PB*, art. 89) et dans certaines parties de l'Europe orientale et l'Asie, par la Congrégation pour les Églises orientales (SECRÉTARIAT D'ÉTAT, *Rescriptum ex audientia*, 4 janvier 2006, dans *AAS*, 98 [2006], 65-66, voir aussi J. RENKEN, *Particular Churches : Their Groupings. Commentary on Canons 431-459*, Ottawa, Faculty of Canon Law, Saint Paul University, 2012, 41).

²¹⁹ Pour la genèse et le développement des conférences des évêques, voir G. FELICIANI, *Le conference episcopali*, Bologna, Il Mulino, 1974 ; voir aussi F.A. SULLIVAN, « The Teaching Authority of Episcopal Conferences », dans *Theological Studies*, 63 (2002) (= SULLIVAN, « The Teaching Authority »), 472-474. Mais on peut retenir que les conférences épiscopales sont une institution dont les origines remontent au XIX^e siècle, période fortement marquée par de grandes mutations philosophiques et sociales, conséquences des idées du siècle précédent dit des Lumières. Les premières formes de réunions d'évêques en conférence apparurent en 1830 (voir IDEM, *Le conferenze episcopali*, Bologna, Il Mulino, 1974, 4). C'était un contexte de rationalisation, de relativisation, contexte de contestation de l'Église et de sécularisation. Dans une telle situation, les exigences de l'évangélisation nécessitaient une collaboration concertée des évêques pour faire face aux nouvelles questions qui se posaient à la foi en leurs Églises particulières. Ainsi spontanément et de façon informelle apparaissent des réunions d'évêques afin de coordonner les actions et de les rendre plus efficaces. Institution que les siècles précédents n'ont guère connu, la conférence épiscopale commencera par s'imposer tout doucement et prendre une grande ampleur d'abord par l'activité irremplaçable qu'elle mène et ensuite avec les différentes et successives interventions de l'autorité suprême ecclésiale (voir IDEM, *Les conférences épiscopales de Vatican II au Code de 1983*, dans LEGRAND, *Les conférences épiscopales*, 29-45). La plus décisive reste celle du Deuxième Concile du Vatican. Grâce à la redécouverte des Églises particulières et de leur rapport avec l'Église universelle, conséquence de l'ecclésiologie de communion mise en valeur par le Concile, et grâce à l'importance considérable qu'a prise la conférence des évêques comme instrument nécessaire de collaboration pour la vie de l'Église, il devenait nécessaire de la doter d'une législation. Dans le décret *Christus Dominus*, le Concile en pose les bases en transformant les conférences, de simples rencontres d'évêques, en une instance qui a sa place dans le droit constitutionnel de l'Église (voir *CD*, n^{os} 37-38). Le Code de droit canonique de 1983 lui consacre les canons 447-459. Elles deviennent des assemblées obligatoires et des instances capables, dans une certaine limite, de poser des actes qui obligent juridiquement.

²²⁰ Voir *LG*, n^o 23.

saint Concile estime-t-il tout à fait opportun qu'en tous lieux les évêques d'une même nation ou d'une même région constituent une seule assemblée et qu'ils se réunissent à dates fixes pour mettre en commun les lumières de leur prudente expérience »²²¹. De fait, il existe dans l'Église des matières pastorales et des questions de l'apostolat qui dépassent le cadre diocésain et dont l'étendue et la complexité nécessitent qu'elles soient traitées par plusieurs évêques ensemble²²². La conférence des évêques est une institution propice pour ce faire. En effet, la mise en œuvre et le développement de l'affection collégiale des évêques à travers la coordination et l'harmonisation des efforts pour le bien commun des Églises particulières dont ils ont la charge justifient leur action conjointe au sein des conférences des évêques²²³.

Il n'est pas rare que les évêques ne puissent accomplir leur charge convenablement et avec fruit, s'ils ne réalisent pas avec les autres évêques une concorde toujours plus étroite et une action plus coordonnée [...]. Aussi ce saint synode estime-t-il tout à fait opportun qu'en tous lieux les évêques [...] se réunissent pour mettre en commun les lumières de leur prudence et de leur expérience, ainsi la confrontation des idées permettra-t-elle de réaliser une saine harmonie des forces en vue du bien commun des Églises²²⁴.

Ainsi reconnue, la conférence des évêques « est en quelque sorte une assemblée dans laquelle les prélats d'un pays ou d'un territoire exercent conjointement leur charge pastorale en vue de promouvoir davantage le bien que l'Église offre aux hommes, en particulier par des formes et méthodes d'apostolat convenablement adaptées aux circonstances présentes »²²⁵. Au cœur de cette définition se dessine clairement la composition d'une conférence des évêques, son étendue, sa finalité, sa forme et mode

²²¹ CD, n° 37. Le décret *Christus Dominus* consacre aux conférences épiscopales un traitement particulier (voir CD, n°s 37-38) ainsi que le motu proprio *Ecclesiae sanctae* qui en précise le statut (voir ES, n° 41). Le Code de droit canonique en parle aux canons 447-459.

²²² Voir Ap S, n° 30.

²²³ Voir LG, n° 23 ; CD, n° 37 ; PG, n° 63.

²²⁴ CD, n° 37.

²²⁵ CD, n° 38.

d'action qui doivent s'adapter au temps. L'action pastorale au sein de la conférence est menée conjointement. L'emploi de l'adverbe « conjointement » montre combien, dans l'esprit du Concile, l'institution est entrevue dans la perspective de la collaboration entre plusieurs Églises particulières et leurs pasteurs²²⁶.

Organe d'action pastorale et de collaboration, la conférence des évêques a connu un élan et une dynamisation à la suite de son institution et s'est très tôt révélée comme une structure de manifestation de la collégialité, de la diversité et de la pluralité dans l'Église. En son sein,

[la collégialité] signifie que l'Église unique se construit en partant de la communion des multiples Églises locales les unes avec les autres et, par conséquent, elle signifie aussi que l'unité de l'Église comporte nécessairement, par essence, le moment de pluralité de la plénitude [...]. La collégialité des évêques est l'expression du fait qu'il doit y avoir dans l'Église une pluralité ordonnée (sous et dans l'unité garantie par la primauté). Les conférences d'évêques sont donc une des variantes possibles de la collégialité qui par elles reçoit des réalisations partielles, qui à leur tour renvoient à l'ensemble²²⁷.

S'inscrivant dans la même perspective, Jérôme Hamer affirme que la conférence des évêques est une expression légitime, historique et pratique de la collégialité et est de droit divin²²⁸. L'essor que connaît la conférence des évêques dans cette mouvance collégiale a entraîné, d'une part, une certaine diminution du rôle des évêques dans leur

²²⁶ L'emploi de l'adverbe « conjointement » dans *Christus Dominus*, n° 38, nous amène à donner quelques précisions sur la différence entre un acte collectif et un acte collégial. Henri De Lubac est très clair en affirmant que les actes qui se rapportent à l'Église entière – jamais dissociée de l'Église particulière – sont des actes collégiaux alors que ceux qui sont en rapport à l'Église locale entendue comme regroupement d'Églises particulières sont des actes collectifs (voir DE LUBAC, *Les Églises particulières dans l'Eglise universelle*, 97). Pour J. Hamer, il faut entendre par l'affirmation de *Christus Dominus* que la conférence des évêques est plus une sorte de collaboration de plusieurs Églises particulières qu'une forme réduite du collège des évêques (voir J. HAMER, « La responsabilité collégiale de chaque évêque », dans *Nouvelle revue théologique*, 105 [1983], 646). Dans le même sens d'idée, on peut lire S. DOCKX, « Essai sur l'exercice collégial du pouvoir par les membres du corps épiscopal », dans Y. CONGAR, *La collégialité épiscopale*, Unam sanctam, 52, Paris, Cerf, 1965 (= DOCKX, « Essai sur l'exercice collégial »), 306-307 ; voir aussi WOOD, « The Theological Foundations », 335-336.

²²⁷ J. RATZINGER, « Les implications pastorales de la doctrine de la collégialité des évêques », dans *Concilium*, 1 (1965) (= RATZINGER, « Les implications pastorales »), 51-54.

²²⁸ Voir J. HAMER, « Les conférences épiscopales, exercice de la collégialité », dans *Nouvelle revue théologique*, 85 (1963), 969.

diocèse qui devaient se subordonner aux décisions prises en conférence et, d'autre part, suscita la peur que les conférences ne deviennent un obstacle à l'autorité du pape²²⁹. Ces dangers évoqués ont progressivement conduit à une mutation dans la pensée théologique de certains comme Ratzinger de Hamer que nous avons cités²³⁰. On en vient du coup à affirmer que la conférence épiscopale n'est pas un collège épiscopal en miniature car

Les évêques réunis [...] en conférences épiscopales ne sont pas les représentants du collège des évêques, ils n'y exercent point le pouvoir que tous unis en collège ils détiennent à l'égard de l'Église universelle, mais le pouvoir dont ils sont investis comme préposés aux Églises particulières dont ils ont la charge. Leurs décisions sont des mesures prises par des évêques usant collectivement, des pouvoirs qu'ils détiennent dans les Églises particulières qui leur sont confiées²³¹.

Il devint nécessaire dans ces conditions de controverses de préciser de manière claire quelle est la nature de la conférence des évêques. Ce vœu fut émis par le synode extraordinaire des évêques de 1985 de façon explicite : « Puisque les conférences épiscopales sont particulièrement utiles, voire nécessaires, dans le travail pastoral actuel de l'Église, on souhaite l'étude de leur statut théologique pour qu'en particulier la question de leur autorité doctrinale soit plus clairement et plus profondément explicitée, compte tenu de ce qui est écrit dans le décret conciliaire *Christus Dominus*, n° 38 et dans le Code de droit canonique c. 447 et 753 »²³². Aussitôt, l'année suivante, Jean-Paul II confia l'étude de la question à diverses congrégations et au secrétariat général du synode des évêques en vue de la préparation d'un document qui répondra au désir de l'assemblée

²²⁹ Voir QUINN, *The Reform of the Papacy*, 107.

²³⁰ Ratzinger, lui, déclare que les conférences épiscopales n'ont pas de fondement théologique (voir J. RATZINGER, *The Ratzinger Report*, San Francisco, Ignatius Press, 1985, 59-60). Hamer pour son compte affirme que de réelles actions collégiales ne peuvent être posées que par tout le collège des évêques et que les actions des conférences sont des actes collectifs (voir J.A. KOMONCHAK, « Episcopal Conferences under Criticism », dans T. J. REESE, *Episcopal Conferences*, Washington, Georgetown University Press, 1985, 14-15).

²³¹ W. ONCLIN, « La collégialité épiscopale à l'état direct ou latent », dans *Concilium*, 8 (1965), 87.

²³² G. DANNEELS, « Synthèse des travaux de l'assemblée synodale, le rapport final voté par les pères », dans *DC*, 83 (1986), 41.

synodale. Un *Instrumentum laboris* sur le statut théologique et juridique des conférences épiscopales fut élaboré et envoyé à l'épiscopat universel. Son message était en substance que les conférences des évêques ne sont pas une expression de la collégialité et n'avaient pas d'autorité doctrinale²³³. Cette idée de l'*Instrumentum laboris* a reçu l'appui du magistère et est réaffirmée dans le motu proprio *Apostolos suos* qui fut promulgué le 31 mai 1998 par Jean-Paul II²³⁴. Avec ce document, les conférences des évêques ne peuvent pas exercer le magistère authentique²³⁵ selon ce que prévoit le Code de droit canonique de 1983²³⁶ à moins que les décisions ne soient prises à l'unanimité²³⁷ ou, le cas échéant, par

²³³ Le texte de l'*Instrumentum laboris* n'a pas été officiellement publié. Mais certains écrits en donnent la substance (voir G. MUCCI, « Conferenze episcopali e corresponsabilità dei vescovi », dans *Civiltà cattolica*, 2 [1985], 417-429 ; voir IDEM, « Le conferenze episcopali e l'autorità del magistero », dans *Civiltà cattolica*, 1 [1987], 327-337).

²³⁴ Ce document n'a évidemment pas la prétention d'aborder la question des conférences épiscopales dans toute sa complexité. Joseph Ratzinger dans sa présentation affirmait clairement que le motu proprio « n'entend certainement pas reprendre toute la problématique relative au rapport entre Église universelle et Église particulière qui constitue le fond sur lequel se pose le problème de la nature des conférences épiscopales » (J. RATZINGER, « La présentation du Cardinal Ratzinger », dans *Osservatore Romano*, [= RATZINGER, « La présentation du Cardinal Ratzinger »], 24 juillet 1998). Il n'entend pas non plus reprendre toutes les questions soulevées par les théologiens autour de la question du fondement théologique des conférences épiscopales. Le document laisse toutes ces questions ouvertes. Comme on peut le lire, il « serait erroné d'attribuer au document pontifical l'idée d'empêcher d'ultérieures clarifications théologiques dans la ligne de la fidélité et de la continuité doctrinale en syntonie avec les enseignements du magistère » (RATZINGER, « La présentation du Cardinal Ratzinger », 24 juillet 1998). Il entend simplement mettre en lumière les principes théologiques et juridiques fondamentaux des conférences épiscopales et offrir les éléments indispensables d'une juste approche normative afin d'assurer que leur pratique soit « théologiquement fondée et juridiquement sûre » (*AS*, n° 7). Dans ce contexte, les éclaircissements qu'a apportés le document tendent à « illuminer et à rendre encore plus efficace l'action des conférences épiscopales » (*AS*, n° 24). Dans une étude menée par Angel Anton sur *Apostolos suos*, il précise que le document poursuit deux objectifs très précis : 1) établir les bases théologiques du *munus docendi* des conférences épiscopales et certaines de leurs formes concrètes d'exercice sur la base de l'ecclésiologie du Deuxième Concile du Vatican en accord avec la législation générale du Code de droit canonique ; et 2) assurer un exercice efficace d'autres fonctions pastorales des conférences circonscrites dans le cadre des compétences fixées par la législation générale du Code de droit canonique et des tâches occasionnelles qui leur sont souvent confiées par des instances compétentes du gouvernement central de l'Église (voir A. ANTÓN, « La lettera apostolica *Apostolos suos* di Giovanni Paolo II », dans *Civiltà Cattolica*, 1 [1999], 122).

²³⁵ Voir *AS*, n° 22 et art. 1.

²³⁶ « Les évêques qui sont en communion avec le chef du collège et ses membres, séparément ou réunis en conférences des évêques ou en conciles particuliers, bien qu'ils ne jouissent pas de l'infaillibilité quand ils enseignent, sont les authentiques docteurs et maîtres de la foi des fidèles confiés à leurs soins ; à ce magistère authentique de leurs évêques, les fidèles sont tenus d'adhérer avec une révérence religieuse de l'esprit » (c. 753).

l'entremise de la *recognitio* de Rome²³⁸. Dans ces conditions, ce qui est requis clairement des conférences épiscopales, c'est d'être les relais à l'enseignement du siège apostolique : « Les évêques, réunis dans la conférence épiscopale, veillent surtout à suivre le magistère de l'Église universelle et à le faire opportunément connaître au peuple qui leur est confié »²³⁹. La conférence épiscopale exerce finalement son magistère en communion et avec l'autorité du siège apostolique qui lui « attribue le pouvoir de donner des normes contraignantes »²⁴⁰ et qui les réexamine avant leur promulgation. Le Directoire pastoral pour le ministère des évêques, *Apostolorum successores*, promulgué

²³⁷ L'unanimité requise est une loi exceptionnelle par rapport à la pratique habituelle puisque dans aucune autre instance ecclésiale auparavant, elle n'a été requise. Elle n'est requise ni aux conciles œcuméniques, ni lors des conciles particuliers, ni au cours des réunions des congrégations romaines. Elle n'aurait que pour finalité de limiter la conférence des évêques : « There are good reasons for the fact that while councils have always sought to achieve consensus, no council in the history of the Church, whether regional or ecumenical has ever required that its decisions be approved by a unanimous vote. One reason for this is that is highly unlikely that a large group of bishops, each accustomed to making decisions for his own Church, would decide a controverted question in a way that would satisfy every single member. Another reason is that requiring total unanimity would allow one or a very few persons to block a consensus that had been reached by the council with moral unanimity, and thus render the council impotent to achieve its task » (voir SULLIVAN, « The Teaching Authority », 486). Appréciant négativement la requête de l'unanimité, un autre auteur affirme : « The unanimity requirement also creates the impression that there is a conscious intention to diminish the importance of conferences because under this statute they would rarely if ever be able to propose a doctrinal teaching » (voir QUINN, *The Reform of the Papacy*, 103). Par rapport à cette même question de l'unanimité voir P. ERDŐ, « Osservazioni giuridico-canoniche sulla lettera apostolica *Apostolos suos* », dans *Periodica*, 89 (2000) 255-257 ; voir aussi G. GHIRLANDA, « Il motu proprio *Apostolos suos* sulle Conferenze dei Vescovi », 650.

²³⁸ « Pour que les déclarations doctrinales de la conférence des évêques, conformément au n° 22 de la présente lettre, constituent un magistère authentique et pour qu'elles puissent être publiées au nom de la conférence elle-même, il est nécessaire qu'elles soient approuvées à l'unanimité des membres évêques ou bien que, approuvées en réunion plénière au moins par les deux tiers des prélats appartenant à la conférence avec voix délibérative, elles obtiennent la reconnaissance (*recognitio*) du siège apostolique » (AS, art. 1) ; voir aussi Ap S, n° 31. Sur la question du pouvoir législatif des conférences des évêques et de la *recognitio*, on peut lire A. PERLASCA, « La potestas legislativa del vescovo diocesano nelle conferenze episcopali », dans *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, 20 (2007), 145-155 ; voir aussi J. MAÑAMBRES, « La natura giuridica della *recognitio* da parte della santa Sede e il valore delle note del Pontificio Consiglio per i testi legislativi », dans *Ius Ecclesiae*, 19 (2007), 517-524 ; T.J. GREEN, « The Normative Role of Episcopal Conferences in the 1983 Code », dans T.J. REESE, *Episcopal Conferences. Historical, Canonical and Theological Studies*, Georgetown University Press, Washington, 1989, 137-175.

²³⁹ AS, n° 21. Hervé Legrand critique cette position et s'interroge : « On peut se demander s'il est sain pastoralement que les évêques de toute une région n'aient plus, dans l'Église catholique, la possibilité de s'exprimer, de plein droit et en corps, sur la foi, à l'intention de leurs fidèles, selon les normes habituelles de leur collaboration » (LEGRAND, « Évêques, Églises locales, Église entière », 480).

²⁴⁰ Ap S, n° 31.

quelques années après *Apostolos suos*, même quand il affirme que les évêques réunis en conférence épiscopale exercent une fonction doctrinale, selon les conditions déterminées par le droit, ne s'écarte pas du message du motu proprio en insistant sur les limites de leurs déclarations et les conditions pour qu'elles soient considérées comme magistère authentique²⁴¹. Toutes ces précautions et ces conditions ont pour finalité de sauvegarder l'autonomie des évêques dans leur propre diocèse et d'éviter que les conférences des évêques ne deviennent un organe intermédiaire entre eux et le pontife romain dont on veut aussi protéger les prérogatives²⁴². Sur ces bases, la configuration actuelle de la conférence des évêques est loin de réaliser le vœu de la constitution dogmatique *Lumen gentium* qui est de les voir jouer un rôle analogue à celui des patriarchats de l'Église ancienne pour « contribuer de façon multiple et féconde à ce que le sentiment collégial se réalise concrètement »²⁴³.

2.3.3- Les conciles particuliers

Sous le terme de conciles particuliers, on regroupe, d'une part, le concile plénier qui est du ressort d'une conférence des évêques et, d'autre part, le concile provincial qui correspond au territoire de la province ecclésiastique²⁴⁴. Ils sont des assemblées

²⁴¹ *Ap S*, n° 31. En analysant les conditions requises pour qu'une conférence des évêques puisse exercer une autorité doctrinale, Sullivan fait observer qu'il sera difficile qu'elles soient remplies. Pour lui l'émission de ces conditions se base sur la théorie qui affirme qu'il y a deux niveaux d'autorité doctrinale dans l'Église : le niveau universel par le pape et le collègue des évêques et le niveau local par l'évêque diocésain (voir SULLIVAN, « The Teaching authority », 487).

²⁴² Au sujet de la configuration des conférences épiscopales comme organe intermédiaire, voir L. ÖRSY, « Episcopal Conferences and the Power of the Spirit », dans *The Jurist*, 59 (1999), 409-431 ; T. GREEN, « The Legislative Competency of the Episcopal Conference : Present Situation and Future Possibilities in Light of Eastern Synodal Experience », dans *The Jurist*, 64 (2004), 284-331.

²⁴³ *LG*, n° 23.

²⁴⁴ Voir cc. 439, § 1 ; 440, § 1.

d'évêques auxquelles d'autres clercs ou fidèles laïcs peuvent participer selon le droit²⁴⁵. Mais les décisions sont prises par les seuls évêques²⁴⁶. Les deux sortes de conciles sont traitées simultanément dans le Code de droit canonique sous le titre « les conciles particuliers », cela parce que, même s'ils ont un régime juridique différent, ils ont une fonction unique mais sur des étendues différentes²⁴⁷ : celle de pourvoir aux nécessités pastorales communes des Églises qu'ils regroupent²⁴⁸. Ces nécessités s'expriment essentiellement dans les domaines de la foi et de la discipline ecclésiastique²⁴⁹.

Par ailleurs, afin que les évêques réunis au sein des conciles particuliers puissent pourvoir à une pastorale commune en établissant des normes pour les diverses Églises concernées, les conciles sont dotés de pouvoir législatif à exercer avec grande liberté²⁵⁰. Mais il est précisé que cette « même liberté doit inciter les évêques à ne soumettre au jugement commun et à la décision commune que les questions qui exigent une même réglementation dans tout le territoire, puisque, autrement le pouvoir qui revient à chaque

²⁴⁵ Le canon 443 précise ceux qui doivent être convoqués aux conciles particuliers.

²⁴⁶ Selon les termes du canon 443, seuls les évêques ont voix délibérative. Voir aussi *Ap S*, n^{os} 25 et 26.

²⁴⁷ Ces différences juridiques se révèlent quand on lit et qu'on compare les canons 439 et 440, d'une part, et, d'autre part, les canons 441 et 442.

²⁴⁸ Il faut préciser ici que le concile plénier ne coïncide pas toujours avec un concile national puisqu'une conférence des évêques peut être nationale, supra-nationale ou infra-nationale.

²⁴⁹ En s'intéressant à la genèse des ces institutions, le Deuxième Concile du Vatican déclare : « Dès les premiers siècles de l'Église, la communion de la charité fraternelle et le souci de la mission universelle confiée aux apôtres ont poussé les évêques, placés à la tête d'Églises particulières, à associer leurs forces et leur volonté en vue de promouvoir le bien commun de l'ensemble des Églises et de chacune d'entre elles. Pour cette raison, des synodes, des conciles provinciaux et enfin des conciles pléniers ont été réunis, où les évêques décrétèrent des normes identiques à observer dans les diverses Églises pour l'enseignement des vérités de la foi et l'organisation de la discipline ecclésiastique» (*CD*, n^o 36). Par ailleurs, des matières qui regardent la compétence des conciles particuliers sont celles explicitement exprimées aux canons 753, 823, § 2 et 952, § 1.

²⁵⁰ Voir c. 445 ; voir aussi *Ap S*, n^o 27.

évêque dans son diocèse serait inutilement limité »²⁵¹. Dans le but de sauvegarder cette liberté des évêques et d'éviter aussi des nationalismes périlleux, l'approbation du Saint Siège est toujours requise pour la convocation et la reconnaissance des décrets des conciles qui couvrent le territoire d'une nation²⁵². En effet, réunis en conciles particuliers, les évêques expriment leur sollicitude paternelle envers les autres Églises et rendent effective la nature collégiale de l'ordre épiscopal. Le pouvoir de gouvernement, et surtout législatif, qu'ils exercent à travers ces conciles obligent tous les évêques des territoires concernés. Pour cette raison, les actes des conciles sont transmis au Saint Siège pour être reconnus avant que les décrets ne soient promulgués²⁵³.

Contrairement au Code de droit canonique de 1917 qui fixait la fréquence de la célébration des conciles provinciaux, le Code de droit canonique de 1983 n'en dit rien et laisse leur célébration à la discrétion du métropolitain après qu'il ait pris le consentement de la majorité des évêques suffragants²⁵⁴. Cette même discrétion est laissée aux

²⁵¹ *Ap S*, n° 27.

²⁵² Voir c. 439, § 1.

²⁵³ Voir c. 446 qui revient sur la *recognitio* du Saint Siège. La *recognitio* fut appliquée systématiquement à tous les conciles particuliers, provinciaux de même que pléniers, à partir de Sixte X (voir constitution *Immensa aeterni Dei* réorganisant la curie romaine, dans laquelle Sixte donne à la Congrégation du Concile « Provincialium vero, ubivis terrarum illae celebrentur, decreta ad se mitti praecipiet, eaque singula expendet et recognoscet » [SIXTE V, constitution *Immensa aeterni Dei*, 22 janvier 1588, dans *Bullarum, diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanorum Pontificum turinensis editio*, Turin, F&H Dimazzo, 1857-1872, 8, 991] ; voir J. MANZANARES, « Papal Reservation and *recognitio* : Considerations and Proposals », dans *The Jurist*, 52 [1992], 233). Malgré la *recognitio* le concile demeure auteur des décrets : « La *recognitio* da parte della Santa Sede non fa dei decreti emanati dal concilio particolare atti pontifici ; essi rimangono atti promulgati par autorità dal concilio stesso. La *recognitio* serve solo a verificare che vi sia l'unità nella fede e che il diritto particolare non contrasti con il diritto universale » (G. GHIRLANDA, « Concili particolari e conferenze dei vescovi : *munus regendi e munus docendi* », dans *La Civiltà Cattolica*, 142/2 [1991], 120, note 11).

²⁵⁴ Voir *CIC/17*, c. 283 qui établissait qu'ils soient célébrés au moins à tous les vingt ans. Voir aussi c. 440, § 1.

conférences des évêques pour la célébration des conciles pléniers avec l'approbation du siège apostolique²⁵⁵.

Ces institutions de sollicitude épiscopale ont été conçues pour promouvoir la collaboration entre les diverses Églises et leurs pasteurs. Considérées dans leur forme et rôles primitifs, juridiquement encadrés par le Code de droit canonique de 1917, ces institutions ont apporté beaucoup à la vie de l'Église mais n'ont pas comblé toutes les attentes²⁵⁶. Dans la nouvelle législation, et malgré les réajustements, les conciles particuliers dans l'Église d'aujourd'hui se révèlent comme des instances inactives²⁵⁷ et conditionnées par les évêques alors qu'elles pourraient être de précieuses institutions dont les fruits seraient bénéfiques pour une Église qui a besoin d'entendre la voix de tous ses fidèles.

2.3.4- Les Églises patriarcales et leur gouvernement

La structure constitutionnelle des Églises orientales *sui iuris* et le mode de gouvernement des Églises patriarcales ont souvent été évoqués comme paradigmes dont l'Église catholique latine pourrait s'inspirer pour repenser le fonctionnement de certaines

²⁵⁵ Voir c. 439, § 1. Au sujet des conciles pléniers, le Code de 1917 ne déterminait pas une périodicité mais donnait la possibilité aux ordinaires de plusieurs provinces ecclésiastiques de les célébrer après avoir demandé l'autorisation du pontife romain qui choisit un légat pour le convoquer et le présider (voir *CIC/17*, c. 281).

²⁵⁶ C'est du moins ce qui se lit à travers ces lignes : « Comme l'organisation de ces [...] conciles est chose difficile et demande une longue préparation, l'on peut dire qu'ils ne favorisent pas de façon suffisante la collaboration entre les évêques préposés aux diocèses d'une même province ni surtout entre les évêques préposés à tous les diocèses d'une même nation ». Le même auteur continue et souhaite que la collaboration entre les évêques soit renforcée dans la conférence des évêques : « Aussi cette collaboration entre les évêques d'une même région ou d'une même nation doit-elle être rendue plus étroite et plus facilement réalisable par les conférences épiscopales régionales ou nationales, dont le Deuxième Concile du Vatican établira les principes » (ONCLIN, « Collégialité épiscopale à l'état habituel ou latent », 85).

²⁵⁷ Ce qui pourrait expliquer cette léthargie est la subordination de la célébration des conciles à la discrétion des évêques d'une part et, d'autre part, pour les conciles pléniers, à l'approbation préalable du siège apostolique qui semble vouloir contrôler l'institution.

de ses institutions au plan régional²⁵⁸. Cela justifie pourquoi le traitement des Églises patriarcales occupe cette place dans notre travail. À défaut de passer en revue toutes les institutions de regroupement régional dans les Églises orientales, nous nous arrêtons à l'institution patriarcale qui est une forme de gouvernement traditionnelle de ces Églises. Elle est en vigueur dans les Églises orientales et se présente comme une variante riche d'inspirations pour un gouvernement ecclésial véritablement synodal²⁵⁹. En effet, dans la structure organisationnelle et constitutionnelle des Églises orientales, l'institution patriarcale marque une différence entre l'Église catholique de rite latin et les Églises catholiques de rite oriental et offre une dynamique synodale de gouvernement dont on pourrait s'inspirer²⁶⁰. D'origine très ancienne, l'institution patriarcale a beaucoup servi et sert encore comme organe administratif des Églises orientales²⁶¹. Elle est la forme traditionnelle de gouvernement des Églises orientales²⁶². Pour son gouvernement, le

²⁵⁸ Pour avoir une idée de la structure des Églises catholiques orientales, on peut voir M. BROGI, « *Strutture delle Chiese Orientali sui iuris Secondo il Codice dei Canoni delle Chiese Orientali* », dans *Apollinaris*, 65 (1992), 299-312 ; voir aussi S. DIMITRIOS, *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali: strutture ecclesiali nel CCEO*, Collana Diaconia del diritto, Bologna, EDB, 1993 (= DIMITRIOS, *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali*).

²⁵⁹ La synodalité est une caractéristique structurelle du gouvernement des Églises orientales (voir J. HAJJAR, « Les synodes patriarcaux dans le nouveau code canonique oriental » dans *Concilium*, 230 [1990] [= HAJJAR, « Les synodes patriarcaux »], 109).

²⁶⁰ Une autre institution est celle des Églises archiépiscopales majeures (voir *CCEO*, cc. 151-154) qui est aussi une réalité de l'organisation ecclésiale en vigueur dans les Églises orientales. Mais puisque « ce qui dans le droit commun est dit des Églises patriarcales ou des patriarches est censé valoir pour les Églises archiépiscopales majeures ou les archevêques majeurs, à moins qu'une autre disposition ne soit expressément établie par le droit commun ou ne résulte de la nature de la chose » (*CCEO*, c. 152), nous allons axer notre étude sur le patriarche et le patriarcat. Nous disons de ces institutions qu'elles sont en vigueur dans les Églises orientales et non qu'elles sont propres aux Églises orientales car elles sont propres à l'Église entière et restent à être revalorisées là où c'est opportun, nécessaire et utile (voir N. EDELBY et I. DICK, *Les Églises orientales catholiques, Décret Orientalium Ecclesiarum, Unam sanctam*, 76, Paris, Cerf, 1970 [= EDELBY et DICK, *Les Églises orientales catholiques*], 302).

²⁶¹ Au sujet de l'ancienneté de l'institution patriarcale, voir *CS*, can. 216 ; voir aussi *Orientalium Ecclesiarum*, n^{os} 7 et 9 qui renvoie à certains canons des Conciles œcuméniques. Voir aussi *CCEO*, c. 55. Pour une étude plus approfondie de l'origine de l'institution patriarcale, de la notion du patriarche et de l'étendue de ses pouvoirs on peut lire avec intérêt EDELBY et DICK, *Les Églises orientales catholiques*, 269-379.

²⁶² Voir *OE*, n^o 11.

patriarcat dispose de diverses institutions, notamment du synode permanent²⁶³, du synode des évêques²⁶⁴ et de l'assemblée patriarcale²⁶⁵. Nous insistons sur ces trois institutions car

²⁶³ Le synode permanent de l'Église patriarcale est l'ensemble constitué par le patriarche et quatre évêques désignés pour cinq ans (*CCEO*, c. 115, § 1). Il aide le patriarche dans l'exercice du gouvernement. Le patriarche doit l'entendre pour les questions ou les affaires plus graves qui concernent toute l'Église (*CCEO*, c. 82, § 3). Le synode permanent est l'institution fondamentale de la curie du patriarcale que le patriarche a le devoir de mettre à la disposition de son siège selon la norme établie dans *CCEO*, c. 114, § 1. Selon ce qu'établit *CCEO*, c. 116, § 1, il revient au patriarche de convoquer le synode et de le présider. En temps déterminé, le synode doit être convoqué deux fois par an et toutes les fois que son consentement ou son conseil est requis pour la validité d'une affaire concernant l'Église patriarcale selon les dispositions du *CCEO*, c. 120. Le synode ainsi se présente comme un organe qui assiste le patriarche dans l'exercice ordinaire et même quotidien de son pouvoir exécutif. Il n'est donc pas simplement un organe de consultation mais est surtout un mode permanent de participation des autres évêques des éparchies au gouvernement de leur Église patriarcale. Le synode est autonome par rapport au patriarche car en cas d'empêchement, l'activité du synode continue sous la direction du doyen en âge.

²⁶⁴ Il est l'assemblée de tous les évêques de l'Église patriarcale. C'est au sein de cet organe synodal et avec lui que se comprend l'institution patriarcale car les deux sont interdépendants. « Le synode des évêques est structurel, inhérent au régime patriarcal qui est essentiellement de caractère synodal, collégial. Car ce caractère confère à la juridiction patriarcale la mesure de sa compétence et la légitimité même de son action supra-épiscopale, dans la ligne de la tradition antique des premiers conciles œcuméniques et de la pratique millénaire orientale » (HAJJAR, « Les synodes patriarcaux », 106). En conséquence, le synode ne se comprend pas sans le patriarche et le patriarche sans le synode étant lui-même le premier membre du synode comme évêque du premier siège. Selon ce que prévoit le droit, le synode peut être convoqué quand le patriarche, avec le consentement du Synode permanent, le juge nécessaire. Il le fait aussi pour traiter des affaires qui relèvent de la compétence exclusive du synode des évêques de l'Église patriarcale ou qui exigent pour être réglées le consentement du même synode. À la demande d'au moins un tiers des membres le synode peut être convoqué. Enfin, il peut aussi être convoqué selon les dispositions du droit particulier (*CCEO*, c. 106). Selon le droit, le synode des évêques est l'organe exclusif pour porter les lois pour toute l'Église patriarcale. Dans les territoires de l'Église patriarcale, il est le tribunal supérieur (voir *CCEO*, c. 1062). Le Deuxième Concile du Vatican en ce sens affirmait déjà que « Les patriarches avec leurs synodes constituent l'instance supérieure pour toutes les affaires du patriarcat » (*OE*, n° 9). Le canon 110 du *CCEO* définit clairement les compétences du synode et du patriarche : « 1- Le synode des Évêques de l'Église patriarcale a compétence exclusive de porter des lois pour toute l'Église patriarcale, qui obtiennent leur force selon les dispositions du canon 150 § 2 et 3. 2- Le synode des évêques de l'Église patriarcale est tribunal selon les dispositions du canon 1062. 3- Le synode des évêques de l'Église patriarcale procède à l'élection du Patriarche, des évêques et des candidats aux offices dont il s'agit au canon 149. 4- Les actes administratifs ne relèvent pas de la compétence du synode des évêques de l'Église patriarcale, à moins que pour certains actes le patriarche n'en décide autrement ou que quelques actes ne soient réservés par le droit commun au même synode et restant saufs les canons qui exigent le consentement du synode des évêques de l'Église patriarcale ». Il élit, entre autres, le patriarche, érige de nouvelles éparchies et choisit les évêques (voir *CCEO*, cc. 63 et 149). Le texte du décret *Orientalium Ecclesiae* est explicite à ce sujet : « Les patriarches avec leurs synodes constituent l'instance supérieure pour toutes les affaires du patriarcat, sans exclure le droit d'instituer de nouvelles éparchies et de nommer les évêques de leur rite dans les limites du territoire du patriarcat, restant sauf le droit inaliénable du pontife romain d'intervenir dans chaque cas » (*OE*, n° 9). Par ailleurs, le droit prévoit des cas où le synode doit être entendu ou doit donner son consentement. C'est le patriarche qui le convoque et le préside à tel point qu'il est impensable d'imaginer le fonctionnement du synode en l'absence du patriarche. Ce synode est composé, selon la norme du canon 102 du *CCEO*, « des évêques ordonnés et eux seuls de la même Église partout où ils sont constitués ». De cette composition le canon précité exclut « ceux qui sont punis des peines canoniques dont il s'agit aux canons 1433-1434 » ainsi que « de ceux dont il s'agit au canon 953 § 1 » soit : (1) qui est incapable d'un acte humain (2) qui n'a pas voix active (3) qui a rejeté publiquement la foi catholique ou qui a abandonné publiquement la communion avec l'Église catholique. Il revient au synode d'élire le patriarche et les

elles sont des structures propres aux Églises patriarcales et ne se retrouvent pas dans la structure de gouvernement dans l'Église latine. Toutes ces institutions sont celles de la curie patriarcale qui est bien distincte de la curie de l'éparchie du patriarche que le patriarche gouverne comme évêque propre à l'instar des évêques diocésains de l'Église latine²⁶⁶.

Le patriarche est avant tout un évêque qui a la charge d'une éparchie qu'il gouverne avec un pouvoir ordinaire, propre et immédiat avec la collaboration de son presbyterium, de tous les fidèles du Christ et des structures indispensables. Mais comme patriarche, il est le chef et le père d'un corps d'Églises et il jouit d'un honneur particulier qui lui confère un pouvoir épiscopal et supra-métropolitain lui permettant de présider l'Église patriarcale²⁶⁷. Il dispose d'un pouvoir exécutif que le droit lui recommande

évêques de l'Église patriarcale, d'accepter le renoncement du patriarche après avoir consulté le pontife romain à moins que le patriarche ne s'adresse directement au pontife selon les dispositions du canon 126, § 2 du *CCEO*. Le synode jouit du pouvoir législatif en émanant et en interprétant les lois pour l'Église patriarcale selon le canon 112, §§ 1-2 du *CCEO*, qui stipule : « §1 La promulgation des lois et la publication des décisions du Synode des Évêques de l'Église patriarcale relèvent de la compétence du patriarche. §2 L'interprétation authentique des lois du synode des évêques de l'Église patriarcale jusqu'au prochain synode relève de la compétence du patriarche qui doit consulter le synode permanent ». Il revient aussi au même synode d'exercer le pouvoir judiciaire. Il est le tribunal supérieur de l'Église patriarcale entre les limites de celle-ci, restant sauve la compétence du Saint Siège (voir *CCEO*, c. 1062, § 1).

²⁶⁵ Elle est comme un organe consultatif de toute l'Église que préside le patriarche. C'est une institution qui apporte aussi son concours dans le gouvernement de l'Église patriarcale. Elle apporte son aide dans le domaine de l'apostolat ainsi que de la discipline ecclésiastique (*CCEO*, c. 140). Elle est convoquée au moins tous les cinq ans (*CCEO*, c. 141).

²⁶⁶ La curie patriarcale est composée du synode permanent, des évêques de la curie patriarcale, du tribunal ordinaire de l'Église patriarcale, de l'économe patriarcal, du chancelier patriarcal, de la commission liturgique et d'autres organes que le droit y attache (voir *CCEO*, c. 114, § 1).

²⁶⁷ Voir *CS*, c. 216, § 1 ; *CCEO*, c. 55. Ces mêmes documents offrent une définition du patriarche qu'il est intéressant de transcrire ici : « Nomine Patriarchae venit Episcopus cui canones tribuunt iurisdictionem in omnes Episcopos, haud exceptis Metropolititis, clerum et populum alicuius territorii seu ritus, ad normam iuris, sub auctoritate Romani Pontificis, exercendam » (*CS*, c. 216, § 2, 1^o) ; « Par patriarche oriental on entend un évêque qui a juridiction sur tous les évêques, y compris les métropolitites, sur le clergé et les fidèles de son territoire ou de son rite, selon les normes du droit et restant sauve la primauté du pontife romain » (*OE*, n^o 7) ; « Le Patriarche est l'Évêque, auquel appartient le pouvoir sur tous les évêques, sans excepter les métropolitites, et sur tous les autres fidèles chrétiens de l'Église, à la tête de laquelle il est, selon les normes du droit approuvé par l'autorité suprême de l'Église » (c. 56/*CCEO*). Mais en face des compétences attribuées au synodes des évêques, « la fonction patriarcale, de type supra-

d'exercer en consultant aussi bien le synode permanent, le synode des évêques de l'Église patriarcale, que l'assemblée patriarcale²⁶⁸. Il est élu canoniquement dans le synode des évêques de l'Église patriarcale²⁶⁹. Il sollicite au plus tôt du pontife romain la communion ecclésiastique²⁷⁰. Les canons 78 à 101 du Code des canons des Églises orientales présentent les droits et les devoirs du patriarche. Par ailleurs, c'est lui qui convoque et préside le synode des évêques de l'Église patriarcale, le synode permanent et l'assemblée patriarcale²⁷¹.

L'institution patriarcale et les pouvoirs du patriarche ont leur source dans la reconnaissance des conciles œcuméniques et celle du souverain pontife comme on peut le déduire de quelques textes²⁷². L'évolution des textes a abouti à la synthèse qu'offre le

épiscopale, dans sa définition, paraît, [...] bien diminuée, au bénéfice du synode des évêques de l'Église patriarcale. Le patriarche ne jouit plus que d'une autorité, disons honorifique, de représentation d'exécution dans son Église. La réalité essentielle du pouvoir ecclésiastique est dévolue au synode des évêques » (HAJJAR, « Les synodes patriarcaux », 111). L'auteur regrette une certaine diminution de la personne et de la fonction du patriarche intimement liées au système collégial ou synodal dans le nouveau système synodal créé par le saint Siège pour étendre aussi la doctrine de la primauté développée depuis le premier Concile du Vatican où le pape se réserve le droit d'intervenir s'il le juge opportun, même dans les cas particuliers. Dans ce système, les Églises orientales orthodoxes ne se reconnaissent pas. Cela rendrait très difficile l'œuvre œcuménique. À ce sujet on peut lire HAJJAR, « Les synodes patriarcaux », 113-114. L'œcuménisme, en effet, est en grande estime dans les Églises orientales si bien qu'il faisait partie des principes directeurs du projet de révision du Code des canons des Églises orientales (voir R. METZ, « Codification et œcuménisme », dans *L'Année canonique*, 40 [1998] [= METZ, « Codification et œcuménisme »], 79). À l'opposée de Hajjar, Metz soutient que le Code des canons des Églises orientales promeut plutôt le projet de l'œcuménisme (voir METZ, « Codification et œcuménisme », 85). Jean-Paul II, dans le texte de la constitution *Sacri canones*, affirme explicitement : « En ce qui concerne toute la question du mouvement œcuménique, le nouveau Code non seulement n'y fait pas nullement obstacle, mais lui est plutôt tout à fait favorable » (JEAN-PAUL II, Constitution *Sacri canones*, 18 octobre 1990, dans *AAS*, 82 [1990], 1035-1044).

²⁶⁸ Voir *CCEO*, cc. 82, § 3 ; 114-121 ; 102-113 ; 140-145.

²⁶⁹ Voir *CCEO*, c. 63.

²⁷⁰ Voir *CCEO*, c. 76, § 2.

²⁷¹ Voir *CCEO*, cc. 103 ; 116 ; 140.

²⁷² Dans le *CS* au canon 216, § 1, il est affirmé que ce pouvoir est donné ou reconnu par le pontife romain. Dans le décret *Orientalium Ecclesiarum*, n^{os} 7 et 9, ce sont les Conciles œcuméniques qui ont reconnu l'institution patriarcale et l'honneur qui est dû aux patriarches dans la présidence de leur l'Église. De ces énoncés, à dire que les institutions patriarcales sont de droit ecclésiastique, il n'y a qu'un pas. Une telle affirmation serait trop simpliste et théologiquement discutable comme le pense Néophytos Edelby qui expose le débat qui entoure le sujet (voir EDELBY et DICK, *Les Églises orientales catholiques*, 301-314).

Code des canons des Églises orientales en ces termes : « Conformément à une très ancienne tradition de l'Église, déjà reconnue par les premiers conciles œcuméniques, l'institution patriarcale est en vigueur dans l'Église ; c'est pourquoi un honneur particulier est dû aux patriarches des Églises orientales, qui sont chacun à la tête de leur Église patriarcale comme père et chef »²⁷³. Ici, il n'est plus fait mention de la reconnaissance du souverain pontife mais seulement de celle des conciles œcuméniques primitifs, car le législateur en effet sous-entend qu'il n'y a pas de concile sans le pape.

Sur le plan juridique, le Code parle de pouvoir du patriarche contrairement aux textes précédents qui évoquent le terme de juridiction²⁷⁴. Pour éviter que le pouvoir supra-épiscopal et supra-métropolitain du patriarche ne paralyse le pouvoir des évêques éparchiaux, il est appelé à être circonscrit dans la structure synodale de gouvernement des Églises orientales *sui iuris*²⁷⁵. En tenant justement compte du pouvoir propre de chaque évêque dans son éparchie, il ne peut être « un pouvoir absolu, arbitraire et inconditionné »²⁷⁶. Il s'exerce selon l'ecclésiologie de communion comme un service

²⁷³ CCEO, c. 55.

²⁷⁴ Ces textes antérieurs sont ceux contenus dans CS c. 216, § 2, et OE, n° 7. Cette option est heureuse car le pouvoir ici s'entend comme la *sacra potestas* dans la perspective du Deuxième Concile du Vatican qui opte pour l'unité substantielle du pouvoir au lieu de s'enliser dans la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction.

²⁷⁵ En exprimant ses critiques par rapport à l'institution du synode des évêques de l'Église patriarcale qui serait selon lui vidé substantiellement de sa fonction historique, Joseph Hajjar pense qu'on en a fait un organe administratif et une espèce de contre-pouvoir. Il affirme : « Ce synode aurait pratiquement pour fonction d'affirmer la collégialité du corps épiscopal du patriarcat face au patriarche, de prévenir les abus de son autorité et l'arbitraire de son administration » (HAJJAR, « Les synodes patriarcaux », 111).

²⁷⁶ DIMITRIOS, *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali*, 142. Le pouvoir que le patriarche exerce dans son éparchie est un pouvoir propre, ordinaire et immédiat. Mais comme chef et tête de l'Église patriarcale *sui iuris*, sa juridiction se conçoit dans le cadre du gouvernement synodal propre aux Églises orientales selon le canon 34 des Apôtres qui stipule : « Il faut que les évêques de chaque nation sachent lequel d'entre eux est le premier et qu'ils le considèrent comme leur chef et ne fassent rien d'exceptionnel sans son accord ; chacun ne s'occupera que de ce qui concerne son district et les territoires qui en dépendent ; mais que le chef ne fasse rien non plus sans l'accord de tous ; ainsi la concorde régnera-t-elle et Dieu sera glorifié, par le Christ dans l'Esprit-Saint » (M. METZGER, *Les Constitutions apostoliques*,

pour garantir, coordonner et articuler la communion de foi, de discipline et de mission pastorale²⁷⁷. Le patriarche est, dans l'exercice de ses fonctions, le garant de la fonctionnalité de la vie synodale dans son Église. Pour pouvoir exercer cette charge, il est muni de pouvoir, de droits particuliers, de privilèges et de prérogatives qu'il doit exercer selon les normes du droit²⁷⁸.

Après cet aperçu rapide, nous nous résumons en disant que le patriarcat est un corps d'Églises dont la charge est confiée à un patriarche que tous les évêques de l'Église patriarcale ont élu. Pour tout le territoire et même sur les fidèles de son Église qui sont en dehors du territoire, le patriarche exerce le pouvoir exécutif avec l'aide d'un collège épiscopal si la nature de la chose ou le droit commun ou le droit particulier approuvé par le pontife romain le permet²⁷⁹. Le pouvoir législatif est exercé par le synode des évêques de l'Église patriarcale que le patriarche préside²⁸⁰. Les fidèles du Christ, réunis en assemblée patriarcale, apportent aussi leur contribution pour répondre aux questions qui

Sagesse chrétienne, Paris, Cerf, 2012, 344). La fonction du patriarche est donc inséparable du principe de la synodalité des évêques. Ainsi toutes les questions qui dépassent la juridiction territoriale d'un évêque, doivent être examinées en synode de telle sorte que le *primus inter pares* n'agit pas seul et que les évêques aussi n'agissent pas sans lui.

²⁷⁷ Voir DIMITRIOS, *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali*, 146.

²⁷⁸ Voir OE, n° 9. Le canon 216 § 2 du motu proprio *Cleri Sanctitati* mentionnait « sous l'autorité du pontife romain » (PIE XII, Motu proprio *Cleri sanctitati*, 2 juin 1957, dans *AAS*, 49 [1957], 433-603). Le décret *Orientalium Ecclesiarum* note « Restant sauf la primauté du pontife romain » et le canon 56 du *CCEO* parle de pouvoir que le patriarche exerce « selon les normes du droit approuvé par l'autorité suprême de l'Église ». Le patriarcat est subordonné à la primauté et ne la diminue en rien. À propos on peut lire : « Il est certain que la juridiction patriarcale ne lèse pas, ne diminue pas, respecte et laisse sauve la primauté du pontife romain. Cette façon de s'exprimer est plus digne et plus vraie que celle du motu proprio, où on semble insinuer que l'autorité patriarcale ne peut s'exercer que sous l'autorité du pontife romain, comme si elle en provenait et devait être constamment contrôlée par elle » (EDELBY et DICK, *Les Églises orientales catholiques*, 316-317). La patriarcat et la primauté s'exercent dans la coordination et dans la perspective de la communion ecclésiale articulée par le droit (voir *CCEO*, c. 56). Aussi lit-on « De même que l'exercice du pouvoir patriarcal ne doit diminuer en rien les prérogatives de la primauté romaine, l'exercice de la primauté romaine ne doit pas diminuer les prérogatives patriarcales » (EDELBY et DICK, *Les Églises orientales catholiques*, 320).

²⁷⁹ Voir *CCEO*, c. 78, § 2.

²⁸⁰ Voir *CCEO*, c. 110.

se posent à l'Église. Ce système de gouvernement nourrit la conscience d'appartenance ecclésiale et fortifie les liens de communion entre les évêques, les fidèles et le patriarche. Malgré les critiques de principe ou de fonctionnement qui pourraient être notées, le gouvernement synodal des Églises patriarcales peut offrir d'excellents éléments aux réformes dont l'Église entière aurait besoin.

Conclusion

Notre étude tout au long de ce chapitre a servi à voir comment les institutions ecclésiales concourent au gouvernement de l'Église sur la base des principes de synodalité, de collégialité, de participation et de collaboration dont nous avons traité dans le chapitre précédent. Cela nous a amené à identifier trois pôles où diverses institutions, selon le droit, animent la vie pastorale, administrative, disciplinaire et juridique de l'Église : le pôle universel, le pôle particulier et le pôle régional. À chaque niveau correspond un sujet qui en est le principe d'unité et qui est doté d'un pouvoir qu'il peut exercer de façon personnelle ou de façon collégiale et synodale. Ces deux modes d'exercice ne s'opposent pas mais s'harmonisent et se complètent mutuellement.

Au niveau universel, le principe d'unité est le souverain pontife qui détient un pouvoir suprême qu'il exerce sur toute l'Église en communion avec le collège épiscopal lui aussi sujet de ce même pouvoir suprême. La difficulté pour établir la relation entre ces deux sujets est évidente. Nous avons pu, pendant notre travail, constater diverses théories qui s'avancent dans le choix d'un sujet unique qui est soit le souverain pontife, soit le collège épiscopal. Un tel choix ne correspond pas à la vraie nature de l'Église qui est communion et au projet du Christ qui a choisi les apôtres pour être les pasteurs de l'Église et a mis à leur tête Pierre comme principe de l'unité du collège apostolique. Les principes

de la primauté et de la collégialité trouvent leur fondement dans ce dessein divin. La doctrine que l'Église retient pour authentique et vraie est celle de deux sujets inadéquatement distincts. Cela ne va pas sans difficultés, tant dans la conception théorique que dans l'exercice pratique du pouvoir. Dans le domaine pratique, tel qu'est organisé le gouvernement universel de l'Église, on note une prédominance du souverain pontife qui peut exercer librement le pouvoir suprême alors que le collège des évêques ne peut jamais agir sans le pape. Le pouvoir suprême du collège des évêques est exercé solennellement dans le concile œcuménique que seul le pape peut convoquer, présider, suspendre, transférer ou dissoudre. Cela laisse ouverte la question de l'exercice de la primauté en lien avec la collégialité. L'exercice du pouvoir suprême dans l'Église dans sa dimension synodale et collégiale reçoit le concours et la contribution de diverses institutions telles que le synode des évêques, le collège des cardinaux et la curie romaine. Elles sont juridiquement encadrées par le Code de droit canonique et des lois particulières pour une collaboration fructueuse et harmonieuse, mais notre investigation nous a révélé que des restructurations sont encore nécessaires pour éviter quelques dysfonctionnements et pour mieux répondre au besoin de l'Église de notre temps.

Le gouvernement de l'Église, au niveau particulier, est fondamentalement structuré autour de la personne de l'évêque qui en est le principe actif et le principe d'unité. Ici aussi l'exercice de son pouvoir comporte une dimension personnelle et une dimension synodale. En tant que pasteur de l'Église particulière qui lui est confiée, il jouit d'un pouvoir propre, ordinaire et immédiat qu'il peut exercer partout dans son diocèse tant pour sanctifier, enseigner que pour gouverner. Il peut exercer personnellement le pouvoir législatif, judiciaire et exécutif. Mais la dimension synodale et participative de

l'exercice de ce pouvoir nécessite le concours de diverses structures qu'il doit constituer pour son diocèse. Il assure sa charge pastorale donc en collaboration immédiate avec son presbyterium tant dans le collège des consultants que dans le conseil presbytéral et avec l'aide du vicaire général, épiscopal et judiciaire. Dans certaines autres structures, comme le synode diocésain et le conseil pastoral diocésain, l'évêque fait participer le peuple de Dieu à son gouvernement pour se rendre compte des diverses situations du diocèse et pour y répondre efficacement. Toutefois, malgré leur importance et leur apport non négligeable, ces structures manquent souvent de dynamisme et de vitalité.

Au niveau régional du gouvernement ecclésial, notre travail nous a permis de constater qu'il n'est pas structuré de façon unitaire ou uniforme et que plusieurs schémas se dessinent. À ce niveau de regroupement d'Églises, nous avons pu distinguer, pour l'Église catholique de rite latin, la province ecclésiastique structurée autour du métropolitain et la conférence des évêques qui a à sa tête un président élu par ses pairs. À chacune de ces entités correspond un regroupement d'Églises qui peuvent se réunir respectivement au sein d'un concile provincial et d'un concile plénier pour étudier des questions d'ordre pastoral, disciplinaire et doctrinal qui se posent à l'Église en ces lieux.

Les Églises catholiques orientales *sui iuris* ont conservé la structure patriarcale organisée de façon synodale. Le patriarche en est le principe d'unité mais assure sa charge de père et de tête en union et en collaboration avec le synode permanent, le synode des évêques de l'Église patriarcale et l'assemblée patriarcale qui s'étend à tout le peuple de Dieu. Dans cette structure où les prises de décisions sont marquées par l'esprit synodal, la conscience d'appartenir à une Église communion et à un corps épiscopal semble plus accrue.

Ce chapitre nous a permis en définitive de constater qu'il y a encore des sujets ouverts qui ont besoin d'être plus approfondis et étudiés. À grands traits, il s'agit

- ✓ de la question de l'exercice de la primauté qui a besoin d'être plus approfondie pour promouvoir la communion et favoriser le rapprochement avec les autres Églises ;

- ✓ du principe de la collégialité à approfondir encore dans la perspective de l'immanence réciproque entre Église universelle et Église particulière et de la communion des Églises ;

- ✓ du fonctionnement de la curie romaine pour éviter une centralisation excessive et nuisible à la vie de l'Église ;

- ✓ du fonctionnement du synode des évêques pour en faire un organe de collégialité et de prise de décision afin de le rendre plus apte à faire face avec plus d'efficacité aux défis et aux problèmes de l'Église dans le contexte de la post-modernité.

Du reste, les structures de collaboration et de participation du peuple de Dieu au niveau régional et particulier ont besoin d'être plus actives afin de permettre à tous les fidèles du Christ d'apporter leur contribution au gouvernement de l'Église. Les chapitres à venir nous offriront l'occasion de voir si l'impulsion que François donne à l'Église dans sa vision de gouvernement apportera quelques solutions aux sujets évoqués.

CHAPITRE 3- UNE NOUVELLE APPROCHE POUR L'EXERCICE DU GOUVERNEMENT ÉPISCOPAL DANS L'ÉGLISE : LA VISION DE FRANÇOIS

Introduction

Le titre de ce chapitre peut faire penser à une nouveauté radicale. Il n'en est pas question. D'ailleurs la sagesse biblique nous apprend qu'il n'y a rien de nouveau sous le ciel (Eccl 1, 9). En effet, l'approche de François s'inscrit dans la continuité avec le Deuxième Concile du Vatican et les enseignements magistériels de ses prédécesseurs. Mais la nouveauté de son approche pour l'exercice du gouvernement dans l'Église réside dans le fait qu'en se fondant sur le Concile, François amène les évêques et le peuple de Dieu tout entier à faire un pas audacieux vers la mise en pratique de certains enseignements de ce Concile qui semblent demeurer au niveau de la lettre. La nouveauté est le passage de la parole à l'acte, de la théorie à la réalité, de l'abstrait au concret, du général au particulier voire de la loi à la personne. Cela passe par une conversion pastorale qui se fonde sur une ecclésiologie synodale mettant dans un juste rapport le sacerdoce commun et le sacerdoce ministériel orientés vers la mission¹. Cela suppose des changements et sur cette base, nous traiterons dans ce chapitre, de la vision que François a de l'Église, de la papauté, de l'épiscopat et du laïcat. De cette vision découlera un style de gouvernement que François voudrait imprimer dans l'Église. Mais pour ce faire, nous jugeons utile de donner un aperçu sur les éléments qui ont formé la pensée de François sur le gouvernement afin de mieux le comprendre.

¹ François affirmait : « Dans la situation actuelle, l'Église a besoin de transformer ses structures et ses approches pastorales en les orientant vers le geste missionnaire [...]. Opérer une conversion pastorale et passer d'une Église régulatrice de la foi à une Église qui transmet et facilite la foi » (FRANÇOIS, *Je crois en l'homme. Conversation avec Jorge Bergoglio*, Montréal, Flammarion, 2013 [= FRANÇOIS, *Je crois en l'homme*], 81).

3.1- Les éléments formateurs de la pensée de Bergoglio

Les éléments dont nous parlons ici ne sont certainement pas les seuls. Mais ceux choisis nous paraissent suffisants et de taille pour nous donner un aperçu de la façon dont la pensée de François sur le gouvernement s'est progressivement formée à travers sa spiritualité ignacienne, ses lectures et les expériences concrètes qu'il a faites lui-même avant de devenir pape.

3.1.1- À l'école de saint Ignace de Loyola

Comme Jésuite, François puise beaucoup dans sa formation dans la compagnie de Jésus¹. Il agit donc toujours en conformité avec cette identité jésuite qui le détermine fondamentalement. Du jésuite, François dresse le portrait suivant :

Le cœur du Christ est le cœur d'un Dieu qui, par amour, s'est « anéanti ». Chacun de nous, jésuites, qui suit Jésus, devrait être disposé à s'anéantir. Nous sommes appelés à cet abaissement : être des « anéantis ». Être des hommes qui ne doivent pas vivre centrés sur eux-mêmes, parce que le centre de la Compagnie est le Christ et son Église. Et Dieu est le *Deus semper major*, le Dieu qui nous surprend toujours. Et si le Dieu des surprises n'est pas au centre, la Compagnie est désorientée. C'est pour cela qu'être jésuite signifie être une personne à la pensée incomplète, à la pensée ouverte : parce qu'elle pense toujours en regardant l'horizon qui est la gloire de Dieu, toujours plus grande, qui nous surprend sans cesse. Et telle est l'inquiétude de notre âme. Cette sainte et belle inquiétude².

Dans un autre entretien, il précise : « Le jésuite est un homme décentré. La Compagnie est en elle-même décentrée : son centre est le Christ et son Église. Par conséquent, si la Compagnie maintient le Christ et l'Église au centre, elle a deux points

¹ Cela est exprimé ici par ce qu'affirme Spadaro : « La spiritualità ignaziana è dunque la camera oscura di elaborazione profonda, e diremmo chimica, delle esperienze di Bergoglio e del suo ministero episcopale prima, e petrino poi. Papa Francesco è un frutto degli Esercizi spirituali e la sua visione della riforma della chiesa è radicata nella riforma di vita che è frutto degli Esercizi » (A. SPADARO, « La riforma della Chiesa secondo Francesco. Le radici ignaziane », dans A. SPADARO - C.M. GALLI [dir.], *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Biblioteca di teologia contemporanea, 177, Brescia, Queriniana, 2016 [= SPADARO, « La riforma della Chiesa »], 21).

² FRANÇOIS, Homélie du 3 janvier 2014, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/homilies/2014/documents/papa-francesco_20140103_omelia-santissimo-nome-gesu.html (10 février 2014).

fondamentaux d'équilibre lui permettant de vivre en périphérie »³. Ce qui caractérise donc essentiellement un jésuite est la dépossession de soi pour se centrer sur Dieu au cœur de l'Église et du monde. Son objectif est la gloire de Dieu et de l'Église. Configurer ainsi son être, c'est vivre humble dans ses pensées et actions à la manière du Christ pour se laisser toujours surprendre par Dieu qui est la source de toute inspiration. Cela nécessite une grande disposition intérieure, une liberté et ouverture pour discerner la volonté de Dieu. Le discernement ici est le maître-mot.

Tout disciple de saint Ignace de Loyola est une personne de discernement ; c'est là l'objectif des exercices spirituels qui est au cœur de toute action. À la question de savoir quel point de la spiritualité ignacienne l'aidera dans son ministère, François répond : « Le discernement [...]. Le discernement dans le Seigneur me guide dans ma manière de gouverner »⁴ et il ajoute : « C'est l'une des choses qui a le plus travaillé intérieurement saint Ignace. Pour lui c'est une arme [...] pour mieux connaître le Seigneur et le suivre de plus près »⁵. Le discernement joue avec le temps qui peut être long ou court. Et il ne s'agit ni de la lenteur ni de la précipitation dans l'action ou la prise de décision :

Ce discernement requiert du temps. Nombreux sont ceux qui pensent que les changements et les réformes peuvent advenir dans un temps bref. Je crois au contraire qu'il y a toujours besoin de temps pour poser les bases d'un changement vrai et efficace. Ce temps est celui du discernement. Parfois au contraire le discernement demande de faire tout de suite ce que l'on pensait faire plus tard. C'est ce qui m'est arrivé ces derniers mois. Le discernement se réalise toujours en présence du Seigneur, en regardant les signes, en étant attentif à ce qui arrive, au ressenti des personnes, spécialement des pauvres⁶.

³ A. SPADARO, « Intervista a papa Francesco », dans *La Civiltà cattolica*, 164/3 (2013) (= SPADARO, « Intervista »), 454.

⁴ Ibid., 454.

⁵ Ibid., 453.

⁶ Ibid., 454.

En soumettant les actions et les décisions au contrôle du discernement, l'on arrive à des options justes : « Je me méfie des décisions prises de façon improvisée, de la première décision, qui est souvent la mauvaise décision [...]. Cela requiert beaucoup d'humilité, de sacrifice, de courage, spécialement quand on vit des incompréhensions ou que l'on est objet d'équivoques et de calomnies »⁷. Sur la base de ce principe de discernement, on arrive à une série d'autres principes connexes qui orientent dans l'action et qui permettent de mieux comprendre François. Nous en relevons quelques-uns qui nous paraissent utiles dans ce travail à savoir que :

a) Le discernement implique que l'action ne soit pas déterminée par une idée prédéfinie et préconçue mais que l'on avance, à partir du réel, en toute confiance, dans l'expérience spirituelle et la prière pour découvrir dans la quotidienneté la volonté de Dieu. En ce sens, on comprend que pour le jésuite Bergoglio, les actions et les décisions doivent être accompagnées d'une lecture attentive, méditative, priante des signes des temps. Car le monde est en mouvement et l'analyse prospective ordinaire, avec ses paramètres de jugement pour classer ce qui est important et ce qui ne l'est pas, ne fonctionne pas toujours⁸. Tout part donc, non d'une idée ou de la théorie, mais de la réalité concrète, de l'histoire. On se rappelle cette expression chère à François : « La réalité est plus importante que l'idée »⁹. Le discernement n'est donc pas une idéologie.

b) Le discernement engage dans un processus ouvert dont seul Dieu connaît la fin et les résultats. Rien n'est prédéfini et enfermé dans nos catégories humaines. En effet, le

⁷ Ibid., 454.

⁸ « Le azioni e le decisioni, dunque, devono essere accompagnate da una lettura attenta, meditativa, orante, dei segni dei tempi. Per Bergoglio, il mondo è sempre in movimento : la prospettiva ordinaria, con i suoi metri di giudizio per classificare ciò che è importante e ciò che non lo è, non funziona (SPADARO, « La riforma della Chiesa », 23).

⁹ EG, n°s 231-233.

chemin du discernement n'est pas un chemin tracé d'avance mais un chemin qui s'ouvre chemin faisant. Cela signifie qu'il faut laisser tout le contrôle à Dieu pour purifier nos petits modèles¹⁰. Comme dit François, la sagesse du discernement implique l'abandon à la volonté de Dieu qui comporte à son tour le renoncement à contrôler les processus avec des critères purement humains¹¹. Dieu est plus grand que nous, son projet surpasse les nôtres, son action dans l'histoire est antécédente aux nôtres et les transcende¹². Le discernement, en la matière, consistera à chercher à découvrir ce que Dieu a déjà accompli dans la vie des personnes, des sociétés, des cultures et comment il continuera son œuvre avec notre collaboration.

c) Avec cette disposition intérieure ignacienne d'abandon, toute personne en charge d'un ministère devient non un administrateur qui planifie tout et s'enferme dans les espaces qu'il s'est lui-même définis, mais un accompagnateur qui fait marcher l'humanité et l'Église au pas et au rythme de Dieu en sachant tenir compte du tout et de la partie¹³, du temps et de l'espace¹⁴, du général et du particulier¹⁵, des limites, des conflits

¹⁰ C'est cela la *pars destruens* qui est inhérente à la soumission à la volonté de Dieu (voir SPADARO, « La riforma della Chiesa », 25).

¹¹ « La sapienza del discernimento implica abbandonarsi alla volontà di Dio, e questo a sua volta comporta rinunciare a controllare i processi con criteri meramente umani » (J.M. BERGOGLIO, *Nel cuore di ogni padre. Alle radici della mia spiritualità*, Razzoli, Milano, 2014 [= BERGOGLIO, *Nel cuore di ogni padre*], 94 ; voir aussi SPADARO, « La riforma della Chiesa » 25. En effet, Dieu est plus grand que nous-mêmes, et c'est son Esprit saint qui nous gouverne pour le bien de nos âmes » (voir SAINT IGNACE, *Exercices spirituels*, Christus, 5, Paris, Desclée De Brouwer, n° 365, 187).

¹² Les Jésuites ont compris cela et l'expriment dans leur devise *Ad maiorem Dei gloria*. Ils travaillent en effet à cette gloire plus grande de Dieu. En cela, il n'y a pas de *statu quo* dans la vie des Jésuites. Tout est en mouvement. En répondant à la question de savoir ce que son identité de Jésuite permettra à François de faire, Kaiser affirme : « The Pope's DNA will help him make the right, courageous decisions at this crucial moment in the Church's history [...]. He will go for Loyola's *magis gloriam*. In the words of Ignatius, he would be "indifferent" to his "success" in the eyes of some roman cardinals. He would simply dare to rediscover, redefine, and reach out for the *magis* » (R.B. KAISER, *Inside the Jesuits. How Pope Francis is Changing the Church and the World*, London, Rowman et Littlefield, 2014 [= KAISER, *Inside the Jesuits*], 45-46).

¹³ Voir EG, n°s 234-237. Dans l'esprit d'un gouvernement qui cerne la réalité dans sa totalité, François évoque un principe de Saint Ignace : « J'ai toujours été frappé par la maxime décrivant la vision d'Ignace : *Non coerceri a maximo, sed contineri a minimo divinum est* (ne pas être enfermé par le plus

et des problèmes qui font partie de toute histoire et n'empêchent pas de tendre vers l'unité¹⁶.

d) Vivre et appliquer ce qui vient d'être dit suppose une transformation personnelle. C'est ce que provoquent les exercices spirituels de Saint Ignace. Ils conduisent à Dieu. Et toute personne qui entre en relation avec Dieu, ne demeure plus la même. Elle est nécessairement transformée¹⁷. C'est cela « la réforme de vie » qui conduit naturellement aux réformes structurelles¹⁸. On comprend pourquoi François place son pontificat dans la mouvance de la réforme entendue au sens ignacien. Elle prend sa source en Dieu car la base de toute réforme structurelle est celle spirituelle, comme l'affirme Spadaro : « La réforme est un processus vraiment spirituel qui change aussi les structures

grand, mais être contenu par le plus petit, c'est cela qui est divin). J'ai beaucoup réfléchi sur cette phrase pour l'exercice du gouvernement en tant que supérieur : ne pas être limité par l'espace le plus grand, mais être en mesure de demeurer dans l'espace le plus limité. Cette vertu du grand et du petit, c'est ce que j'appelle la magnanimité. À partir de l'espace où nous sommes, elle nous fait toujours regarder l'horizon. C'est faire les petites choses de tous les jours avec un cœur grand ouvert à Dieu et aux autres. C'est valoriser les petites choses à l'intérieur de grands horizons, ceux du Royaume de Dieu. Cette maxime donne les critères nécessaires pour se disposer correctement en vue d'un discernement, pour sentir les choses de Dieu à partir de son "point de vue". Pour saint Ignace les grands principes doivent être incarnés en prenant en compte les circonstances de lieu et de temps ainsi que les personnes. Jean XXIII, à sa manière, gouvernait avec une telle disposition intérieure, répétant la maxime *Omnia videre, multa dissimulare, pauca corrigere* (tout voir, passer sur beaucoup des choses, en corriger quelques-unes) parce que, tout en voyant *omnia* (tout), l'horizon le plus grand, il choisissait d'agir sur *pauca*, sur les choses les plus petites. On peut avoir de grands projets et les réaliser en agissant sur des choses minimales. Ou on peut utiliser de faibles moyens qui s'avèrent plus efficaces que des plus forts » (SPADARO, « Intervista », 453-454).

¹⁴ Voir EG, n^{os} 222-225.

¹⁵ Dans ce cas on se rappelle le principe de Saint Ignace qui voudrait que « les grands principes aient à s'incarner en fonction des circonstances de lieu et de temps ainsi que des personnes ». Ceci peut permettre de faire une lecture de l'orientation pastorale de *Amoris laetitia* qui est un document qui renvoie les évêques à leur responsabilité d'accompagnement et de discernement pastoral qui leur permettent d'étudier au cas par cas la situation des divorcés qui contractent de nouvelles nocces. « En bon jésuite, il nous renvoie à notre propre personnalité. Il ne suffit pas d'appliquer les règles, il faut vivre l'Évangile de l'intérieur, et celui-ci ne s'oppose pas à celles-là. François nous invite à aller plus loin, plus haut, « à aller au large ». Alors ne boudons pas notre plaisir d'avoir François » (M. GWENAËL, dans *La Croix*, <http://www.la-croix.com/Debats/Courrier/Le-pape-Francois-face-ennemis-2017-03-07-1200829894> (20 mars 2017)).

¹⁶ L'unité, en effet, prévaut sur les conflits (voir EG, n^{os} 226-230).

¹⁷ François parle de Pierre Fabre, le Jésuite qui l'inspire le plus comme d'un « prêtre réformé » (voir SPADARO, « Intervista », 456-457).

¹⁸ Voir SPADARO, « La riforma della Chiesa », 20.

par connaturalité»¹⁹. Enraciné dans les Exercices de Saint Ignace, François veut accompagner les procédures et non les administrer seulement. C'est ce qu'il appelle « gouvernement spirituel »²⁰. Pour François en effet, la réforme se cristallise dans un abaissement de soi pour faire aussi place aux autres afin que la communauté grandisse ensemble²¹. Autrement dit, si la réforme n'était qu'une idée, un projet idéal, fruit des désirs personnels, même bons, elle deviendrait une idéologie de changement et une idéologie de plus²².

3.1.2- De la notion de puissance chez Romano Guardini

La pensée de François n'est pas seulement influencée par la spiritualité ignacienne mais aussi par son contact avec plusieurs auteurs dont Romano Guardini²³. Il avait d'ailleurs voulu faire une thèse de doctorat sur la pensée de cet auteur. Ce qui nous intéresse ici dans le cadre de notre travail est sa pensée sur la notion de puissance –

¹⁹ Ibid.

²⁰ BERGOGLIO, *Nel cuore di ogni padre*, 90 ; voir aussi SPADARO, « La riforma della Chiesa », 24.

²¹ Cette attitude est aussi appelée « indifférence » dans les Exercices de Saint Ignace. C'est un détachement de soi pour se consacrer aux autres (voir KAISER, *Inside the Jesuits*, 39).

²² « La riforma si radica in uno svuotamento di sé. Se non fosse così, se fosse solamente una idea, un progetto ideale, frutto dei propri desideri, anche buoni, diventerebbe l'ennesima ideologia del cambiamento » (SPADARO, « La riforma della Chiesa », 22).

²³ Voir J. CÁMARA et S. PFAFFEN, *Understanding Pope Francis, Key Moments in the Formation of Jorge Bergoglio as a Jesuit*, CreateSpace, 2015 (= CÁMARA, *Understanding Pope Francis*), 103. Parmi tant d'autres personnes dont la vie ou la pensée a eu une incidence sur François, on peut citer Pierre Fabre qu'il appelle le prêtre réformé (Voir SPADARO, « Intervista », 456) et Juan Carlos Scannone qui serait celui qui inspire à François les quatre principes dont il se sert dans le gouvernement, à savoir supériorité du tout sur les parties, de la réalité sur l'idée, de l'unité sur le conflit, du temps sur l'espace (voir <http://www.la-croix.com/Religion/Catholicisme/Pape/references-theologiques-pape-Francois-2017-07-12-1200862521> (11 juillet 2017)). Outre ceux-là et bien d'autres, il y a Romano Guardini dont la pensée allait faire l'objet d'un projet de recherche de doctorat que François avait à peine initié. Romano Guardini est un prêtre catholique. Il fait partie des grands théologiens du XX^e siècle. Il a été professeur de Josef Ratzinger. Connu pour ses ouvrages sur la nature de la liturgie, il reste ouvert à d'autres champs de réflexion. Son livre sur la puissance est signe de cette ouverture. Pour sa biographie voir G. HANNA BARBARA, *Romano Guardini. La vie et la pensée*, Paris, Salvador, 2012. Tout récemment, dans un document qu'il serait bon de lire pour mieux connaître les auteurs qui ont influencé la pensée de François, sa biographie intellectuelle a été présentée (voir M. BORGHESI, *Jorge Mario Bergoglio. Una biografia intellettuale. Dialettica e mistica*, Milano, Jaca Book, 2017).

entendue aussi comme pouvoir – dont on remarque les traits chez François²⁴. Il ne s'agira pas évidemment d'un exposé systématique de l'ouvrage mais de relever les idées de Guardini qui auraient influencé la pensée de François et qu'il se serait appropriées.

Guardini, en effet, dans sa réflexion sur la puissance, l'analyse d'abord de façon phénoménologique (matérialité, force extérieure, brutalité) avant de la situer dans le domaine philosophique et spirituel (immatérialité, force intérieure agissante). Dans ce dernier contexte, la puissance est un don de Dieu qui confère à l'être humain une souveraineté qui le fait ressembler à Dieu. Puisque l'être humain est essentiellement libre, cette souveraineté peut s'exercer de façon bonne selon l'ordre établi par Dieu ou de façon mauvaise quand elle le pousse à vouloir s'affranchir de Dieu ou à devenir son égal : « La conscience de la puissance a donc un caractère absolument universel, ontologique. C'est une expression directe de l'existence, qui peut, il est vrai, prendre une valeur positive ou négative, se transformer en vérité ou en illusion, en bien ou en mal »²⁵.

Il y a donc un danger à posséder la puissance/le pouvoir et à l'exercer car elle peut devenir facteur de destruction et non de construction : « Le sens de notre époque, sa tâche centrale, sera d'ordonner la puissance de telle sorte que l'homme soit capable d'en faire usage et de subsister en tant qu'homme. Il sera placé devant cette option : devenir aussi fort en son humanité que sa puissance est grande en tant que puissance, ou bien lui être livré et succomber »²⁶. Il y a donc un risque : l'exercice de la puissance peut engendrer un

²⁴ Nous axons notre présentation sur R. GUARDINI, *La puissance : essai sur le règne de l'homme*, Paris, Seuil, 1954 (= GUARDINI, *La puissance*).

²⁵ Ibid., 22.

²⁶ Ibid., 9.

chaos. Contre ce danger, l'ordre divin peut être une porte d'espoir si l'homme accepte de faire violence sur lui-même pour s'y soumettre :

La nouvelle espérance, c'est donc qu'un nouveau type humain soit en devenir qui ne succombera pas aux forces déchaînées, mais saura les ordonner, qui sera capable non seulement d'exercer la puissance sur sa nature, mais aussi la puissance sur sa propre puissance, c'est-à-dire de la subordonner au sens de la vie et de l'œuvre humaine, d'être un régent selon la manière qui doit être apprise si l'on ne veut pas que tout s'effondre dans la violence et dans le chaos²⁷.

On découvre avec Guardini, un nouveau paradigme de puissance qui n'est pas une domination exercée sur un objet extérieur, sur autrui, mais une force intérieure qui prend sa source en soi et s'exerce d'abord sur soi : « L'homme dont nous parlons apprend quelle force libératrice réside dans la domination de soi-même et à quel point la souffrance intérieurement acceptée transforme l'homme ; il réapprend que tout accroissement de l'être dépend non seulement du travail, mais aussi du sacrifice librement offert »²⁸. Si la puissance est universelle et ontologique comme le dit Guardini, tout être alors la possède. Mais de façon particulière, elle est accrue chez les personnes qui ont une autorité ou un pouvoir par les fonctions que la société ou leur état leur attribue. Le danger d'abuser de leur pouvoir ou de leur puissance est plus grand chez ces personnes qui ont besoin d'un surcroît de domination sur elles-mêmes afin de faire de leur fonction un service et non une oppression. Cela, Guardini l'appelle ascèse car pour lui, la puissance s'exerce de façon bonne dans l'ascèse²⁹. Cela ne nous révèle-t-il pas un peu la

²⁷ Ibid., 95.

²⁸ Ibid., 99.

²⁹ Nous transcrivons ici son exposé sur l'ascèse car il nous dit tout du mode de vie de François : « Il fut un temps où les philosophes, historiens et poètes considérèrent le mot ascèse comme l'expression de l'hostilité médiévale envers la vie, où ils étaient partisans d'une morale de la spontanéité et de l'épanouissement complet de soi-même. Entre temps, le point de vue a changé, tout au moins chez ceux qui se sentent responsables de leur mode de penser et d'agir. En tout cas, nous avons raison de nous rendre compte que rien de grand ne s'est fait sans ascèse ; or ce qui est en cause aujourd'hui est quelque chose de très grand – mais non quelque chose de définitif. C'est la décision par laquelle nous accomplirons l'œuvre de souveraineté dont nous sommes chargés, de telle sorte qu'elle nous conduira soit à la liberté, soit à la servitude. L'ascèse signifie que l'homme se prend lui-même en main. Pour cela, il doit reconnaître ce qu'il

personnalité de François et son mode de vie qui contraste avec le luxe, le goût des grandeurs, les honneurs et les possessions ? La personne qui arrive à ce degré de l'exercice de la puissance fait « chaque chose comme elle veut être faite selon la vérité ; de par la liberté de l'esprit, [...] par-dessus les entraves intérieures et extérieures, l'égoïsme, la paresse, la lâcheté, le respect humain, et le fait avec confiance »³⁰. C'est le moment de l'action où l'on est engagé dans la société auprès de ses frères et sœurs non de façon programmatique ou planifiée, où, selon les critères, l'action est prédéterminée et les choix faits d'avance, mais de façon spontanée, ici et maintenant quand il s'agit de relever l'humanité qui sombre. On lit en ce sens :

Il ne s'agit pas ici d'un programme, mais de ce qui est juste et bien en chaque circonstance : ne pas laisser un être dans le besoin exposer d'abord sa demande, mais aller à lui et l'aider, exercer une fonction en accord avec la saine raison et la dignité humaine, énoncer une vérité lorsque le moment est venu, même si elle provoque la contradiction, le rire, accepter une responsabilité lorsque la conscience en fait l'obligation. Agir ainsi fraye une voie qui, si on la suit loyalement et avec courage, conduit très loin – personne ne sait jusqu'où – dans le domaine où se décident les choses temporelles³¹.

La vraie puissance est donc puissance sur soi en vue d'une action en pleine adéquation avec les circonstances. Cette relation *ascétique* au pouvoir est transformatrice. L'homme réformé que le discernement et la spiritualité ignacienne produisent est le type de personne que l'ascèse, la puissance sur soi construit chez Guardini.

y a de mauvais dans son propre moi et le combattre efficacement. Il doit mettre de l'ordre dans ses instincts physiques comme dans ses tendances spirituelles, ce qui n'est pas possible sans domination de soi-même. Il doit faire sa propre éducation afin de posséder dans la liberté ce qu'il a, et sacrifier les choses moindres en faveur des plus grandes. Il doit lutter pour la liberté et la santé de son moi contre la mise en scène de la publicité, contre le flot de sensations, contre le bruit sous toutes ses formes, tels qu'ils l'assaillent de tous côtés. Il doit faire sa propre éducation pour mettre une distance entre les choses et lui, pour garder l'indépendance de son jugement, pour résister à ce que l'« On » dit. La rue, la circulation, le journal, la radio, le cinéma, imposent des tâches d'éducation personnelle, et même de la plus élémentaire défense de soi, qui sont loin d'être seulement soupçonnées, à plus forte raison posées clairement et entreprises. Partout l'homme capitule devant la barbarie. L'ascèse signifie qu'il ne capitule pas, mais qu'il combat au lieu décisif, c'est-à-dire contre lui-même ; et par la discipline personnelle et la domination de soi-même, il acquiert sa croissance à partir de son moi intérieur, afin que la vie soit maintenue dans l'honneur et devienne féconde, selon le sens qui est le sien » (GUARDINI, *La puissance*, 114-115).

³⁰ Ibid., 116.

³¹ Ibid.

3.1.3- Les expériences antérieures de gouvernement

Avant d'être élu pape le 13 mars 2013, Bergoglio a été successivement provincial de la Compagnie de Jésus en Argentine et archevêque de Buenos Aires.

Jorge Mario Bergoglio fut élu provincial des jésuites en Argentine le 5 août 1973³². Nous sommes à une période de bouleversement social et ecclésial due aux événements de mai 1968 et aux nouvelles idées que le Deuxième Concile du Vatican insuffla à l'Église. En plus de ce contexte, la Compagnie de Jésus traversait de grandes difficultés³³. Dans ce contexte de recherche de repères, la province d'Argentine fut divisée en deux camps : d'un côté ceux qui pensent qu'ils ne répondent plus au charisme de la congrégation et de l'autre, ceux qui trouvent dans la théologie de la libération les raisons de leur apostolat³⁴. Face à cette crise, Bergoglio veut mettre de l'ordre. Pour ce

³² Pour la petite histoire, il faut noter qu'en cette année 1973 de l'élection de Bergoglio comme provincial, plusieurs événements politiques bouleversèrent la vie sociale en Argentine. Perron gagnait les élections contre Juan Carlos Organa et accédait pour la troisième fois au pouvoir. Face aux actions terroristes tant de la gauche que de la droite, Perron tenta de prendre des mesures d'urgence de répression. Son règne ne dura qu'un an. Sa femme Isabel Marinez de Perron lui succéda mais fut évincée en 1976 par un coup d'État et le pays fut gouverné par une junte militaire jusqu'en 1983. Ces troubles eurent aussi des impacts économiques dans le pays (voir R. FRÉGOSI, « Au-delà de la crise financière et institutionnelle, l'Argentine en quête d'un véritable projet », dans *Politique étrangère*, 67/2 [2002], 435-454).

³³ Le général d'alors Arrupe, convoqua la XXXII^e congrégation générale au cours de laquelle il affirmait que la mission de la Compagnie de Jésus est le service de la foi, dont la promotion de la justice constitue une exigence absolue en tant qu'elle appartient à la réconciliation des hommes demandée par leur réconciliation avec Dieu (voir *Documents of the 31st and 32nd General Congregations of the Society of Jesus*, Saint Louis, The Institut of Jesuit Sources, 1977, 363). Cette déclaration qui va dans le sens de la théologie de la libération n'est pas du goût du Magistère. Paul VI dans *Evangelii Nuntiandi* marque clairement son opposition : « Nous devons dire et réaffirmer que la violence n'est ni chrétienne ni évangélique et que les changements de structures trop brusques et violents seraient stériles, inefficaces pour leur projet même, et non conformes à la dignité du peuple ». (PAUL VI, Exhortation apostolique sur l'évangélisation dans le monde moderne *Evangelii nuntiandi*, n° 37, dans *AAS*, 68 [1976], 29, traduction française dans *DC*, 73 [1976], 8). Il fallait prendre position et celle de Bergoglio était claire : obéissance au pape suivant l'un des vœux des jésuites. On le taxa de conservateur et de droite.

³⁴ Voir C. RANCÉ, *François, un pape parmi les hommes*, Paris, Albin Michel, 2014 (=RANCÉ, *François, un pape parmi les hommes*), 113. Christiane Rancé est une journaliste Française. Elle a travaillé au Figaro successivement comme grand reporter, chef du service « People » et chef du service « Enquêtes » spécifiquement sur les faits religieux. Elle a consacré quelques livres à certains personnages littéraires et religieux dont François dans le livre que nous utilisons. Il est le fruit d'une profonde enquête menée tant à Buenos Aires qu'à Rome sur Bergoglio devenu François.

faire, il y allait de toute autorité sans demander l'avis des consultants qui aident ordinairement le provincial dans ses prises de décisions et participent à l'administration de la Compagnie, ni avoir recours aux commissions de travail qui proposent des pistes de réflexion dans les circonstances ordinaires³⁵.

Face à cette gouvernance, la province était divisée en *pro* et *anti* Bergoglio. Les opposants le soupçonnaient de collision passive avec le pouvoir civil en place, et, sur cet argument, s'estimaient fondés à contester ses décisions. Certains écrivaient au général pour se plaindre. Bergoglio fut convoqué à Rome pour s'expliquer. Même s'il y obtint gain de cause, la paix ne revint pas à Buenos Aires³⁶. Il demeura ainsi provincial pendant six ans avant d'être envoyé à Cordoba.

Le bilan sur cette gouvernance reste contrasté. Pour les uns, il était un provincial bon et attentif, proche des personnes³⁷. Pour les autres qui le qualifiaient d'autoritaire, il a causé des dommages à la province³⁸. Le plus intéressant est le recul que François même prend par rapport aux événements et l'appréciation qu'il en fait :

³⁵ Voir *ibid.*, 118. On lit en effet dans les Constitutions de la Compagnie de Jésus : « Les supérieurs provinciaux, les recteurs de collèges ou les supérieurs de chaque maison doivent, eux aussi, avoir des aides, en nombre plus ou moins grand suivant les exigences et l'importance des affaires qui leur sont confiées. Ils doivent en particulier avoir des hommes désignés pour les conseillers, avec lesquels ils s'entretiennent des questions importantes qui se présentent. Mais après avoir entendu le conseil, c'est à eux que revient la décision » (SAINT IGNACE, *Constitution de la Compagnie de Jésus*, Christus, 23, Paris, Desclée de Brouwer, 1967, 252).

³⁶ Voir RANCÉ, *François, un pape parmi les hommes*, 118.

³⁷ Miguel Yáñez témoigne en effet : « Il était très proche de nous, il nous poussait vraiment à avoir une vie spirituelle sérieuse et partagée dans une communauté de frères, d'amis, où il y avait aussi des temps de détente, mais nous étions poussés à communiquer l'Évangile, surtout au plus pauvres, et à les prendre en charge. Pour moi, cela a été des années intenses, des années dont je me souviens encore et qui m'ont donné une perspective pour ma vie spirituelle comme pour ma vie d'études et d'enseignement » (RANCÉ, *François, un pape parmi les hommes*, 115).

³⁸ Un ancien provincial qui a connu Bergoglio déclara : « He left the Society of Jesus in Argentina destroyed, with Jesuits divided and institutions destroyed and financially broken. We have spent two decades trying to fix the chaos that man left us » (voir KAISER, *Inside the Jesuits*, 26).

À dire vrai, dans mon expérience de supérieur dans la Compagnie je [...] n'ai pas toujours fait les consultations nécessaires. Et cela n'a pas été une bonne chose. Au départ, ma manière de gouverner comme jésuite comportait beaucoup de défauts. C'était un temps difficile pour la Compagnie ; une génération entière de jésuites avait disparu. C'est ainsi que je me suis retrouvé provincial très jeune. J'avais 36 ans : une folie ! Il fallait affronter des situations difficiles et je prenais mes décisions de manière brusque et individuelle. Mais je dois ajouter une chose : quand je confie une tâche à une personne, je me fie totalement à elle ; elle doit vraiment faire une grosse erreur pour que je reprenne ma confiance. Cela étant, les gens se lassent de l'autoritarisme. Ma manière autoritaire et rapide de prendre des décisions m'a conduit à avoir de sérieux problèmes et à être accusé d'ultra-conservatisme. J'ai vécu un temps de profondes crises intérieures quand j'étais à Córdoba. Voilà, non, je n'ai certes pas été une Bienheureuse Imelda, mais je n'ai jamais été conservateur. C'est ma manière autoritaire de prendre les décisions qui a créé des problèmes³⁹.

François accepte la vérité et assume ses responsabilités sans chercher à se disculper. Il fait son autocritique qui lui permet d'avancer en s'améliorant. Même s'il reconnaît avoir pris des décisions sans consultation, il précise que la responsabilité de celui qui assure le gouvernement comporte des moments de solitude : « Personne n'échappe à la solitude des décisions. Vous pouvez demander un conseil, mais c'est vous qui devez décider. On peut faire beaucoup de mal avec les décisions qu'on prend. On peut être très injuste. C'est pourquoi il est très important de s'en remettre à Dieu »⁴⁰. C'est en Dieu, à travers le discernement, que l'exercice du gouvernement se purifie et se rime sur l'ordre divin pour éviter justement, tant que cela est possible, les abus, l'autoritarisme et les revers négatifs : « Je partage cette expérience de vie pour faire comprendre quels sont les dangers du gouvernement. Avec le temps, j'ai appris beaucoup de choses. Le Seigneur m'a enseigné à gouverner aussi à travers mes défauts et mes péchés »⁴¹.

Le 28 février 1998, Bergoglio devint archevêque de Buenos Aires suite à la mort d'Antonio Quarracino dont il était le coadjuteur — une responsabilité plus grande que celle du provincial qui nécessite beaucoup plus de prudence et de mesure. Bergoglio s'est

³⁹ SPADARO, « Intervista », 457-458.

⁴⁰ FRANÇOIS, *Je crois en l'homme*, 53.

⁴¹ SPADARO, « Intervista », 458.

servi sûrement du capital de la spiritualité ignacienne : « Le discernement dans le Seigneur me guide dans ma manière de gouverner »⁴². En assumant cette nouvelle tâche, il se sert aussi de son expérience de provincial en privilégiant un principe de gouvernement qui lui semble capital : la collaboration et la consultation qui lui évitent les décisions brusques et trop personnelles. François affirme : « Comme archevêque de Buenos Aires, je réunissais tous les quinze jours les six évêques auxiliaires et, plusieurs fois par an, le conseil presbytéral. Les questions étaient posées, un espace de discussion était ouvert. Cela m'a beaucoup aidé à prendre les meilleures décisions [...] je crois que la consultation est essentielle »⁴³. Cette façon de procéder ne le quittera plus et sera manifeste dans sa manière de gouverner l'Église en tant que pape.

Pendant qu'il était archevêque de Buenos Aires, Bergoglio a vécu aussi une situation de tension entre lui et le nonce apostolique, Adriano Bernadini, qui s'opposait à ses visions pastorales, mobilisait un clan autour de lui contre Bergoglio, imposait ses hommes comme évêques en passant outre le choix des évêques⁴⁴. Bergoglio s'en offusquait. Cette situation peut nous permettre de comprendre pourquoi François insiste pour que les évêques exercent librement et en toute responsabilité la charge qui leur est confiée comme pasteurs propres de leur diocèse sans pression ou ingérence extérieure restant sauve l'intégrité de la discipline ecclésiale, des mœurs et de la foi.

⁴² Ibid., 454.

⁴³ Ibid., 458.

⁴⁴ Ne disposant pas d'une source plus officielle, nous renvoyons à RANCÉ, *François, un pape parmi les hommes*, 112-114.

3.2- La vision de François sur l'exercice du gouvernement ecclésial

L'axe que François indique pour le gouvernement de l'Église dépend fondamentalement de l'approche qu'il en fait. C'est pourquoi il semble très opportun de présenter la vision de François sur l'Église qui implique logiquement un style de gouvernement et une conversion pastorale.

3.2.1- L'Église selon François

La vision que François a de l'Église se laisse entrevoir dans une série de catéchèses et d'interventions qu'il a consacrées à ce thème. L'Église selon François est l'Église du Deuxième Concile du Vatican, Église-communion dont il privilégiera un aspect resté jusqu'à présent peu exploité : « Un grand don du Concile est d'avoir retrouvé une vision d'Église fondée sur la communion, et d'avoir inclus également le principe de l'autorité et de la hiérarchie dans cette perspective »⁴⁵. L'Église n'est donc pas comme les associations, le fruit de l'initiative humaine⁴⁶, mais elle est constituée par Dieu dans son projet de salut⁴⁷. L'appartenance advient par le sacrement de baptême qui fait des hommes et des femmes l'Église de Dieu, « une grande famille, dans laquelle on est accueilli et où l'on apprend à vivre en croyants et en disciples du Seigneur Jésus »⁴⁸. Dans cette famille, « le *par soi-même* n'existe pas, on ne peut pas faire *cavalier seul* »⁴⁹. Ainsi la communion ecclésiale est, au-delà d'un simple « vivre-ensemble », un « vivre-pour ». Le « vivre-ensemble » peut parfois sombrer dans la juxtaposition des personnes alors que

⁴⁵ FRANÇOIS, Audience générale, 19 novembre 2014, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/audiences/2014/documents/papa-francesco_20141119_udienza-generale.html (18 février 2015).

⁴⁶ Voir FRANÇOIS, Audience générale, 25 juin 2014, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/audiences/2014/documents/papa-francesco_20140625_udienza-generale.html (8 juillet 2017).

⁴⁷ Voir *LG*, n° 1.

⁴⁸ Voir FRANÇOIS, Audience générale, 25 juin 2014 (8 juillet 2017).

⁴⁹ Ibid.

le « vivre-pour » porte à la relation et à l'éclosion des différents charismes mis au service de la communauté. Chaque fidèle, selon son état et selon son rang, dans cette communion ecclésiale a un rôle déterminé à jouer : « L'Église, c'est nous tous ! Tous les baptisés, nous sommes l'Église, l'Église de Jésus »⁵⁰. Dans l'Église telle que François la pense,

Personne n'est inutile [...], nous sommes tous nécessaires pour construire ce Temple ! Personne n'a un rôle de second plan. Personne n'est le plus important dans l'Église, nous sommes tous égaux aux yeux de Dieu [...]. Si manque la brique de notre vie chrétienne, il manque quelque chose à la beauté de l'Église [...]. Personne ne peut s'en aller, nous devons tous apporter à l'Église notre vie, notre cœur, notre amour, notre pensée, notre travail : tous ensemble⁵¹.

Et il continue : « L'Église n'est pas quelque chose d'extérieur à nous-mêmes, mais elle doit être vue comme la totalité des croyants, comme le « nous » des chrétiens : moi, toi, tous, nous faisons partie de l'Église »⁵². On comprend que pour François, l'Église-communion dans sa nature, doit être, dans sa manifestation concrète, une Église-synodale⁵³. Par cette valorisation de l'Église-synodale, commence avec François une autre phase de la réception du Deuxième Concile du Vatican⁵⁴.

En préférant à cet effet l'expression « peuple fidèle de Dieu en marche » pour désigner l'Église, François opère un déplacement de perspective et marque son option

⁵⁰ FRANÇOIS, Audience générale, 29 octobre 2014, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/audiences/2014/documents/papa-francesco_20141029_udienza-generale.html (18 février 2015).

⁵¹ FRANÇOIS, Audience générale, « Personne n'est inutile à l'Église », 26 juin 2013, dans *DC*, n° 2512 (2013), 101-102.

⁵² FRANÇOIS, Audience générale, « L'Église, mère des chrétiens », 11 septembre 2013, dans *DC*, n° 2513 (2014), 109.

⁵³ Voir A. BORRAS, *Quand les prêtres viennent à manquer. Repères théologiques et canoniques en temps de précarité*, Montréal, Médiaspaul, 2017 (= BORRAS, *Quand les prêtres viennent à manquer*), 74.

⁵⁴ Voir FORESTIER, « Les critères d'ecclésialité », 56. François s'inscrit réellement dans la continuité avec le Deuxième Concile du Vatican en ouvrant une autre phase de réception de ses enseignements : « What Pope Francis is renewing is what the second Vatican Council began and this includes emphasis on the pastoral mission of the Church, one that is less focused on the exercise of power and the concentration of it in the hands of a few and more directed to the evangelizing discipleship reflected in pastoral witness » (D. WUERL, « On Collegiality and Synodality », dans *L'Osservatore Romano*, n° 46 [anglais], 18 novembre 2016, 11).

pour l'Église-synodale qui se situe dans la continuité avec les notions « peuple de Dieu » et « Église-communion ». La notion d'Église-synodale dans cette perspective n'est pas une Église repliée sur soi et inactive mais une Église missionnaire, dynamique et ouverte. En cherchant à dessiner tous les contours de cette Église, nous avons annexé à la notion d'Église-synodale des qualificatifs pour obtenir ainsi des spécificités de l'Église selon François que nous classons selon un ordre que nous avons établi.

L'Église synodale est missionnaire : Ce qui caractérise fondamentalement l'Église est la mission. Elle est appelée à s'étendre à toutes les nations. Elle est en conséquence, une « Église en sortie » ou « en partance »⁵⁵ et se conçoit en parfaite relation avec sa catholicité : « Si l'Église est née catholique, cela veut dire qu'elle est née *en sortie*, qu'elle est née missionnaire »⁵⁶. Ainsi pour porter l'Évangile au monde, il faut « Sortir de soi-même, d'une manière de vivre la foi lasse et routinière, de la tentation de s'enfermer dans nos propres schémas qui finissent par refermer l'horizon de l'action créative de Dieu »⁵⁷. Être une Église en sortie signifie aussi de façon concrète aller « dans les villes et dans les campagnes, dans les marchés et par les chemins, en donnant témoignage du Christ et en montrant à tous son amour et sa miséricorde »⁵⁸. Dans cette dynamique missionnaire, tous les baptisés en tant que Corps du Christ, sont appelés à être

⁵⁵ C'est ce que François appelle « la missionnarité » qui est une donnée inhérente à la vie de l'Église et en exprime le caractère apostolique et catholique. De fait, l'Église ne peut se fermer sur elle-même mais doit être ouverte et portée vers les autres : « Nous sommes appelés à être une Église - en sortie - , en mouvement du centre vers la périphérie pour aller vers tout le monde, sans peur, sans méfiance et avec un courage apostolique » (EG, n° 20).

⁵⁶ FRANÇOIS, Audience générale, 17 septembre 2014, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/audiences/2014/documents/papa-francesco_20140917_udienza-generale.html (8 mars 2015).

⁵⁷ FRANÇOIS, Audience générale, « Dieu fait toujours le premier pas », 27 mars 2013, dans DC, n° 2511 (2013), 5.

⁵⁸ FRANÇOIS, Discours aux évêques de la conférence épiscopale du Ghana, en visite *ad limina Apostolorum*, 23 septembre 2014, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/september/documents/papa-francesco_20140923_ad-limina-ghana.html (8 mars 2015).

« une Église qui trouve de nouvelles routes, qui est capable de sortir d'elle-même et d'aller vers celui qui ne la fréquente pas, qui s'en est allé ou qui est indifférent »⁵⁹. Cette tâche missionnaire est celle de tout le peuple de Dieu qui « a du flair » et que les pasteurs accompagnent en sachant le laisser parfois prendre le devant⁶⁰.

L'Église synodale est ouverte : L'Église est non seulement une communauté aux portes ouvertes pour accueillir toute personne mais elle est avant tout et cela est primordial, une Église ouverte à l'action de l'Esprit qui est l'agent de la mission et qui lui inspire les voies à suivre⁶¹. L'enfermement sur soi ne fait pas du bien à l'Église⁶². Cela est une évidence pour François : « L'Église en sortie est une Église aux portes ouvertes »⁶³. Dans la même ligne il continue : « Je préfère une Église accidentée, blessée et sale pour être sortie par les chemins, plutôt qu'une Église malade de la fermeture et du confort de

⁵⁹ SPADARO, « Intervista », 462.

⁶⁰ Les évêques, particulièrement, doivent être des hommes capables de soutenir avec patience les pas de Dieu parmi son peuple, de manière à ce que personne ne reste en arrière, mais aussi d'accompagner le troupeau qui a le flair pour trouver de nouvelles voies : « La place de l'évêque pour être avec son peuple est triple : ou devant pour indiquer le chemin, ou au milieu pour le maintenir uni et neutraliser les dispersions, ou en arrière pour éviter que personne ne reste derrière, mais aussi, et fondamentalement, parce que le troupeau même a son propre flair pour trouver de nouvelles routes » (FRANÇOIS, Discours au Comité de coordination du CELAM, 28 juillet 2013, « Une Église qui s'érige en centre tombe dans le fonctionnalisme », dans *DC*, n° 2512 [2013], 84).

⁶¹ Voir *EG*, n° 259 et 261. L'ouverture est aussi une attitude d'écoute pour s'entendre les uns les autres et entendre l'Esprit Saint : « Une Église synodale est une Église de l'écoute, une Église consciente qu'écouter est "plus qu'entendre". C'est une écoute réciproque où chacun a quelque chose à apprendre. Peuple fidèle, collègue épiscopal, évêque de Rome : l'un à l'écoute des autres ; et tous à l'écoute de l'Esprit Saint, "l'Esprit de Vérité" (Jn, 14, 17), pour connaître ce qu'il "dit aux Églises" (Ap, 2,7) » (FRANÇOIS, Discours lors de la commémoration du 50^e anniversaire de l'institution du synode des évêques, 17 octobre 2015, « Le chemin de la synodalité est celui que Dieu attend de l'Église au troisième millénaire », dans *DC*, n° 2521 (2016) (= FRANÇOIS, Discours lors de la commémoration du 50^e anniversaire de l'institution du synode des évêques), 77.

⁶² « Cela ne fait pas de bien de s'habituer à un "microclimat" ecclésial fermé ; cela nous fait du bien de partager des horizons larges, des horizons ouverts d'espérance, en vivant le courage humble d'ouvrir les portes et de sortir de nous-mêmes » (FRANÇOIS, Homélie à Tbilisi, 1er octobre 2016, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/homilies/2016/documents/papa-francesco_20161001_omelia-georgia.html (12 janvier 2017).

⁶³ *EG*, n° 46.

s'accrocher à ses propres sécurités. Je ne veux pas une Église préoccupée d'être le centre et qui finit renfermée dans un enchevêtrement de fixations et de procédures »⁶⁴.

L'Église synodale est audacieuse : Aujourd'hui la peur de s'engager et d'aller au-devant des événements et des personnes est un facteur qui concourt au replis de l'Église sur elle-même et paralyse sa vocation d'être missionnaire. Or l'Esprit du Christ qui anime l'Église n'est pas un esprit de peur mais de liberté. Tous les baptisés sont donc appelés à être des témoins de leur foi dans les situations concrètes de la vie et du temps : « Il faut une Église qui n'a pas peur d'entrer dans la nuit [des personnes]. Il faut une Église capable de les rencontrer sur leur route. Il faut une Église en mesure de s'insérer dans leurs conversations. Il faut une Église qui sait dialoguer avec ces disciples, qui [...] errent sans but, seuls, avec leur désenchantement, avec la désillusion d'un christianisme considéré désormais comme un terrain stérile, infécond, incapable de générer du sens »⁶⁵.

L'Église synodale est diversifiée et inclusive : L'Église comme famille des enfants de Dieu est ouverte à toute personne qui reconnaît en Jésus-Christ son sauveur et accueille sa Parole : « Le Seigneur veut que nous fassions partie d'une Église qui sait ouvrir les bras pour accueillir tout le monde, une Église qui n'est pas la maison d'un petit nombre, mais la maison de tous, où tous peuvent être renouvelés, transformés, sanctifiés par son amour, les plus forts et les plus faibles, les pécheurs, les indifférents, ceux qui se sentent découragés et perdus »⁶⁶. Il n'y a de place pour aucune forme d'exclusion ni filtrage : « Nous nous comportons fréquemment comme des contrôleurs de la grâce et non

⁶⁴ Ibid, n° 49.

⁶⁵ FRANÇOIS, Allocution aux cardinaux et aux évêques brésiliens, 27 juillet 2013, dans *DC*, n° 2512 (2013), 66.

⁶⁶ FRANÇOIS, Audience générale, « L'Église, qui est sainte, ne rejette pas les pécheurs », 2 octobre 2013, dans *DC*, n° 2513 (2014), 127.

comme des facilitateurs. Mais l'Église n'est pas une douane, elle est la maison paternelle où il y a de la place pour chacun avec sa vie difficile »⁶⁷ car dans le Christ « il n'y a plus ni juif ni grec, il n'y a plus ni esclave ni homme libre, il n'y a plus l'homme et la femme » (Ga 3, 28). Les baptisés qui forment le corps du Christ sont un. Comme telle, l'Église est « la maison de l'harmonie où l'unité et la diversité savent se conjuguer pour être une richesse »⁶⁸. Chacun y apporte le don qu'il a reçu de l'Esprit et enrichit l'Église de l'unicité de sa personne : « La vie de l'Église est diversité et en voulant mettre de l'uniformité partout, on tue les dons de l'Esprit Saint »⁶⁹. L'intégration et l'harmonisation des différences dans la vie de l'Église fait d'elle une communauté charismatique qui s'ouvre à l'Esprit et se laisse guider par elle.

L'Église synodale est dialogale et œcuménique : Cette caractéristique de l'Église est fondée sur la supplication constante qui jaillit du cœur du Christ vers son père : « Que tous soient un afin que le monde croie » (Jn 17, 21). Le chemin de l'unité est désormais le chemin de l'Église. Pour le parcourir, elle est appelée à entrer en dialogue avec toute personne, communauté et culture en reconnaissant la différence fondamentale de l'autre mais aussi sa présence indispensable pour que la communauté humaine et le Corps du Christ ne soient pas amputés d'un de ses membres. François entraîne résolument l'Église dans cet élan par ses rencontres et son dialogue avec les protestants, les orthodoxes, les juifs et les musulmans et par ses exhortations aux évêques des Églises

⁶⁷ EG, n° 47.

⁶⁸ FRANÇOIS, Audience générale, « L'uniformité tue : la vie de l'Église est diversité », 9 octobre 2013, dans *DC*, n° 2513 (2014) (= FRANÇOIS, « L'uniformité tue »), 137.

⁶⁹ Ibid, 137.

particulières à faire de la pastorale de la rencontre une priorité de leur mission⁷⁰. Il ne se contente pas seulement d'exhorter mais s'illustre en exemple sur ce chemin de rencontre et de dialogue⁷¹.

⁷⁰ François s'implique à fond pour l'unité des chrétiens et pour le dialogue oecuménique. Il veut que la marche des chrétiens sur le chemin du dialogue interreligieux et de l'œcuménisme soit vécue comme un engagement. En plus de la notion d'œcuménisme spirituel qui est typiquement conciliaire (UR, n° 8), François, en face des circonstances actuelles de violence, de terrorisme et d'atrocité de toutes sortes subies par les chrétiens, pense que le sang chrétien nous appelle à d'autres formes d'œcuménisme ; celui de la souffrance, du martyre et du sang car « ceux qui par haine de la foi tuent, persécutent les chrétiens, ne leur demandent pas s'ils sont orthodoxes ou s'ils sont catholiques : ils sont chrétiens » (FRANÇOIS, Célébration œcuménique à l'occasion du 50e anniversaire de la rencontre entre le pape Paul VI et le patriarche Athénagoras à Jérusalem, 25 mai 2014, dans *DC*, n° 2515 [2014], 26). Et il ajoute : « Le sang chrétien est le même [...]. L'œcuménisme de la souffrance, l'œcuménisme du martyre, l'œcuménisme du sang est un puissant appel à marcher sur la route de la réconciliation entre les Églises, avec décision et un abandon confiant à l'action de l'Esprit » (FRANÇOIS, Discours à sa sainteté Karékine II, Patriarche suprême catholikos de tous les Arméniens, 8 mai 2014, dans https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/may/documents/papa-francesco_20140508_patriarca-armeni.html [8 avril 2015]). Si le seul nom de Chrétien unit des hommes et des femmes dans la souffrance et le sang, il est temps donc de se laisser convaincre que nous partageons la même foi et que nous sommes les mêmes : enfants de Dieu, disciples du Christ. L'Église, inspirée par le Deuxième Concile Vatican et surtout par le document *Nostra Aetate*, s'est engagée sur le chemin du dialogue et de l'unité. Elle y avance avec conviction que « l'unité se fait le long de la route » malgré les réticences et les résistances et que « l'unité est un chemin » (FRANÇOIS, Conférence de presse au cours du vol de retour de Turquie, 30 novembre 2014, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/novembre/documents/papa-francesco_20141130_turchia-conferenzastampa.html [8 avril 2015]). Elle « est consciente de l'importance de la promotion de l'amitié et du respect entre les hommes et les femmes des diverses traditions religieuses » (FRANÇOIS, Discours aux représentants des Églises et des communautés ecclésiales et des différentes religions, 20 mars 2013, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130320_delegati-fraterni.html [8 avril 2015]) et elle croit que « l'engagement au service de la recherche de l'unité entre les chrétiens ne dérive pas de raisons d'ordre pratique, mais de la volonté même du Seigneur Jésus Christ, qui a fait de nous ses frères et les fils de l'unique Père » (FRANÇOIS, Discours à S.G. Justin Welby, archevêque de Canterbury et primat de la communion anglicane, 14 juin 2013, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2013/june/documents/papa-francesco_20130614_welby-canterbury.html [8 avril 2015]). Mais puisque l'unité n'est pas uniformisme, elle n'est pas une vaine paix à rechercher dans la compromission et au sacrifice des valeurs que l'on porte ou de sa foi : « Dialoguer ne signifie pas renoncer à sa propre identité quand on va à la rencontre de l'autre, ni céder à des compromis sur la foi et sur la morale chrétienne. Au contraire, "la véritable ouverture implique de se maintenir ferme sur ses propres convictions les plus profondes, avec une identité claire et joyeuse" (*EG*, n° 251) car une rencontre au cours de laquelle chacun mettrait de côté ce en quoi il croit, ferait semblant de renoncer à ce qui lui est le plus cher, ne serait assurément pas une relation authentique » (FRANÇOIS, Discours aux participants de l'Assemblée plénière du conseil pontifical pour le dialogue interreligieux, 28 novembre 2013, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2013/novembre/documents/papa-francesco_20131128_p-c-dialogo-interreligioso.html [8 avril 2015]). C'est ce que les pères conciliaires ont affirmé en d'autres termes : « Rien n'est plus étranger à l'œcuménisme que ce faux irénisme, qui altère la pureté de la doctrine catholique et obscurcit son sens authentique et incontestable » (UR, n° 11). Pour poser les vraies assises de la paix et de l'unité, il faut dire non aux indifférences sans renoncer aux différences car « la connaissance réciproque de notre patrimoine spirituel, l'appréciation pour ce que nous avons en commun et le respect devant ce qui nous divise, pourront servir de guide dans le développement futur de nos relations, que nous remettons entre les mains de Dieu [...]. L'avenir se trouve dans la coexistence respectueuse des diversités, non dans l'homologation à une pensée unique théoriquement neutre » (FRANÇOIS, Visite de courtoisie aux deux grands Rabbins d'Israël, 20 mars 2014, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/march/documents/papa-francesco_20140320_rabbini-israel.html [8 avril 2015]).

3.2.2- L'exercice de gouvernement comme un style de service : besoin de conversion pastorale

Par conversion pastorale, il faut entendre « une vie nouvelle et un authentique esprit évangéliste » qui animent les personnes et les structures de l'Église dans la fidélité à la vocation qui est la sienne⁷². La vie nouvelle des structures dépend du renouveau intérieur et profond des personnes. Puisque notre travail est axé sur le gouvernement épiscopal de l'Église, nous prenons ici prioritairement en compte le pape et les évêques à qui la charge du gouvernement ecclésial est confiée et par lesquels la vie de l'Église peut s'engager dans la dynamique de la conversion pastorale⁷³.

Par l'ordination sacerdotale, des hommes sont choisis pour conduire au Nom du Christ leurs frères et sœurs. Ils sont les pasteurs du peuple de Dieu. La position que l'ordination confère aux prêtres et aux évêques ne supprime rien à l'égale dignité de tous

014/may/documents/papa-francesco_20140526_terra-santa-visita-rabbini-israele.html [8 avril 2015]). C'est cela la légitime diversité (*UR*, n^{os} 16 et 17) qui balise les chemins de l'unité comme on peut le lire ici : « la variété authentique, la variété légitime, celle inspirée par l'Esprit, ne porte pas préjudice à l'unité, mais la sert ; le Concile nous dit que cette variété est nécessaire à l'unité » (FRANÇOIS, Discours aux participants de l'Assemblée plénière de la Congrégation pour les Églises orientales, 21 novembre 2013, dans https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2013/november/documents/papa-francesco_20131121_plenaria-congreg-chiese-orientali.html [8 avril 2015]). On comprend l'exhortation de François : « Nous devons cheminer unis dans les différences : il n'y a pas d'autre chemin pour nous unir. C'est le chemin de Jésus » (SPADARO, « Intervista », 466).

⁷¹ En se référant, à titre illustratif, à l'activité du pape seulement en 2016, on peut se rendre compte de comment le dialogue et l'œcuménisme lui tiennent à cœur. En janvier, il visite pour la première fois la synagogue de Rome ; en février, il rencontre le Patriarche russe orthodoxe (première fois encore pour un pape) ; en mars, il lave les pieds de douze émigrants et réfugiés, chrétiens, musulmans et hindous ; en avril, il visite Lesbos en Grèce et rencontre le Patriarche orthodoxe Barthélémy de Constantinople et l'Archevêque orthodoxe d'Athènes Ieronymos II, ainsi que monseigneur Bernard Fellay de la Société Saint Pie X (résultant en un rapprochement entre la FSSP et l'Église) ; en mai, il accueille le recteur de l'Université el-Azhar en Égypte ; en juin, il se rend en Arménie et rencontre Karekin II, le Patriarche suprême et *Catholicos* de tous les arméniens ; en septembre, il se rend en Georgie et Azerbaïdjan où il rencontre le Patriarche de la Georgie Ilia II ; en octobre il se rend en Suède pour commémorer le 500^e anniversaire de la Réforme et les 50 ans de dialogue œcuménique entre les Églises catholique et luthérienne.

⁷² *EG*, n^o 26.

⁷³ « Nella Chiesa, se ci sono pastori zelanti, dediti al loro ministero, rettamente motivati, tutto il popolo ne risentirà positivamente » (voir E. CATTANEO, « La riforma della Chiesa secondo sant'Ignazio di Loyola », dans *La Civiltà cattolica*, 164/4 [2013] [= CATTANEO, « La riforma della Chiesa »], 347).

reçue par le sacrement de baptême⁷⁴. L'ordination sacerdotale introduit une différence au niveau de l'exercice des fonctions dans l'Église et ne constitue pas les clercs en une catégorie de personnes supérieures aux autres. Cet esprit qui laisse croire que les prêtres sont supérieurs aux laïcs est le cléricalisme qui est une réalité contraire à la chrétienté. Pour François la conversion personnelle et communautaire est indispensable pour propulser un nouveau dynamisme au style de gouvernement dans l'Église. Cela aussi est un principe ignatien car Saint Ignace était convaincu qu'en réformant sa propre vie ou en opérant un « auto-renouvellement » en suivant le modèle du Christ, on ne peut qu'arriver à la réforme des structures⁷⁵. En insistant sur la conversion pastorale et missionnaire, François marque sa volonté de provoquer des déplacements de perspectives dans l'Église, tant dans la manière d'être que dans la manière d'agir des personnes et des institutions.

3.2.2.1- La conversion de la papauté

En 1995 déjà, Jean-Paul II avait lancé à toutes les communautés, leurs pasteurs et les théologiens un appel à réfléchir avec lui pour trouver « les formes dans lesquelles ce ministère [celui de la primauté] pourra réaliser un service d'amour reconnu par les uns et les autres »⁷⁶. Conscient que la question de la primauté constitue un enjeu majeur dans le débat sur le gouvernement de l'Église et un défi sérieux sur le chemin de l'unité des

⁷⁴ Au sujet de la conversion pastorale, François, à plusieurs reprises, s'est adressé aux prêtres pour les exhorter à un changement de style de vie pour se conformer aux principes évangéliques d'humilité, de simplicité, de proximité et de service : « La première réforme doit être celle de la manière d'être. Les ministres de l'Évangile doivent être des personnes capables de réchauffer le cœur des personnes, de dialoguer et cheminer avec elles, de descendre dans leur nuit, dans leur obscurité, sans se perdre » (SPADARO, « Intervista », 462). Puisque le gouvernement épiscopal est le sujet qui nous occupe, nous axons notre investigation sur ce qui concerne les évêques. Toutefois, il est à noter que le message adressé aux évêques peut s'appliquer aussi aux prêtres quand il concerne l'état clérical.

⁷⁵ Voir CATTANEO, « La riforma della Chiesa secondo », 342 et 346 ; voir aussi SPADARO, « La riforma della Chiesa », 20.

⁷⁶ Voir JEAN-PAUL II, Lettre encyclique sur l'engagement œcuménique *Ut unum sint*, 28 mai 1992, n° 95, dans *AAS*, 87 (1995), 978, traduction française dans *DC*, 92 (1995), 593.

chrétiens, Benoît XVI a manifesté son désir de travailler pour promouvoir cette unité. Sensible à la question de la primauté et de la collégialité qui est forcément en lien avec la question œcuménique, Benoît XVI supprime le titre pontifical de « patriarche d'Occident », un acte diversement interprété mais qui pourrait ouvrir la voie à l'exercice de la primauté dans la communion des Églises⁷⁷. En 2007, au lendemain de la suppression de ce titre, la Commission mixte internationale pour le dialogue théologique entre l'Église catholique romaine et l'Église orthodoxe produisit un document dans la ligne des réflexions sur l'exercice de l'autorité de la collégialité dont le titre est assez évocateur : « Conséquences ecclésiologiques et canoniques de la nature sacramentelle de l'Église. Communion ecclésiale, conciliarité et autorité »⁷⁸.

La dénomination « Église d'Occident » renvoie à l'Église catholique latine qui désormais dépasse les frontières de l'Occident et s'étend en Afrique, en Amérique latine et en Asie. En renonçant donc au titre de patriarche d'Occident, Benoît XVI ouvrait ainsi la voie à une possible identification d'autres pôles patriarcaux qui mettraient plus en évidence l'Église comme « communion d'Églises ». Il affirmait avant même d'être élu pape :

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 [...]. Par suite, la tâche à envisager serait de distinguer à nouveau, plus nettement, entre la fonction proprement dite du successeur de Pierre et la fonction patriarcale ; en cas de besoin de créer de nouveaux patriarcats détachés de l'Église d'Asie et d'Afrique, comme celles d'Orient,

⁷⁷ Voir C. DELAIGUE, *Quel pape pour les chrétiens ? Papauté et collégialité en dialogue avec l'orthodoxie*, Paris, Desclée de Brouwer, 2014.

⁷⁸ Voir COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE POUR LE DIALOGUE THÉOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET L'ÉGLISE ORTHODOXE, Document de Ravenne, Conséquences ecclésiologiques et canoniques de la nature sacramentelle de l'Église. Communion ecclésiale, conciliarité et autorité, 13 octobre 2007, dans *Istina*, 53 (2008), 283-296.

ne pourraient pas “devenir l’équivalent” de patriarcats sous ce nom ou tout autre que l’on voudra donner à l’avenir à ces Églises⁷⁹.

C’est dans cette ligne que François s’engage résolument contre l’uniformité. Il exprime sa volonté de poursuivre la réflexion sur l’exercice du primat de Pierre dans une vision synodale de l’Église. Il déclarait : « Je veux poursuivre la réflexion sur la manière d’exercer le primat de Pierre, déjà initiée en 2007 par la Commission mixte, ce qui a conduit à la signature du Document de Ravenne. Il faut continuer dans cette voie »⁸⁰. Pour François, il ne s’agit pas seulement de la manière d’exercer la primauté mais de la conversion de la papauté qui est plus englobante car elle inclut tant l’exercice des différentes charges (administration) que l’être du pape (personne). Sur la façon d’être pape, François a irréversiblement commencé par imprimer ses marques en adoptant un style simple et austère, ouvert et proche. Ce mode d’être plus évangélique que Paul VI appelait de tous ses vœux, François l’applique. Paul VI en effet déclarait :

Qui ne voit par exemple, comment, spécialement lorsque l’autorité pastorale était liée à l’autorité temporelle - la crosse et l’épée : qui ne s’en souvient ? – les signes distinctifs de l’évêque étaient ceux de la supériorité, de l’extériorité, de l’honneur, et parfois même du privilège, de l’arbitraire et de la somptuosité ? À cette époque, de tels signes ne provoquaient pas de scandale, et même le peuple aimait à admirer son évêque entouré d’un décor de grandeur, de puissance de faste, de majesté. Mais aujourd’hui il n’en est plus, et il ne peut plus en être ainsi. Le peuple, loin d’admirer, s’étonne et se scandalise lorsque l’évêque apparaît revêtu de marques superflues et anachroniques de sa dignité, et il en appelle à l’Évangile⁸¹.

Le retour à l’Évangile et la sensibilité du peuple de Dieu ont déterminé le choix de François pour la simplicité et l’austérité auxquelles il invite tous les évêques qui sont les potentiels successeurs au siège de Pierre.

⁷⁹ RATZINGER, *Le nouveau peuple de Dieu*, 68-69.

⁸⁰ SPADARO, « Intervista », 466.

⁸¹ PAUL VI, « Discours à l’épiscopat italien », dans *Documents pontificaux de Paul VI*, tome III, Saint-Maurice, Saint-Augustin, 1969 (= PAUL VI, « Discours à l’épiscopat italien »), 657-658.

En dehors de ce mode de vie, François s'investit aussi pour imprimer de nouvelles marques au système de gouvernement tant au niveau universel que local. Le rôle fondamental du pape comme principe d'unité de l'Église entière est de maintenir le peuple de Dieu dans la communion et l'unité de la foi qui ne conduisent pas à une uniformisation mais à une intégration des diversités inhérentes à la dimension particulière de l'unique Église du Christ. Sur le plan administratif, cela demande que le gouvernement de l'Église ne se cristallise plus en une centralisation excessive et monopolaire (la curie romaine) mais s'ouvre à une polarisation plurielle et convergente dont le principe est la communion ecclésiale. Pour François, la prise en compte des réalités du terrain pousse à mettre les évêques et les conférences des évêques plus en face de leurs responsabilités⁸². En somme, un style personnel plus en phase avec la simplicité évangélique et un *ars regendi* plus ouvert au visage pluriel de l'Église semblent être les deux axes majeurs de

⁸² C'est dans cet esprit pastoral de proximité et de responsabilité que l'on peut mieux comprendre les orientations des documents magistériels comme l'Exhortation apostolique *Evangelii gaudium*, l'Exhortation post-synodale *Amoris laetitia* et le motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* et *Mitis et misericors Iesus* (pour la pastorale de la famille), la nouvelle *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (pour la formation missionnaire des prêtres), et le motu proprio *Magnum principium* (pour la traduction des livres liturgiques). Pour la référence de ces documents voir FRANÇOIS, Exhortation apostolique sur l'annonce de l'Évangile dans le monde d'aujourd'hui *Evangelii gaudium* (= EG), 24 novembre 2013, dans AAS, 105 (2013), 1019-1137, traduction française dans DC, n° 2513, janvier 2014, 6-83 ; IDEM, Exhortation apostolique post-synodale, sur l'amour dans la famille *Amoris laetitia* (= AL), 19 mars 2016, dans AAS, 108 (2016), 311-446, traduction française dans DC, n° 2523 (2016), 5-96 ; IDEM, Lettre en forme de motu proprio sur la réforme du procès canonique pour les causes de déclaration de nullité du mariage dans le Code de droit canonique *Mitis iudex Dominus Iesus* (= MIDI), 15 août 2015, dans AAS, 107 (2015), 958-970, traduction française dans DC, n° 2521 (2016), 9-17 ; FRANÇOIS, Lettre apostolique en forme de Motu Proprio sur la réforme du procès canonique pour les causes de déclaration de nullité du mariage dans le Code des Canons des Églises Orientales *Mitis et misericors Iesus* (= MMI), (15 août 2015), dans AAS, 107 (2015), 946-957, traduction française dans DC, n° 2521 (2016), 18-25 ; IDEM, Lettre en forme de motu proprio sur la traduction des textes liturgiques *Magnum principium* (= MP), 12 septembre 2017, dans, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20170903_magnum-principium.html (5 janvier 2018) ; CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, 8 décembre 2016, Cité du Vatican, L'Osservatore Romano, 2016. Un fait très significatif dans ces documents et que l'on ne saurait passer sous silence, est l'abondante citation que François fait des déclarations de plusieurs conférences des évêques à travers le monde. Ceci est un signe de synergie et de communion entre le pape et les évêques dans l'enseignement doctrinal et surtout de la valorisation des conférences des évêques à l'écoute desquelles le pape doit être.

cette conversion que François souhaite pour la papauté. Une conversion qui doit impacter aussi l'épiscopat.

3.2.2.2- La conversion de l'épiscopat

Le ministère épiscopal occupe depuis toujours une place de choix dans la vie de l'Église ainsi que le reconnaît le Deuxième Concile du Vatican :

Parmi les différents ministères qui s'exercent dans l'Église depuis les premiers temps, la première place, au témoignage de la Tradition, appartient à la fonction de ceux qui, établis dans l'épiscopat, dont la ligne se continue depuis les origines, sont les sarments par lesquels se transmet la semence apostolique. Ainsi, selon le témoignage de saint Irénée, la Tradition apostolique se manifeste et se conserve dans le monde entier par ceux que les apôtres ont faits évêques et par leurs successeurs jusqu'à nous⁸³.

Dans la logique chrétienne suivant l'enseignement du Christ, le plus grand doit se faire plus petit et dernier de tous et celui qui occupe la première place doit se faire serviteur et esclave de tous (Mt 20, 26-27). Ainsi « cette charge, confiée par le Seigneur aux pasteurs de son peuple, est un véritable service : dans la Sainte Écriture, il est appelé expressément *diakonia* ou ministère (Ac 1,17.25 ; 21,19 Rm 11,13 1Tm 1,12) »⁸⁴. Presque tout le développement de l'enseignement de François sur le ministère épiscopal se ramène à cette conception du service : « L'Église a besoin de pasteurs, c'est-à-dire de serviteurs, d'évêques qui sachent se mettre à genoux devant les autres pour laver leurs pieds »⁸⁵. De plus, « le peuple de Dieu veut des pasteurs et non des fonctionnaires ou des clercs d'État. Les évêques, particulièrement, doivent être des hommes capables de soutenir avec patience les pas de Dieu parmi son peuple, de manière à ce que personne ne reste en arrière, mais aussi d'accompagner le troupeau qui a le flair pour trouver de

⁸³ LG, n° 20.

⁸⁴ LG, n° 24.

⁸⁵ FRANÇOIS, Discours aux évêques participant au séminaire organisé par la Congrégation pour l'évangélisation des peuples, 20 septembre 2014, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/september/documents/papa-francesco_20140920_vescovi-seminario-propaganda.html, (8 avril 2015).

nouvelles voies »⁸⁶. Les évêques doivent être des pasteurs qui marchent avec leurs peuples, qui comprennent leurs difficultés et les traitent avec douceur et miséricorde⁸⁷. Pour bien accomplir sa mission, l'évêque ne peut pas se présenter comme celui qui sait tout, le « robot à tout faire » mais il a besoin de la collaboration d'autres hommes et femmes et des structures adéquates⁸⁸.

Bien que l'évêque doive s'entourer aussi des laïcs dans sa charge de gouvernement, ses collaborateurs, partenaires et alliés immédiats dans l'ordre sacerdotal sont les prêtres⁸⁹. De fait,

en raison de la communion dans le même sacerdoce et le même ministère, les évêques doivent considérer leurs prêtres comme des frères et des amis, et se préoccuper, autant qu'ils le peuvent, de leur bien, matériel d'abord, mais surtout spirituel. Car c'est à eux, avant tout que revient la grave responsabilité de la sainteté de leurs prêtres ; ils doivent donc se préoccuper activement de la formation permanente de leur presbyterium. Qu'ils sachent les écouter volontiers, les consulter même, et parler avec eux de ce qui concerne les exigences du travail pastoral et le bien du diocèse⁹⁰.

⁸⁶ SPADARO, « Intervista », 462.

⁸⁷ François ne ménage pas ses mots en s'adressant aux évêques du CELAM (Conseil épiscopal latino-américain) et à travers eux à tous les évêques du monde entier : « Les évêques doivent être pasteurs, proches des gens, pères et frères, avec beaucoup de mansuétude ; patients et miséricordieux. Hommes qui aiment la pauvreté, aussi bien la pauvreté intérieure comme liberté devant le Seigneur, que la pauvreté extérieure comme simplicité et austérité de vie. Hommes qui n'aient pas la "psychologie des princes". Hommes qui ne soient pas ambitieux mais qui soient époux d'une Église locale sans être dans l'attente d'une autre. Hommes capables de veiller sur le troupeau qui leur a été confié et d'avoir soin de tout ce qui le tient uni : veiller sur leur peuple avec attention, sur les éventuels dangers qui le menacent, mais surtout pour faire grandir l'espérance : qu'ils aient du soleil et de la lumière dans leurs cœurs. Hommes capables de soutenir avec amour et patience les pas de Dieu au milieu de son peuple. Et la place de l'Évêque pour être avec son peuple est triple : ou devant pour indiquer le chemin, ou au milieu pour le maintenir uni et neutraliser les dispersions, ou en arrière pour éviter que personne ne reste derrière, mais aussi, et fondamentalement, parce que le troupeau même ait son propre flair pour trouver de nouvelles routes » (FRANÇOIS, Discours au comité de coordination du CELAM, 28 juillet 2013, dans *DC*, n° 2512 [2013], 84).

⁸⁸ Les messages de François aux évêques sont contenus dans un recueil qui reprend ses interventions à divers moments (voir FRANÇOIS, *With the Smell of the Sheep. The Pope Speaks to Priests, Bishops, and Other Shepherds*, Mayknoll, NY, Orbis Books, 2017). On y découvre le profil de l'évêque dont l'Église aujourd'hui a besoin, l'esprit et l'attitude qui doivent être les siens en tant que pasteur de son peuple.

⁸⁹ Voir c. 384.

⁹⁰ *PO*, n° 7.

Ainsi se manifestera aux yeux de tout le peuple chrétien que « le prêtre est le premier prochain de l'évêque »⁹¹. Et alors « le manque ou même la pauvreté de communion sera le plus grand des scandales »⁹². Le même lien d'affection, de filiation et de paternité qui doit exister entre les prêtres et l'évêque est aussi mis en lumière en ces termes :

En raison de cette participation au sacerdoce et à la mission de leur évêque, les prêtres doivent reconnaître en lui leur père et lui obéir respectueusement. L'évêque lui, doit considérer les prêtres, ses coopérateurs, comme des fils et des amis, tout comme le Christ appelle ses disciples non plus serviteurs, mais amis (Jn 15,15). Tous les prêtres, par conséquent, tant diocésains que religieux, en raison de l'ordre et du ministère, sont articulés sur le corps des évêques et, selon leur vocation et leur grâce, sont au service du bien de l'Église entière⁹³.

Les structures, en principe, constituent des maillons indispensables pour la bonne marche de la stratégie de gouvernement de l'Église tant particulière qu'universelle. Bien qu'il soit vivement requis de les mettre en place, il convient aussi de veiller à ce qu'elles soient orientées vers une pastorale missionnaire plutôt que de se confiner purement et simplement dans l'administration pastorale, celle des bureaux. Comme le fait remarquer le Pape, il faut « se dépouiller de la tranquillité apparente que donnent les structures, certainement nécessaires et importantes, mais qui ne doivent jamais obscurcir l'unique force véritable qu'elles portent en elles : celle de Dieu »⁹⁴. Cela étant, l'évêque, dans la portion du peuple de Dieu qui lui est confiée, est constamment invité à être à l'écoute de

⁹¹ FRANÇOIS, Discours aux participants au Congrès pour les nouveaux évêques organisé par la Congrégation pour les évêques et la Congrégation pour les Églises orientales, 19 septembre 2013, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130919_convegno-nuovi-vescovi.html (8 avril 2014) (= FRANÇOIS, Discours aux participants au Congrès pour les nouveaux évêques).

⁹² FRANÇOIS, Discours à la 66^e Assemblée générale de la conférence épiscopale italienne, 19 mai 2014, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/may/documents/papa-francesco_20140519_conferenza-episcopale-italiana.html (8 avril 2014) (= FRANÇOIS, « Discours à la 66^e Assemblée »).

⁹³ *LG*, n° 28.

⁹⁴ FRANÇOIS, Discours lors de la rencontre avec les enfants malades de l'institut séraphique, 4 octobre 2013, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2013/october/documents/papa-francesco_20131004_bambini-assisi.html (8 avril 2014).

son peuple « notamment à travers les organismes diocésains qui ont le devoir de le conseiller, en promouvant un dialogue loyal et constructif. On ne peut penser à un évêque qui n'ait pas ces organismes diocésains : conseil presbytéral, les consultants, conseil pastoral, conseil des affaires économiques »⁹⁵.

L'office de l'épiscopat est un des offices les plus importants dans l'Église. Plus que tout autre office, sa provision ne peut se faire indépendamment des qualités ou de l'idonéité du candidat. Selon le canon 149, § 1, l'idonéité signifie que le candidat est « pourvu des qualités que le droit universel ou particulier, ou la loi de fondation requiert pour cet office ». Ces qualités, en général, sont humaine, naturelle, morale, intellectuelle et spirituelle⁹⁶. Et il ne suffit pas de les avoir en amont. Une fois élu, le candidat s'emploiera à les cultiver et à les développer en vue d'un ministère riche et fécond. S'inscrivant dans la grille de ce canon et parfois en l'élargissant, François l'enrichit et l'illumine d'une clarté particulière quand il parle du rôle des évêques et des qualités qu'ils doivent cultiver pour assurer pleinement la charge pastorale de gouvernement que l'Église leur confie. Une lecture attentive de François fait constater qu'il existe un rapport étroit entre ces qualités qui sont requises et la nature même de l'Église que les évêques doivent servir et que François, en puisant aux sources du Deuxième Concile du Vatican, définit comme « mère »⁹⁷, « communauté du Ressuscité »⁹⁸, « corps du Seigneur »⁹⁹, et

⁹⁵ FRANÇOIS, Discours aux participants au Congrès pour les nouveaux évêques.

⁹⁶ Voir c. 241, § 1.

⁹⁷ Voir FRANÇOIS, Audience générale, 10 septembre 2014, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/audiences/2014/documents/papa-francesco_20140910_udienza-generale.html (11 décembre 2014).

⁹⁸ Voir FRANÇOIS, « Discours à la 66^e Assemblée ».

⁹⁹ Ibid.

« anticipation et promesse du royaume »¹⁰⁰. Sous ce rapport, les évêques sont appelés à être des pasteurs, des témoins du ressuscité, des kérygmaticques et des orants¹⁰¹. Chaque qualificatif est riche d'un contenu qu'il nous paraît judicieux d'explorer successivement.

- **Évêques pasteurs.** François n'est pas le premier à identifier les évêques comme pasteurs. Il s'inscrit simplement dans la longue tradition doctrinale de l'Église sur le ministère des évêques qui culmine dans les merveilleux travaux du Deuxième Concile du Vatican. Le Code de 1983, en faisant la synthèse de l'enseignement de ce Concile sur le ministère de l'évêque diocésain¹⁰², le définit aussi comme pasteur avec la collaboration de son presbyterium¹⁰³.

L'originalité de François est le contenu qu'il donne au terme pasteur à partir de la définition de l'acte même qui est propre au pasteur, c'est-à-dire, « paître ». Pour lui, paître signifie « accueillir avec magnanimité, marcher avec le troupeau, demeurer avec le troupeau »¹⁰⁴ - trois verbes pour résumer l'être-pasteur de l'évêque.

Le pasteur accueillant est celui qui montre de la bonté et de la disponibilité envers tous. Autrement dit, la porte de son cœur n'est jamais fermée, et débordant de miséricorde, il permet à tous de « faire l'expérience de la paternité de Dieu et de comprendre que l'Église est mère »¹⁰⁵. Le pasteur accueille tous pour marcher avec tous,

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Voir A. FAVI, *Pour un style épiscopal plus évangélique. Reflexion sur le profil de l'évêque africain dans le contexte actuel*, Madrid, Editorial Fuenteviva, 2016, 55-73. Dans ces pages, l'auteur décrit le profil de l'évêque selon François.

¹⁰² Voir SC, n° 41 ; LG, n°s 25, 26 et 28 ; CD, n° 11 ; PO, n° 7.

¹⁰³ Voir c. 369.

¹⁰⁴ FRANÇOIS, Discours aux participants au Congrès pour les nouveaux évêques.

¹⁰⁵ Ibid.

mettant ainsi cette « Église-là » (son diocèse) dont il a la charge dans un état de synode - *synodos* - permanent.

Accueillir et marcher n'est pas possible si le pasteur ne demeure pas dans son diocèse. L'évêque qui vit dans le diocèse peut écouter l'esprit et la voix des fidèles. La résidence et la permanence de l'évêque dans son diocèse lui permettent d'assurer réellement sa charge pastorale que le Deuxième Concile du Vatican qualifie de « habituelle et quotidienne »¹⁰⁶. François voudrait en conséquence que les évêques ne soient pas des « évêques des aéroports » mais qu'ils demeurent – l'obligation de résidence¹⁰⁷ – avec le peuple de Dieu qui leur est confié¹⁰⁸.

Être pasteur tel qu'il est défini exige un « style de service » qui est celui de la simplicité et de l'humilité, de l'austérité et de l'essentiel¹⁰⁹. C'est un renoncement catégorique à vivre dans la « psychologie des princes »¹¹⁰, ou dans le « complexe des élus »¹¹¹ et à harmoniser vie et mission, une harmonie qui a aussi pour nom transparence¹¹² : transparence de vie et transparence dans la gestion des biens de l'Église¹¹³. Détaché des biens de la terre, l'évêque est ouvert à la transcendance et peut

¹⁰⁶ Voir *LG*, n° 27.

¹⁰⁷ La norme canonique sur l'obligation de résidence est contenue dans le canon 395.

¹⁰⁸ Voir FRANÇOIS, Discours aux participants au Congrès pour les nouveaux évêques.

¹⁰⁹ Voir cc. 282, § 1 et 387. L'exhortation apostolique post-synodale *Pastores Gregis* définit l'évêque comme un *vir pauper*. Vivant cette pauvreté et humilité à la suite du Christ, il peut faire de l'Église une « maison pour les pauvres » (voir *LG*, n° 8 ; *PG*, n° 20).

¹¹⁰ FRANÇOIS, Discours aux membres de la Congrégation pour les évêques, 27 février 2014, dans *DC*, n° 2515 (2014) (= FRANÇOIS, Discours aux membres de la Congrégation pour les évêques), 59.

¹¹¹ FRANÇOIS, Discours à la curie romaine à l'occasion des vœux de Noël, 22 décembre 2014, dans *AAS*, 107 (2015), 47, traduction française dans *DC*, n° 2518 (2015), 68.

¹¹² La transparence dans la vie et la mission est appelée par ailleurs « devoir de la cohérence personnelle » (*PG*, n° 31).

¹¹³ La corruption est un mal qui mine les sociétés humaines et qui n'épargne pas non plus l'Église. François en est conscient et, par le motu proprio *Fidelis dispensator et prudens* (voir FRANÇOIS, Lettre en

entraîner son troupeau à la suite du Christ humble et pauvre. Tout cela permet à l'évêque d'être présent aux réalités que vit le peuple dont il a la charge, d'être attentif et sensible à la vie de ses prêtres. Ainsi sa pastorale est incarnée et préservée du risque de survoler son peuple en passant à côté de leur vécu.

- **Évêques, témoins du Ressuscité.** Ce critère, qui s'impose pour le choix et l'identification d'un évêque, plonge ses racines dans la procédure suivie par les apôtres pour combler le vide laissé par Judas (cf. Ac 1, 21). Partant de ce critère, « l'évêque est celui qui sait rendre actuel tout ce qui est arrivé à Jésus et surtout sait, avec l'Église, se faire témoin de sa résurrection. L'évêque est avant tout un martyr du Ressuscité. Ce n'est pas un témoin isolé mais ensemble, avec l'Église »¹¹⁴. Être témoin du Ressuscité implique renoncement et sacrifice qui sont inhérents à la mission épiscopale. Le témoin du Ressuscité est donc celui qui meurt chaque jour à soi et à ses passions et qui comprend que « l'épiscopat n'est pas pour soi mais pour l'Église, pour le troupeau, pour les autres,

forme de motu proprio *Fidelis dispensator et prudens*, 24 février 2014, dans *AAS*, 106 (2014), 164-165 traduction française dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20140224_fidelis-dispensator-et-prudens.html [15 janvier 2018]), il veut éveiller « la conscience de l'Église et sa responsabilité [à] protéger et [à] gérer avec attention ses propres biens à la lumière de sa mission d'évangélisation » (FRANÇOIS, Salut aux membres du Conseil pour l'économie, 2 mai 2014, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/may/documents/papa-francesco_20140502_consiglio-economia.html [8 avril 2015]). Ce faisant, l'Église pourra se positionner comme lumière qui éclaire les nations et qui indique le chemin. Pour éviter qu'elle manque à cette mission et pour guérir à la racine les maux de la mauvaise gestion et de la non transparence qui la paralyserait, il urge de commencer à « soigner une formation adaptée, initiale et permanente des prêtres, des personnes consacrées, des séminaristes, en prêtant une attention particulière à leur vie spirituelle et morale, ainsi qu'à l'éducation, à la pauvreté évangélique et à la gestion des biens matériels selon les principes de la doctrine sociale de l'Église » (FRANÇOIS, Discours à l'endroit de la conférence épiscopale lituanienne en visite *ad limina Apostolorum*, 2 février 2015, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/february/documents/papa-francesco_20150202_ad-limina-lituania.html [12 mai 2015]).

¹¹⁴ FRANÇOIS, Discours aux membres de la Congrégation pour les évêques, 27 février 2014, dans *DC*, n° 2515 (2014) (= FRANÇOIS, Discours aux membres de la Congrégation pour les évêques), 57.

surtout pour ceux qui, selon le monde, seraient à mettre au rebut »¹¹⁵. De ce fait, l'évêque est héraut de la Parole¹¹⁶.

- **Évêques kérygmaticques.** « Malheur à moi si je n'annonce pas l'évangile », disait saint Paul¹¹⁷. Apôtres du Christ, les évêques ne peuvent pas délaisser la Parole. C'est leur droit et devoir de l'exposer dans son intégrité et dans la fidélité à la doctrine¹¹⁸. Mais la tentation est toujours là latente de « négliger le *depositum fidei*, de se considérer non pas comme des gardiens mais comme des propriétaires et des maîtres »¹¹⁹. Pour cela, François ne cesse d'inviter les évêques à être des « gardiens de la doctrine et des gardiens de la mémoire et de l'espérance »¹²⁰. Kérygmaticques, les évêques sont aussi appelés à semer la Parole avec patience et surtout avec confiance au Maître de la semence et de la moisson car « ils ne sont pas les maîtres de la Parole, mais ils sont remis à celle-ci, ce sont des serviteurs de la Parole »¹²¹. L'annonce de la Parole exige aussi de la part de l'évêque, cohérence de vie, authenticité et sainteté de vie qui appellent, selon François

¹¹⁵ Ibid. Voir aussi le c. 383, § 1 qui mentionne la sollicitude que l'évêque doit avoir envers tous sans exception.

¹¹⁶ Les évêques en union avec le chef du collège et ses membres sont d'authentiques docteurs et maîtres de la foi (voir cc. 386, § 1 et 753).

¹¹⁷ I Cor 9,16.

¹¹⁸ Voir c. 763.

¹¹⁹ FRANÇOIS, Discours à la 15^e Congrégation générale du Synode, 18 octobre 2014, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/october/documents/papafrancesco_20141018_conclusione-sinodo-dei-vescovi.html (3 janvier 2015).

¹²⁰ Dans son discours du jeudi 14 août 2014 à la Conférence épiscopale coréenne, François donne ces définitions : « Être gardiens de la mémoire signifie quelque chose de plus que se rappeler et mettre à profit les grâces du passé. Cela signifie aussi en tirer les ressources spirituelles pour affronter, avec clairvoyance et détermination, les espoirs, les promesses et les défis de l'avenir », [...] « Être gardiens de la mémoire signifie se rendre compte que la croissance vient de Dieu (1 Co 3, 6), et qu'en même temps c'est le fruit d'un travail patient et persévérant, dans le passé comme dans le présent » (FRANÇOIS, Discours lors de la rencontre avec les évêques de corée, 14 août 2014, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/august/documents/papa-francesco_20140814_corea-incontro-vescovi.html (18 février 2015).

¹²¹ Ibid.

« l'éloquence des gestes »¹²². Le serviteur de la Parole est celui qui sait se mettre à genoux aux pieds du Maître.

- **Évêques orants.** L'évêque est un homme de prière¹²³ qui « traite avec Dieu du bien de son peuple et du salut de son peuple »¹²⁴ à l'instar de Moïse (Ex 32, 11-14). Car « un homme qui n'a pas le courage de discuter avec Dieu en faveur de son peuple ne peut pas être évêque »¹²⁵. De la prière, l'évêque reçoit la pulsion nécessaire pour ouvrir des horizons nouveaux. François dit justement : « Un évêque qui ne prie pas, [...] ferme la porte, barre la route de la créativité »¹²⁶ et il ajoute en guise d'avertissement : « Très souvent la créativité conduit à la croix. Mais quand elle vient de la prière, elle porte des fruits »¹²⁷. Tout le ministère de l'évêque, pour être fécond, devra prendre sa source dans la prière constante.

Tel est le type d'évêques dont l'Église a besoin selon François. Ainsi présentés, ils sont aussi en d'autres termes des hommes de proximité, de créativité, de transcendance et de transparence. L'engagement pastoral de l'évêque, son style de vie et ses obligations que François dépeint sont, à notre sens, résumés dans la profession de foi, le serment de fidélité et bonne administration auxquels l'évêque est soumis¹²⁸.

¹²² FRANÇOIS, Discours à la 66^e Assemblée.

¹²³ Voir c. 378 §1, 1^o.

¹²⁴ FRANÇOIS, Discours à la 66^e Assemblée. L'évêque a l'obligation de prier et de célébrer l'Eucharistie pour le peuple de Dieu qui lui est confié (voir c. 388).

¹²⁵ Ibid.

¹²⁶ FRANÇOIS, Discours à l'occasion de la rencontre avec le clergé, 26 juillet 2014, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/july/documents/papa-francesco_20140726_clero-caserta.html (28 septembre 2014).

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ Voir c. 833.

L'idée que François donne du ministère épiscopal et que nous exposons ne constitue pas une nouveauté absolue mais un enseignement qui s'inscrit dans la continuité avec l'enseignement du magistère. Ces propos de Paul VI le confirment : « Les rapports canoniques entre évêque, clergé et fidèles doivent être vivifiés par la charité, d'une façon, disons, transparente. L'évêque doit apparaître père, maître, éducateur, celui qui corrige et console, ami, conseiller : pasteur, en un mot »¹²⁹. La communion de l'évêque avec ses fidèles et ses prêtres devient un autre style de vie : « Les écouter, les informer, les consulter, les exhorter, ce sont là des formes élémentaires mais fécondes de la conversation qu'un sens communautaire accru doit établir entre l'évêque et ses prêtres »¹³⁰.

Une des tâches délicates et graves de l'Église est d'identifier et de choisir ses pasteurs dont elle a besoin. La procédure que prescrit le droit canonique et qui a été observée jusqu'à présent est une procédure administrative qui n'intègre pas assez la consultation du peuple de Dieu ou sa participation. Or celles-ci pourraient promouvoir une meilleure communion entre le pasteur et les fidèles qui l'auraient voulu et éviter certaines crises qui se manifestent par le rejet d'un candidat dit « de Rome » dans lequel le peuple ne se reconnaît pas¹³¹.

¹²⁹ PAUL VI, « Discours à l'épiscopat italien », 658.

¹³⁰ Ibid., 659.

¹³¹ En cette matière, une crise plus récente est celle du diocèse de Ahiara qui, depuis 2014, refuse d'accueillir son nouvel évêque. Même si des raisons ethniques font partie de ce rejet – ce qui ne devrait pas avoir droit de cité dans l'Église –, ces crises ont peut-être l'avantage d'inciter l'Église à revoir la place qu'il faut donner au peuple de Dieu dans le choix de ses pasteurs.

3.2.2.3- La place des laïcs dans le gouvernement de l'Église

La question du leadership est inhérente à chaque forme de pouvoir. Elle se traduit souvent par des luttes politiques et sociales et conduit à la dictature sous toutes ses formes. Dans l'Église, cela s'est souvent traduit par les concurrences de leadership entre clercs ou entre clercs et laïcs. Une recherche d'harmonie a conduit, au plan civil, au système démocratique entendu comme pouvoir du peuple par le peuple et pour le peuple. Dans l'Église, l'on insiste plutôt sur le pouvoir comme service qui n'est pas seulement l'apanage de la hiérarchie mais de tous les *christifideles* selon le mode propre à chaque état. Il s'agit d'un service par tous et pour tous dans la communion ecclésiale en vue du salut de tous¹³². Avec l'ecclésiologie du Deuxième Concile du Vatican, l'équation qui réduisait l'institution à la hiérarchie n'est plus fondée parce que ce ne sont pas seulement les clercs qui appartiennent à l'institution ecclésiale mais aussi les laïcs. La distribution du pouvoir, entendu comme service dans l'Église, ne se fait plus exclusivement au niveau du seul pôle du sacerdoce ministériel (hiérarchie) mais s'étend aussi au pôle du sacerdoce commun.

François traduit cette réalité comme suit : « Tout d'abord, quand nous parlons de la réalité visible de l'Église, nous ne devons pas penser seulement au pape, aux évêques, aux prêtres, aux religieuses et à toutes les personnes consacrées. La réalité visible de l'Église est constituée par les nombreux frères et sœurs baptisés qui dans le monde croient, espèrent et aiment »¹³³.

¹³² Voir cc. 204, § 1 et 216.

¹³³ FRANÇOIS, Audience générale, 29 octobre 2014, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/audiences/2014/documents/papa-francesco_20141029_udienza-generale.html, (18 février 2015).

Une prise au sérieux de l'incorporation au Christ et à son Église qui advient par le baptême ne permet pas une sous-estimation des laïcs et une exaltation des clercs comme si, dans l'Église, il existait une catégorie de sous-chrétiens et une autre de super-chrétiens. Cette sur-plantation des laïcs par les clercs appelée cléricalisme comportait une mutilation voire un étouffement des charismes ainsi qu'un mépris de l'Église elle-même entendue comme corps de baptisés jouissant d'une égale dignité :

Il [le cléricalisme] annule non seulement la personnalité des chrétiens, mais tend également à diminuer et à sous-évaluer la grâce baptismale que l'Esprit Saint a placée dans le cœur de notre peuple. Le cléricalisme conduit à une homologation du laïcat ; en le traitant comme un « mandataire », il limite les différentes initiatives et efforts et, si j'ose dire, les audaces nécessaires pour pouvoir apporter la Bonne Nouvelle de l'Évangile dans tous les domaines de l'activité sociale et surtout politique. Le cléricalisme, loin de donner une impulsion aux différentes contributions et propositions, éteint peu à peu le feu prophétique dont l'Église tout entière est appelée à rendre témoignage dans le cœur de ses peuples. Le cléricalisme oublie que la visibilité et la sacramentalité de l'Église appartiennent à tout le peuple de Dieu (voir *LG*, n^{os} 9-14), et pas seulement à quelques élus et personnes éclairées¹³⁴.

Il est donc évident que l'Église n'est pas l'affaire de quelques élites mais de tous car le Saint-Esprit, répandu dans les cœurs au baptême, fait de chaque fidèle une pierre indispensable à l'édification du corps tout entier.

Cela nous amène à dire un mot sur les charismes dans la vie de l'Église en partant de François. Selon lui, « les charismes [...] sont les cadeaux que nous offre le Saint-Esprit, aptitudes, possibilités [...], des cadeaux offerts non pas pour qu'ils soient cachés, mais pour en faire part aux autres. Ils ne sont pas offerts pour le bénéfice de qui les reçoit, mais pour l'utilité du peuple de Dieu »¹³⁵. Ils sont « précieux pour l'édification et le

¹³⁴ FRANÇOIS, Lettre au cardinal Ouellet, président de la commission pontificale pour l'Amérique latine, 16 mars 2016, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/letters/2016/documents/papa-francesco_20160319_pont-comm-america-latina.html (2 mai 2016) (= FRANÇOIS, Lettre au cardinal Ouellet). Le cléricalisme est un handicap à la coresponsabilité (voir *EG*, n^o 102 ; voir aussi BORRAS, *Quand les prêtres viennent à manquer*, 76).

¹³⁵ FRANÇOIS, Audience générale, 6 novembre 2013, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/audiences/2013/documents/papa-francesco_20131106_udienza-generale.html (18 février 2015) (= FRANÇOIS, Audience générale, 6 novembre 2013).

chemin de la communauté chrétienne »¹³⁶. Celui qui est doté d'un charisme le reçoit comme « un cadeau que Dieu lui fait, pour qu'avec la même gratuité et le même amour, il puisse le mettre au service de la communauté tout entière, pour le bien de tous »¹³⁷. La finalité des charismes est de disposer le destinataire à être au service de la communauté. Ils font que « nous avons besoin l'un de l'autre, et chaque don reçu se réalise pleinement quand il est partagé avec les frères, pour le bien de tous »¹³⁸. Tous les fidèles ne reçoivent pas ces dons spéciaux. Le Saint-Esprit les distribue à qui il veut. Ils ne doivent pas provoquer envie et jalousie mais plutôt être accueillis et exercés dans l'« unité, dans la foi, dans l'espérance, dans la charité, unité dans les sacrements, dans le ministère », ¹³⁹ puisqu'ils ne sont pas pour celui ou celle qui les reçoit mais pour le bien de tout le peuple de Dieu. Voilà pourquoi « nous sommes tous appelés à les respecter en nous et chez les autres, à les accueillir comme des encouragements utiles pour une présence et une œuvre féconde de l'Église »¹⁴⁰. Mais, puisque nous sommes dans une Église que le fondateur même a voulue hiérarchique, la reconnaissance et l'authentification des charismes reviennent à ceux qui en ont le pouvoir et à toute la communauté. François affirme à ce sujet : « On ne peut soi-même se déclarer pourvu d'un charisme [...], et l'on ne peut pas comprendre seul si on a un charisme, et lequel [...] car c'est au sein de la communauté

¹³⁶ FRANÇOIS, Audience générale, 1^{er} octobre 2014, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/audiences/2014/documents/papa-francesco_20141001_udienza-generale.html (18 février 2015) (= FRANÇOIS, Audience générale, 1^{er} octobre 2014 »).

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ Ibid.

¹³⁹ FRANÇOIS, Audience générale, 25 septembre 2013, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/audiences/2013/documents/papa-francesco_20130925_udienza-generale.html (18 février 2015).

¹⁴⁰ FRANÇOIS, Audience générale, 6 novembre 2013, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/audiences/2013/documents/papa-francesco_20131106_udienza-generale.html (14 avril 2014).

que l'on apprend à les reconnaître comme un signe d'amour [de Dieu] pour tous ses fils »¹⁴¹.

L'ouverture à l'Esprit de Dieu qui anime son peuple implique la confiance à faire à ce peuple en veillant à sa maturation et à son unité dans la foi. Sur cette base, François ne cesse d'exhorter constamment les évêques qui sont les pasteurs des Églises particulières :

Accompagnez largement la croissance d'une coresponsabilité laïque; reconnaissez les espaces de pensée, de conception et d'action des femmes et des jeunes : avec leurs intuitions et leur aide, vous parviendrez à ne pas vous attarder sur une pastorale de conservation — de fait vague, dispersive, fragmentée et peu influente — pour assumer, au contraire, une pastorale qui met l'accent sur l'essentiel¹⁴².

Il ne faut pas plus pour se laisser convaincre de la place et du rôle important que les laïcs peuvent jouer par leur collaboration au gouvernement dans l'Église¹⁴³. Ainsi tous ensemble, les fidèles peuvent faire éclore leurs différents charismes pour le bien de l'Église et son édification. À partir de cet enseignement du Pape, on ne s'éloigne point du Deuxième Concile du Vatican qui confère une valeur constitutionnelle au charisme quand d'une part, il confirme dans *Apostolicam actuositatem*, n° 3 et dans *Ad gentes*, n° 28 que le charisme est le fondement du droit-devoir des fidèles de collaborer à la diffusion de l'Évangile et d'autre part, dans *Lumen gentium*, n° 28 que les charismes sont sujets au

¹⁴¹ FRANÇOIS, Audience générale, 1^{er} octobre 2014.

¹⁴² FRANÇOIS, Discours à la 66^e Assemblée générale.

¹⁴³ Dans les tâches du nouveau Dicastère pour les laïcs, la famille et la vie l'accent est mis sur cette collaboration des laïcs : « § 1 : Il favorise parmi les fidèles laïcs la conscience de la coresponsabilité, en vertu du baptême, pour la vie et la mission de l'Église, selon les différents charismes reçus pour l'édification commune, avec une attention particulière à la mission singulière des fidèles laïcs d'animer et de perfectionner l'ordre des réalités temporelles » (*LG*, n° 31). § 3 : « Il en soutient et encourage également la présence active et responsable dans les organes consultatifs de gouvernement présents dans l'Église à un niveau universel et local » (Statuts du Dicastère pour les laïcs, la famille et la vie, art. 6, §§ 1 et 3, dans *DC*, n° 2524 [2016], 99).

jugement des pasteurs auxquels il est demandé dans le même temps de ne pas éteindre les dons de l'Esprit¹⁴⁴.

3.2.3- La synodalité, la collégialité et la coresponsabilité : principes majeurs de gouvernement

Sous cette rubrique, il ne s'agit pas d'un traitement systématique des différentes notions puisqu'il en a déjà été question dans les chapitres précédents. Nous nous investirons plutôt pour voir comment François les intègre au discours et au fonctionnement de l'Église. En exposant son approche de l'Église, nous avons vu que pour François, l'Église-communion est appelée à être une Église synodale car « la communion est simultanément, intégration et synodalité, ce qui constitue un appel à trouver de nouvelles formes pour vivre cette tension féconde »¹⁴⁵ et « le chemin de la synodalité est justement le chemin que Dieu attend de l'Église du troisième millénaire »¹⁴⁶. Ce chemin se fait dans le discernement, à tous les niveaux de la structure de l'Église, à l'écoute de l'Esprit Saint et à l'écoute les uns des autres. Le discernement

¹⁴⁴ « Les laïcs tiennent de leur union même avec le Christ Chef le devoir et le droit d'être apôtres. Insérés qu'ils sont par le baptême dans le Corps mystique du Christ, fortifiés grâce à la confirmation par la puissance du Saint-Esprit, c'est le Seigneur lui-même qui les députe à l'apostolat. S'ils sont consacrés sacerdoce royal et nation sainte (cf. 1 P 2, 4-10), c'est pour faire de toutes leurs actions des offrandes spirituelles, et pour rendre témoignage au Christ sur toute la terre. Les sacrements et surtout la sainte Eucharistie leur communiquent et nourrissent en eux cette charité qui est comme l'âme de tout apostolat » (CONCILE VATICAN II, Décret sur l'apostolat des laïcs *Apostolicam Actuositatem* (AA), n° 3, 18 novembre 1965, dans *AAS*, 58 [1966], 839, traduction française dans *Le Concile Vatican II, édition intégrale et définitive*, Paris, Cerf, 2003, 452). « Les chrétiens, puisqu'ils ont des charismes différents (cf. Rm 12, 6), doivent collaborer à l'œuvre de l'Évangile, chacun selon ses possibilités, son aptitude, son charisme et son ministère (cf. 1 Cor 3, 10) ; tous par conséquent, ceux qui sèment et ceux qui moissonnent (cf. Jn 4, 37), ceux qui plantent et ceux qui arrosent, il faut qu'ils soient un (cf. 1 Cor 3, 8), afin que, tendant tous librement et de manière ordonnée à la même fin, ils dépensent leurs forces d'un même cœur pour l'édification de l'Église. C'est pourquoi les travaux des prédicateurs de l'Évangile et l'aide des autres chrétiens doivent être dirigés et coordonnés de telle manière que « tout se fasse selon l'ordre » (1 Cor 14, 40) dans tous les domaines de l'activité et de la coopération missionnaires » (AG, n° 28).

¹⁴⁵ FORESTIER, « Les critères d'ecclésialité », 58.

¹⁴⁶ FRANÇOIS, Commémoration du cinquantième anniversaire de l'institution du synode des évêques, 17 octobre 2015, dans *DC*, n° 2521 (2016) (= FRANÇOIS, Commémoration du cinquantième anniversaire de l'institution du synode des évêques), 76.

qui est fondamental dans les processus de synodalité est opérationnel dans l'écoute que nous privilégions dans cette section.

Dans le système de gouvernement de l'Église, la synodalité implique la participation et l'intérêt de tous aux affaires qui concernent tous. Elle n'a en effet rien à voir avec le système de fonctionnement des parlements civils, comme l'insinue François après le premier synode sur la famille : « Nous devons savoir que le synode n'est pas un parlement, où vient le représentant de telle ou telle Église [...]. Il n'y a pas eu d'opposition entre factions, comme au parlement où cela est licite, mais une confrontation entre évêques, qui est apparue après un long travail de préparation et qui se poursuivra à présent dans un autre travail, pour le bien des familles, de l'Église et de la société »¹⁴⁷.

Le système collégial ou synodal dans l'Église promeut la consultation de tout le peuple de Dieu¹⁴⁸. Il présuppose l'ouverture et la vérité comme François l'exprime en ces mots: « Parler avec franchise et courage et [...] écouter avec humilité, [...] dire avec courage [ce que l'on a] sur le cœur »¹⁴⁹. Tout cela sous-entend aussi que « quand on cherche la volonté de Dieu, dans une assemblée synodale, il y a toujours divers points de vue et il y a la discussion et cela n'est pas une mauvaise chose »¹⁵⁰. La discussion et le franc-parler sont l'expression de la liberté qui doit caractériser l'Église. Quand, au niveau

¹⁴⁷ FRANÇOIS, Audience générale, 10 décembre 2014, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/audiences/2014/documents/papa-francesco_20141210_udienza-generale.html (24-03-2015).

¹⁴⁸ Cette consultation est requise à tous les niveaux afin que les décisions qui sont prises puissent porter la voix de l'Église. Les Églises locales sont consultées à travers les conférences des évêques pour des affaires qui concernent l'Église entière. Cette même consultation doit être la norme au sein des Églises locales pour la prise des décisions qui les concernent. François affirme par ailleurs : « Je crois que la consultation est essentielle. Les consistoires, les synodes sont, par exemple, des lieux importants pour rendre vraie et active cette consultation. Il est cependant nécessaire de les rendre moins rigides dans leur forme. Je veux des consultations réelles, pas formelles » (SPADARO, « Intervista », 458).

¹⁴⁹ FRANÇOIS, Audience générale, 10 décembre 2014, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/audiences/2014/documents/papa-francesco_20141210_udienza-generale.html (24 mars 2015).

¹⁵⁰ Ibid.

de l'Église entière par exemple, les évêques sont réunis en synode autour du pape - ce qui vaut aussi au niveau local sous l'autorité de l'évêque diocésain -, cette liberté devra être de mise et permettre à chacun de s'exprimer sans susciter aucune peur car « tout cela a [...] lieu *cum Petro et sub Petro*, c'est-à-dire en présence du pape, qui est une garantie pour tous de liberté et de confiance, et une garantie de l'orthodoxie »¹⁵¹. Dans cette dynamique, l'Église, réunie en synode sous l'autorité du pape ou de l'évêque diocésain, est

une Église de l'écoute, avec la conscience qu'écouter est plus qu'entendre. 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 qu'il dit aux Églises (Ap 2, 7). Le Synode des Évêques est le point de convergence de ce dynamisme d'écoute mené à tous les niveaux de la vie de l'Église¹⁵².

François veut que la synodalité entre les évêques soit effective et que les évêques d'une même région puissent régler ensemble les problèmes concrets qui sont les leurs. Car « les débats doctrinaux, moraux ou pastoraux ne doivent pas être tranchés par des interventions magistérielles [...]. En outre, dans chaque pays ou région, peuvent être cherchées des solutions plus inculturées, attentives aux traditions et aux défis locaux »¹⁵³. Les Églises particulières de même que leurs pasteurs sont ainsi interpellés sur la nécessité à prendre en main, dans un esprit synodal et collégial, les réelles questions qui sont les leurs et à y trouver des solutions responsables car

On ne peut donner des directives généralisées pour l'organisation du peuple de Dieu dans sa vie publique. L'inculturation est un processus que les pasteurs sont appelés à encourager pour pousser les gens à vivre leur foi là où ils sont et avec les personnes qu'ils côtoient. L'inculturation c'est apprendre à découvrir comment une certaine partie de la population aujourd'hui, dans l'ici et maintenant de l'histoire, vit, célèbre et annonce sa foi, dans le contexte des idiosyncrasies particulières et des problèmes

¹⁵¹ Ibid.

¹⁵² FRANÇOIS, Commémoration du cinquantième anniversaire de l'institution du synode des évêques, 77.

¹⁵³ *AL*, n° 6.

auxquels elle doit faire face, ainsi que toutes les raisons qu'elle a de célébrer. L'inculturation est une œuvre d'artisan et non une série de processus consacrés à la production en usine pour fabriquer des mondes ou des espaces chrétiens¹⁵⁴.

Cet éveil à la responsabilité des évêques au sein des régions, des conférences épiscopales et de l'Église entière, trouve un écho dans la pensée de Joseph Tobin qui, lors d'une entrevue, affirmait qu'au lieu que chaque évêque ou cardinal demande au pape de se prononcer sur l'application concrète de l'enseignement du magistère, il serait plus utile que les évêques fassent leur devoir. Cela suppose qu'ils se mettent ensemble, entrent dans un processus, abordent de façon concrète une question et, s'ils ont besoin, en tant que corps d'évêques, de plus de précisions, ils pourraient se référer au pape¹⁵⁵. Par la mise en valeur de la synodalité et de la collégialité comme principes majeurs pour le gouvernement de l'Église au XXI^e siècle, François s'inscrit dans la continuité de l'œuvre du Deuxième Concile du Vatican. Ce faisant, il permet, d'une part, à l'Église de se montrer comme une communauté qui vit de l'Évangile et, d'autre part, aux évêques d'être à leur tâche mus par la fraternité et la sollicitude inhérentes au sacrement qu'ils ont reçu¹⁵⁶. Travailler ensemble comme un seul peuple en marche (*synodos*) n'est plus un

¹⁵⁴ FRANÇOIS, Lettre au cardinal Ouellet.

¹⁵⁵ « I think, and I've said this recently in other instances, that what would really be helpful is that rather than each individual bishop or cardinal demanding that the pope pronounce on every concrete application of the magisterium, that we as bishops suck it up and do what we're supposed to do. That means get together, have a process, and if that group needs greater light from the Holy Father, then I'm betting that he'd be willing to give it » (J. TOBIN, « Bishops Should Suck it up and Work Together », dans *Crux* <https://cruxnow.com/interviews/2016/11/21/tobin-amoris-bishops-suck-work-together/> (21 novembre 2016)

¹⁵⁶ Il est intéressant de lire en ce sens ce que dit Donald Wuerl au sujet de la synodalité et de la collégialité telles que François souhaite qu'elles soient vécues en Église et expérimentées lors des deux synodes sur la famille : « Now comes Pope Francis who's saying, "Why don't we pick up where we left off: collegiality, synodality." The synodality that Paul VI initiated has flowered under Francis. Those two synods on the family were unlike any of the other synods prior to them because they actually invited the bishops into the process in a transparent, open way » (D. WUERL, « Pope Francis Has Reconnected the Church with Vatican II », dans <http://www.americamagazine.org/faith/2017/03/06/cardinal-wuerl-pope-francis-has-reconnected-church-vatican-ii> [10 mars 2017]). Dans le même article, Wuerl affirme que François a réorienté l'Église sur le Deuxième Concile du Vatican : « Having put that in place as a focus, personally I think he is completely refocusing the role of bishop [...] So if I had to say what were Francis' great accomplishments to date, I would say that one was the refocusing of the Church to speak and look much more like the Gospel and then to invite bishops once again to take their responsible role in the life of the Church ».

choix mais une nécessité car la synodalité ouvre l'Église à des perspectives très enrichissantes que François met ici en lumière :

On doit marcher ensemble : les personnes, les évêques et le Pape. La synodalité se vit à différents niveaux. Il est peut-être temps de changer la manière de faire du Synode, car celle qui est pratiquée actuellement me paraît statique. Cela pourra aussi avoir une valeur œcuménique, tout particulièrement avec nos frères orthodoxes. D'eux, nous pouvons en apprendre davantage sur le sens de la collégialité épiscopale et sur la tradition de la synodalité. L'effort de réflexion commune, qui prend en considération la manière dont l'Église était gouvernée dans les premiers siècles, avant la rupture entre l'Orient et l'Occident, portera du fruit en son temps. Ceci est important pour les relations œcuméniques : non seulement mieux se connaître, mais aussi reconnaître ce que l'Esprit a semé dans l'autre comme un don qui nous est aussi destiné¹⁵⁷.

L'Église synode est en définitive, comme le précisait François lui-même, celle qui prend conscience qu'elle naît de la communauté à la source du baptême, qu'elle est structurée autour d'un évêque successeur des apôtres et que toutes les Églises particulières du monde sont à leur tour organisées autour du pape, successeur de Pierre. Ainsi l'Église a soit une structure pyramidale où elle est commandée du haut par le pape, soit elle est synodale dans la mesure où l'écoute la laisse croître et l'accompagne. De cette manière le pape apprend et prend de ce qui vient des diverses Églises particulières pour construire l'Église. L'Église synodale et collégiale, selon François, est celle qui compose avec la diversité et la richesse des Églises particulières dans lesquelles et par lesquelles subsiste l'unique Église du Christ où l'on ne télécommande pas tout du haut mais où l'on écoute et reçoit en discernant ce qui vient de la base pour l'harmoniser dans l'unité¹⁵⁸. Ainsi la synodalité que propose François, déconstruit l'ordre hiérarchique du commandement par le haut et donne la primauté au peuple de Dieu¹⁵⁹.

¹⁵⁷ SPADARO, « Intervista », 466.

¹⁵⁸ « La Chiesa nasce dalle comunità, nasce dalla base, dalle comunità, nasce dal Battesimo; e si organizza intorno ad un vescovo, che la raduna, le dà forza; il vescovo che è successore degli Apostoli. Questa è la Chiesa. Ma in tutto il mondo ci sono molti vescovi, molte Chiese organizzate, e c'è Pietro. Quindi, o c'è una Chiesa piramidale, dove quello che dice Pietro si fa, o c'è una Chiesa sinodale, in cui Pietro è Pietro, ma accompagna la Chiesa, la lascia crescere, la ascolta; di più, impara da questa realtà e va come armonizzando, discernendo quello che viene dalle Chiese e lo restituisce. L'esperienza più ricca di

3.3- Quelques actes de gouvernement de François

Les différents secteurs que nous identifions ici sont interdépendants et parfois certains actes peuvent s'entrecroiser pour leur caractère à la fois pastoral, administratif et juridique. Toutefois, cette classification nous permet de faire une présentation des actes majeurs de François dans les domaines de la pastorale, de l'administration et du droit.

3.3.1- Pour promouvoir la pastorale missionnaire

Dans son élan de pasteur de l'Église entière, François est presque sur la plupart des fronts où un geste et une parole de l'Église sont attendus. Nous en présentons trois qui nous paraissent prioritaires pour l'intérêt qu'ils suscitent.

Le premier de tous est la famille. Pour une première fois dans l'Église, deux assemblées synodales successives sont consacrées à la famille : une assemblée extraordinaire tenue du 5 au 19 octobre 2014 sur le thème des défis pastoraux de la famille dans le contexte de l'évangélisation et une assemblée ordinaire du 4 au 25 octobre 2015 sur le thème de la vocation et la mission de la famille dans l'Église et le monde contemporain. Ces deux assemblées étaient un véritable moment de grâce où l'Église, à l'écoute de l'Esprit, a réfléchi aux véritables questions qui entourent la famille comme

tutto questo sono stati gli ultimi due Sinodi. Lì si sono ascoltati tutti i vescovi del mondo, con la preparazione; tutte le Chiese del mondo, le diocesi, hanno lavorato. Tutto questo materiale è stato lavorato in un primo Sinodo, che portò i risultati alla Chiesa; e poi si è tornati una seconda volta – il secondo Sinodo – per completare tutto questo. E da lì è uscita *Amoris laetitia*. È interessante la ricchezza della varietà di sfumature, che è propria della Chiesa. È unità nella diversità. Questo è sinodalità. Non calare dall'alto in basso, ma ascoltare le Chiese, armonizzarle, discernere » (FRANÇOIS, Intervista al Settimanale cattolico belga *Tertio*, 7 décembre 2016, dans <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/12/07/0882/01951.html#ita> [17 avril 2017]).

¹⁵⁹ Dans le discours que François a prononcé lors du 50^e anniversaire de l'institution du synode des évêques, cet ordre et cette primauté du peuple de Dieu est remarquable : le peuple fidèle, le collège épiscopal, l'évêque de Rome (voir FRANÇOIS, Commémoration du cinquantième anniversaire de l'institution du synode des évêques, page 77). En commentant cet ordre Ghislain Lafont parle de l'ordre paradoxal de la synodalité (voir G. LAFONT, *Petit essai sur le temps du pape François. Polyèdre émergent et pyramide renversée*, Paris, Cerf, 2017 [= LAFONT, *Petit essai sur le temps du pape François*], 136-138).

cellule vitale et espoir de l'Église et de l'humanité¹⁶⁰. L'exhortation post-synodale *Amoris laetitia*, fruit des réflexions des pères, fortement enracinée dans la Parole et les enseignements antérieurs du magistère, expose dans un langage nouveau les fragilités de la famille et le type de pastorale que cela appelle de la part de l'Église pour en faire un lieu de miséricorde et de salut pour tous sans exclusion. L'espace de ce travail ne nous permet pas d'exposer en détails tous les problèmes auxquels la famille est confrontée, mais nous décrivons le cadre général où ils se développent. Le monde dans lequel la famille se trouve aujourd'hui est celui de la décadence culturelle qui se cristallise en une « culture du provisoire »¹⁶¹. Ce contexte engendre un changement « anthropologique et culturel »¹⁶², un changement « juridique et idéologique »¹⁶³ et l'« individualisme qui dénature les liens familiaux »¹⁶⁴ et qui font que la famille est menacée par les « convenances circonstanciées ou par des caprices de la sensibilité »¹⁶⁵.

Pour en venir à la pastorale de la famille dans ces contextes, l'Église se soumet d'abord à une autocritique afin de prendre conscience de ses erreurs, en assumer la responsabilité pour une nouvelle et meilleure orientation :

¹⁶⁰ Dans sa lettre au Cardinal Kevin Farrell, François proclame que la famille est une bonne nouvelle pour le monde (voir FRANÇOIS, Lettre pour la IX^e rencontre mondiale des familles sur le thème : l'Évangile de la famille joie pour le monde, 25 mars 2017, dans https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/letters/2017/documents/papa-francesco_20170325_incontro-mondiale-famiglie.html [18 septembre 2017]).

¹⁶¹ *AL*, n° 39.

¹⁶² Ibid., n° 32. Sur le plan anthropologique, la relation avec Dieu se trouve aussi menacée ou éliminée : « Une des plus grandes pauvretés de la culture actuelle est la solitude, fruit de l'absence de Dieu dans la vie des personnes et de la fragilité des relations » (*AL*, n° 43).

¹⁶³ Il s'agit de la théorie du genre qui « nie la différence et la réciprocité naturelle entre un homme et une femme » (*AL*, n° 56) et des alternatives juridiques présentes dans divers pays : « La législation facilite l'accroissement d'une multiplicité d'alternatives, de sorte qu'un mariage avec ses notes d'exclusivité, d'indissolubilité et d'ouverture à la vie finit par apparaître comme une offre obsolète parmi beaucoup d'autres » (*AL*, n° 53).

¹⁶⁴ Ibid., n° 33.

¹⁶⁵ Ibid., n° 34.

Nous devons être humbles et réalistes, pour reconnaître que, parfois, notre manière de présenter les convictions chrétiennes, et la manière de traiter les personnes ont contribué à provoquer ce dont nous nous plaignons aujourd'hui [...]. Nous avons souvent présenté le mariage de telle manière que sa fin unitive, l'appel à grandir dans l'amour et l'idéal de soutien mutuel ont été occultés par un accent quasi exclusif sur le devoir de la procréation. Nous n'avons pas non plus bien accompagné les nouveaux mariages dans leurs premières années, avec des propositions adaptées à leurs horaires, à leurs langages, à leurs inquiétudes les plus concrètes. D'autres fois, nous avons présenté un idéal théologique du mariage trop abstrait, presque artificiellement construit, loin de la situation concrète et des possibilités effectives des familles réelles. Cette idéalisation excessive, surtout quand nous n'avons pas éveillé la confiance en la grâce, n'a pas rendu le mariage plus désirable et attractif, bien au contraire !¹⁶⁶

Ce bilan montre que l'Église ne peut et ne doit plus continuer avec une pastorale de l'idéalisation ou de l'abstraction mais s'engager dans une approche plus réaliste, analytique et diversifiée qui ne permet plus de « se limiter à des pratiques de la pastorale et de la mission qui reflètent des formes et des modèles du passé »¹⁶⁷. Cela conduira, dans la manière de procéder pastoralement, à « regarder avec une intelligence d'amour et avec un sage réalisme la réalité de la famille aujourd'hui dans toute sa complexité, avec ses lumières et ses ombres »¹⁶⁸. Renonçant du coup à ressasser les recettes du passé, la pastorale tiendra compte de la situation concrète des personnes pour éviter la rigidité et des solutions passe-partout¹⁶⁹. La tâche de l'Église à l'égard des

¹⁶⁶ *AL*, n° 36.

¹⁶⁷ « Il cambiamento antropologico-culturale, che influenza oggi tutti gli aspetti della vita e richiede un approccio analitico e diversificato, non ci consente di limitarci a pratiche della pastorale e della missione che riflettono forme e modelli del passato » (FRANÇOIS, Lettre apostolique en forme de motu proprio réformant l'Institut théologique pontifical Jean-Paul II pour les sciences du mariage et de la famille *Summa familiae cura*, 8 septembre 2017, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documenti/papa-francesco-motu-proprio_20170908_summa-familiae-cura.html (10 octobre 2017) (= *SFC*).

¹⁶⁸ « Nel limpido proposito di rimanere fedeli all'insegnamento di Cristo, dobbiamo dunque guardare, con intelletto d'amore e con saggio realismo, alla realtà della famiglia, oggi, in tutta la sua complessità, nelle sue luci e nelle sue ombre » (*SFC*).

¹⁶⁹ Dans un discours, François invitait les évêques au discernement qui peut les aider dans leur charge pastorale à s'affranchir de la rigidité et à l'application standard des normes : « Le discernement est un remède à l'immobilisme du "on a toujours fait ainsi" ou du "prenons notre temps". C'est un processus créatif qui ne se limite pas à appliquer des schémas. C'est un antidote contre la rigidité, parce que les mêmes solutions ne sont pas valables partout. C'est toujours l'aujourd'hui éternel du Ressuscité qui impose de ne pas se résigner à la répétition du passé et d'avoir le courage de se demander si les propositions d'hier sont encore évangéliquement valides ». (FRANÇOIS, Discours aux nouveaux évêques ordonnés au cours de l'année écoulée, 14 septembre 2017, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2017/sep/tember/documents/papa-francesco_20170914_nuovi-vescovi.html [23 septembre 2017]). Déjà aussi dans l'exhortation post-synodale *Amoris laetitia* François s'exprimait ainsi contre la généralisation : « Si l'on

familles en situation difficile est de « les comprendre, de les consoler, de les intégrer, en évitant de leur imposer une série de normes »¹⁷⁰. La famille est le berceau de l'Église au point où ses crises, difficultés et fragilités l'affectent en plein cœur. François, à la suite de ses prédécesseurs, met plus que jamais la famille au cœur du renouveau de l'Église. À la suite de *Amoris laetitia*, le nouveau motu proprio *Summa familiae cura* met l'accent sur la centralité de la famille pour la conversion pastorale et la mission de l'Église qui ne peut se faire sans une attention aux blessures de l'humanité¹⁷¹. Au sujet de la pastorale de la famille en difficulté, trois mots résument la démarche pastorale que propose François : accompagnement, discernement et intégration¹⁷². Dans cette démarche pastorale, la question des divorcés remariés a provoqué un débat très houleux et agité au sujet de leur possible accession à l'eucharistie¹⁷³. Une juste interprétation de ce document demande

tient compte de l'innombrable diversité des situations concrètes [...], on peut comprendre qu'on ne devait pas attendre du Synode ou de cette Exhortation une nouvelle législation générale du genre canonique, applicable à tous les cas. Il faut seulement un nouvel encouragement au discernement responsable personnel et pastoral des cas particuliers, qui devrait reconnaître que, étant donné que "le degré de responsabilité n'est pas le même dans tous les cas", les conséquences ou les effets d'une norme ne doivent pas nécessairement être toujours les mêmes ». (*AL*, n° 300).

¹⁷⁰ *AL*, n° 49.

¹⁷¹ Voir *SFC*.

¹⁷² Dans une entrevue, Vincent Nichols déclarait : « The two words "accompagnement" and "discernment" were "at the heart of the Holy Father's drive to see the Church become a place of mercy and salvation." "[Those two words] are central to *Amoris laetitia* » (V. NICHOLS, « Understanding Francis », dans <http://www.thetablet.co.uk/features/2/9498/understanding-francis> [20 février 2017]).

¹⁷³ Toutes les attentions ont été focalisées sur cette possibilité dont parle le document au point de passer à côté de sa richesse doctrinale et pastorale. Certains universitaires ont émis leur désapprobation et inquiétudes (voir <http://www.la-croix.com/Religion/Pape/Des-theologiens-catholiques-critiquent-Amoris-laetitia-2016-07-12-1200775401> [15 août 2016]). Un groupe de quatre cardinaux a demandé à François de s'expliquer sur les doutes que provoque le document (voir <http://www.la-croix.com/Religion/Catholici-sme/Pape/quatre-cardinaux-frondeurs-reecrivent-pape-Francois-2017-06-20-1200856535> [17 août 2017]). François a anticipé sur ces réactions quand, dans le document, il écrit : « Je comprends ceux qui préfèrent une pastorale plus rigide qui ne prête à aucune confusion. Mais je crois sincèrement que Jésus Christ veut une Église attentive au bien que l'Esprit répand au milieu de la fragilité : une Mère qui, en même temps qu'elle exprime clairement son enseignement objectif, "ne renonce pas au bien possible, même [si elle] court le risque de se salir avec la boue de la route". Les pasteurs, qui proposent aux fidèles l'idéal complet de l'Évangile et la doctrine de l'Église, doivent les aider aussi à assumer la logique de la compassion avec les personnes fragiles et à éviter les persécutions ou les jugements trop durs ou impatientes » (*AL*, n° 308). Cette rigidité qui veut que tout soit blanc ou noir est juste animée par le légalisme qui se nourrit de normes générales sans considération de la personne dans sa situation concrète : « Il est mesquin de se

qu'il soit considéré de façon intégrale ne laissant de place ni au rigorisme ni au laxisme.

François lui-même renvoie à deux sources : l'interprétation des évêques d'Argentine que

François a déclarée magistère « authentique » et celle de Christoph Schönborn¹⁷⁴.

limiter seulement à considérer si l'agir d'une personne répond ou non à une loi ou à une norme générale, car cela ne suffit pas pour discerner et assurer une pleine fidélité à Dieu dans l'existence concrète d'un être humain [...]. Les normes générales présentent un bien qu'on ne doit jamais ignorer ni négliger, mais dans leur formulation, elles ne peuvent pas embrasser dans l'absolu toutes les situations particulières. En même temps, il faut dire que, précisément pour cette raison, ce qui fait partie d'un discernement pratique face à une situation particulière ne peut être élevé à la catégorie d'une norme. Cela, non seulement donnerait lieu à une casuistique insupportable, mais mettrait en danger les valeurs qui doivent être soigneusement préservées » (*AL*, n° 304). Par conséquent, conclut François, « un pasteur ne peut se sentir satisfait en appliquant seulement les lois morales à ceux qui vivent des situations "irrégulières", comme si elles étaient des pierres qui sont lancées à la vie des personnes. C'est le cas des cœurs fermés, qui se cachent ordinairement derrière les enseignements de l'Église "pour s'asseoir sur la cathédre de Moïse et juger, quelquefois avec supériorité et superficialité, les cas difficiles et les familles blessées" » (*AL*, n° 305). Quelques conférences épiscopales ont saisi l'occasion du document pour donner des directives pastorales dans le sens du discernement, de l'accompagnement et de l'intégration des nouveaux couples après l'échec de leur premier lien. C'est le cas des évêques de la région de Buenos Aires, des conférences des évêques d'Allemagne, de l'Alberta, de Malte, de Campana et de Belgique (voir ÉVÊQUES DE LA RÉGION DE BUENOS AIRES, *Criterios básicos para la aplicación del capítulo VIII de Amoris laetitia*, dans *AAS*, 108 (2016), 1072-1074 traduction française dans *DC*, n° 2525 [2017], 47-49; CONFÉRENCE ÉPISCOPALE D'ALLEMAGNE, « Document des évêques allemands sur *Amoris laetitia* », dans *DC*, n° 2527 (2017), 61-66 ; CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DES ÉVÊQUES D'ALBERTA, « Bishops Issue Pastoral Guidelines for Divorced and Remarried », dans http://www.prairiemessenger.ca/16_09_28/cnews_16_09_28_3.html [5 juin 2017]; CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE MALTE, « Criteria for the Application of Chapter VIII of *Amoris laetitia* », dans <http://ms.maltadiocese.org/WEBSITE/2017/PRESS%20RELEASES/Norms%20for%20the%20Application%20of%20Chapter%20VIII%20of%20AL.pdf> [15 septembre 2017]; LES ÉVÊQUES DE CAMPANIE, « Lettre des évêques de Campanie aux prêtres et aux agents pastoraux du diocèse à propos de la réception d'*Amoris laetitia* », dans *DC*, n° 2527 [2017], 67-71 ; ÉVÊQUES DE BELGIQUE, *Amoris laetitia*, quelle fécondité pour notre Église, dans *DC*, n° 2528 [2017], 63-68). Toutes ces directives sont la traduction concrète de ce qu'affirmait le pape : « En rappelant que "le temps est supérieur à l'espace", je voudrais réaffirmer que tous les débats doctrinaux, moraux ou pastoraux ne doivent pas être tranchés par des interventions magistérielles. Bien entendu, dans l'Église une unité de doctrine et de praxis est nécessaire, mais cela n'empêche pas que subsistent différentes interprétations de certains aspects de la doctrine ou certaines conclusions qui en dérivent » (*AL*, n° 3). Ces orientations pourraient mériter une étude afin d'en faire ressortir les convergences et les divergences et mesurer le degré de réception de *Amoris laetitia*. Les tensions que suscite ce document font partie de la vie d'une communauté d'hommes et de femmes qui cherchent la vérité de façon sincère. En permettant une confrontation parfois douloureuse des idées, ces tensions balisent le chemin vers une approche synthétique pour un grand bien de l'Église : « Non sempre ogni qualvolta vi ha un conflitto nella Chiesa ciò è male, ma talora si tratta delle tensioni proprie che esistono tra persone oneste e sincere, che rispondono alla volontà di Dio portando il proprio contributo a questo mondo. Lo Spirito cerca e diffonde la comunione, ma ciò non esclude una diversità a volte dolorosa e piena di tensioni, e in ogni caso orientata a raggiungere sintesi superiori » (M. MELONE, « Lo Spirito e il Vangelo : sorgenti permanenti del rinnovamento della Chiesa » dans A. SPADARO - C.M. GALLI (dir.), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Biblioteca di teologia contemporanea 177, Brescia, Queriniana, 2016, 589).

¹⁷⁴ Voir C. SCHÖNBORN, *Entretien sur Amoris laetitia avec Antonio Spadaro*, Montréal, Parole et silence, 2016. L'interprétation des évêques de la région de Buenos Aires et l'échange épistolaire que le pape a eu avec eux sont reportés dans les *Acta* un an plus tard et François par le secrétaire d'État a déclaré ce magistère « authentique » (voir FRANÇOIS, *Épistula apostolica*, dans *AAS*, 108 (2016), 1071-1072,

La pastorale des migrants, des réfugiés, des mineurs et des adultes vulnérables est en relation étroite avec la pastorale de la famille¹⁷⁵. Le besoin d'un mieux-être ou la fuite des situations de catastrophes naturelles, de famine, de crise, de guerre et de pauvreté amène de nombreuses familles à se déplacer. Laissant derrière elles toute une vie et une histoire, elles s'engagent dans une nouvelle vie avec le seul espoir de trouver une terre qui les accueille où elles pourront retrouver la paix. La situation que créent les mouvements migratoires constitue de nouveaux défis pour l'Église et le monde. Pour affronter ces défis avec générosité, rapidité, sagesse et clairvoyance, François propose une action qui s'articule autour de quatre verbes : « accueillir, protéger, promouvoir et intégrer »¹⁷⁶. La création du Dicastère pour le service du développement humain intégral avec une section spéciale placée sous l'autorité du pape exprime la sollicitude de l'Église pour toutes ces personnes en déplacement. Elle se traduit aussi dans une pastorale appropriée exprimée comme suit : « L'accompagnement des migrants exige une pastorale spécifique pour les familles en migration, mais aussi pour les membres du foyer familial qui sont demeurés sur leurs lieux d'origine. Cela doit se faire dans le respect de leurs cultures, de la formation religieuse et humaine d'où ils proviennent, de la richesse spirituelle de leurs rites et de leurs traditions, notamment par le biais d'une pastorale spécifique »¹⁷⁷. Il est évident que, sur la base de l'action décrite par François, la pastorale que l'Église met en

traduction française dans *DC*, n° 2525 (2017), 49 ; voir aussi SECRÉTARIAT D'ÉTAT, Rescriptum « ex audientia », dans *AAS* 108 (2016), 1074.

¹⁷⁵ « Les migrations représentent un autre signe des temps, qu'il faut affronter et comprendre, avec tout leur poids de conséquences sur la vie familiale » (*AL*, n° 46).

¹⁷⁶ FRANÇOIS, Discours aux participants au forum international « Migration et Paix », 21 février 2017, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2017/february/documents/papa-francesco_20170221_forum-migrazioni-pace.html (15 juin 2017). Voir aussi le message que François adresse au monde pour la journée mondiale du migrant et du réfugié qui sera célébrée le 14 janvier 2018 : FRANÇOIS, Message pour la journée mondiale du migrant et du réfugié 2018, 15 août 2017, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/messages/migration/documents/papa-francesco_20170815_world-migrants-day-2018.html (20 septembre 2017).

¹⁷⁷ *AL*, n° 46.

place pour accompagner les migrants appelle l'ouverture des communautés chrétiennes pour être des lieux où toute personne en déplacement trouve sa place et s'épanouit dans le respect de son histoire et de ses convictions.

Le souci pastoral de l'Église s'étend aussi aux mineurs et aux adultes vulnérables¹⁷⁸. Mais, par le passé, ce message a été terni par des délits qui ont été commis contre des mineurs par certains membres de l'Église. Ces délits en font la honte et exigent non seulement un examen de conscience et une demande de pardon mais un engagement et des mesures fermes pour que de pareils scandales ne s'enregistrent plus jamais dans la vie de l'Église. François, à la suite de ses prédécesseurs, ne laisse de place dans l'Église à aucune forme d'abus sur mineurs. Les évêques qui sont les gardiens du peuple de Dieu sont conviés à tout mettre en œuvre pour leur protection. La tolérance zéro est de rigueur pour les membres du clergé auteurs d'abus sexuel sur mineurs et adultes vulnérables¹⁷⁹. Ces actes ont non seulement des conséquences graves sur les personnes et leurs familles mais aussi sur l'Église. Dans la ligne des mesures qu'il met en place, François a institué le

¹⁷⁸ « La protection effective des mineurs (*Minorum tutela actiosa*) et l'engagement en vue de leur garantir le développement humain et spirituel conforme à la dignité de la personne humaine, font partie intégrante du message évangélique que l'Eglise et tous ses membres sont appelés à diffuser dans le monde » (FRANÇOIS, Chirographe instituant la Commission pontificale pour la protection des mineurs, 22 mars 2014, dans *AAS*, 107 (2015), 562, traduction française dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/letters/2014/documents/papa-francesco_20140322_chirografo-pontificia-commissione-tutela-minori.html [12 septembre 2016] [= FRANÇOIS, Chirographe instituant la Commission pontificale pour la protection des mineurs]) ; voir aussi SECRÉTARIAT D'ÉTAT, Statuts de la Commission pontificale pour la protection des mineurs, 21 avril 2015, dans *AAS*, 107 (2015), 564-467, traduction française dans https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/letters/2014/documents/papa-francesco_20140322_chirografo-pontificia-commissione-tutela-minori.html (15 décembre 2017)

¹⁷⁹ « La Chiesa, a tutti i livelli, risponderà con l'applicazione delle misure più severe per tutti coloro che hanno tradito la propria chiamata e hanno abusato dei figli di Dio. Le misure disciplinari che le Chiese particolari hanno adottato si devono applicare a tutti coloro che lavorano nelle istituzioni della Chiesa. Tuttavia, la responsabilità primordiale è dei Vescovi, dei sacerdoti e dei religiosi, di quanti hanno ricevuto dal Signore la vocazione di offrire la loro vita al servizio, includendo la vigile protezione di tutti i bambini, giovani e adulti vulnerabili. Per questo motivo, la Chiesa irrevocabilmente e a tutti i livelli intende applicare contro l'abuso sessuale di minori il principio di "tolleranza zero" » (FRANÇOIS, Discours aux membres de la Commission pontificale pour la protection des mineurs, 21 septembre 2017, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/september/documents/papa-francesco_20170921_pontcommissione-tutela-minori.html (21 septembre 2017).

22 mars 2014 la Commission pontificale pour la protection des mineurs, qui a pour but de « proposer les initiatives les plus opportunes pour la protection des mineurs et des adultes vulnérables, afin de réaliser tout ce qui est possible pour assurer que des crimes comme ceux qui ont eu lieu ne se répètent plus dans l'Église »¹⁸⁰.

La pastorale de la famille, des migrants, des réfugiés, des mineurs et adultes vulnérables est spécifiquement évoquée ici pour son caractère sensible et la priorité que François lui donne dans ses actions. La ramification des défis qu'impliquent les différents secteurs abordés constitue la toile de fond de la pastorale générale de l'Église qui doit se faire dans un contexte d'inculturation et de créativité.

Le don de la foi, qui est une grâce que Dieu fait à un peuple en se révélant à lui, est accueilli et vécu avec toutes les sensibilités et fibres culturelles car « la grâce suppose la culture, et le don de Dieu s'incarne dans la culture de la personne qui la reçoit »¹⁸¹. Cette capacité culturelle d'accueil de la Bonne Nouvelle qui fait qu'un peuple en un lieu devient peuple de Dieu fait résolument de l'Église-une un corps d'Églises et une communauté à multiples facettes¹⁸². Dans cette diversité, chaque peuple, comme dans un corps, avec sa particularité contribue à la vie, à l'harmonie et à l'unité du peuple de Dieu : « Bien comprise, la diversité culturelle ne menace pas l'unité de l'Église [...]. Ce n'est pas faire justice à la logique de l'incarnation que de penser à un christianisme

¹⁸⁰ FRANÇOIS, Chirographe instituant la Commission pontificale pour la protection des mineurs. Malheureusement, cette commission a de la peine à fonctionner. Le tribunal commandé par le motu proprio qui jugerait les évêques impliqués dans les causes d'abus sur mineurs n'a pas été établi (voir <http://www.slate.fr/story/142364/pedophilie-eglise-scandale> [5 janvier 2017]).

¹⁸¹ *EG*, n° 115.

¹⁸² « Le christianisme n'a pas un modèle culturel unique. Mais "tout en restant pleinement lui-même, dans l'absolue fidélité à l'annonce évangélique et à la tradition ecclésiale, il revêtira aussi le visage des innombrables cultures et des innombrables peuples où il est accueilli et enraciné" » (*EG*, n° 116).

monoculturel et monocorde »¹⁸³. Vouloir donc uniformiser la pratique de la foi par des normes qui valent pour tous et partout sans tenir compte des racines culturelles constituerait un simple vernissage sans impact sur l'être profond qui rate le rendez-vous avec la Parole du Christ qui sauve : « Nous ne pouvons pas prétendre que tous les peuples de tous les continents, en exprimant la foi chrétienne, imitent les modalités adoptées par les peuples européens à un moment précis de leur histoire, car la foi ne peut pas être enfermée dans les limites de la compréhension et de l'expression d'une culture particulière. Il est indiscutable qu'une seule culture n'épuise pas le mystère de la rédemption du Christ »¹⁸⁴. Pour que le Christ et sa Parole soient pleinement accueillis par une foi pleinement vécue, il importe qu'une pastorale de l'inculturation touche les racines du peuple et son histoire en favorisant de « nouveaux processus d'évangélisation de la culture » qui supposent de véritables projets qui muriront dans le temps¹⁸⁵.

La pastorale inculturée sera une pastorale de proximité et de terrain en relation avec la réalité concrète des personnes plutôt qu'une pastorale de laboratoire qui se nourrit d'idées et de théories. Autrement, elle serait une « dépersonnalisation de la pastorale qui porte à donner une plus grande attention à l'organisation qu'aux personnes »¹⁸⁶. C'est dans cette perspective que le pape invite les Églises locales et leurs pasteurs, tant au niveau diocésain que régional, à aborder les défis pastoraux de façon créative et inculturée : « Le besoin d'évangéliser les cultures pour inculturer l'Évangile est impérieux »¹⁸⁷. Cet impératif est aussi à prendre en compte dans la *ratio formationis* des

¹⁸³ EG, n° 117.

¹⁸⁴ Ibid., n° 118.

¹⁸⁵ Voir ibid., n° 69 et 235.

¹⁸⁶ Ibid., n° 82.

¹⁸⁷ Ibid., n° 69. Voir aussi ibid., n° 235.

séminaires, dans les creusets de formation permanente des prêtres et agents de pastorale pour les préparer à établir le lien entre culture et foi dans les différentes missions.

3.3.2- Pour une administration missionnaire, participative et synodale

L'administration ecclésiale ne peut être conçue comme une fonction purement bureaucratique. Elle est avant tout portée vers la mission qui est la priorité de l'Église. Cet élan missionnaire donne ainsi à l'administration un caractère participatif et synodal car elle est une fonction de l'Église et pour l'Église. Nous abordons trois actes de François qui s'inscrivent dans cette dynamique. Il s'agit de l'institution du Conseil des cardinaux, du travail de restructuration de la curie romaine et de celui de la reconfiguration du Collège des cardinaux.

Institué le 28 septembre 2013, le Conseil des cardinaux est un nouvel organe qui est une expression de la communion épiscopale et de l'aide que les évêques apportent au pape dans sa charge. Il est la réalisation du vœu des cardinaux qui l'ont souhaité lors des congrégations préparatoires au conclave qui allait élire François¹⁸⁸. Sa tâche est « d'aider [le pontife romain] dans le gouvernement de l'Église universelle et d'étudier un projet de révision de la Constitution apostolique *Pastor bonus* sur la curie romaine »¹⁸⁹. Ce conseil, par le choix de François, est composé d'évêques et se situe ainsi donc au sein de la collégialité épiscopale. Il est représentatif de tous les continents par la provenance des cardinaux qui sont pasteurs d'Églises locales pour faire part au pape des réalités que vivent les fidèles et de leurs préoccupations. La méthode de travail du conseil est résumée

¹⁸⁸ Voir FRANÇOIS, Chirographe par lequel est institué un Conseil des cardinaux pour aider le Saint-Père dans le gouvernement de l'Église universelle (= *CICC*), 28 septembre 2013, dans *AAS*, 105 (2013), 875-876, traduction française dans *DC*, n° 2513 (2014), 125. Voir aussi SPADARO, « Intervista », 458.

¹⁸⁹ Voir *CICC*, 125.

par quatre verbes : écouter, réfléchir, vérifier et proposer¹⁹⁰. Il est important de noter la place qu'occupe dans la méthode de travail l'écoute qui est la caractéristique fondamentale de la synodalité. Écouter aujourd'hui ce que l'Esprit dit aux Églises et s'écouter mutuellement peut permettre un travail fécond de discernement (réfléchir et vérifier) qui met davantage l'Église sur la route des hommes et des femmes de ce temps. Le but du Conseil des cardinaux, en travaillant à la réforme de la curie romaine, est d'y imprimer une mentalité, celle du Deuxième Concile du Vatican qui établit une identité entre autorité et service, et d'opérer des ajustements afin que la Curie soit effectivement au service du souverain pontife, de l'Église entière et des Églises locales¹⁹¹. François lui-même, très explicite sur la tâche qui incombe aux dicastères de la curie romaine, annonçait déjà quelques changements de perspective :

Les dicastères romains sont au service du pape et des évêques : ils doivent aider aussi bien les Églises particulières que les conférences épiscopales. Ils sont des organismes d'aide. Dans certains cas, quand ils ne sont pas bien compris, ils courent le risque de devenir plutôt des organismes de censure. C'est impressionnant de voir les dénonciations pour manque d'orthodoxie qui arrivent à Rome ! Je crois que ces cas doivent être étudiés par les conférences épiscopales locales, auxquelles Rome peut fournir une aide pertinente. De fait, ces cas se traitent mieux sur place. Les dicastères romains sont des médiateurs et non des intermédiaires ou des gestionnaires¹⁹².

¹⁹⁰ Voir M. SEMERARO, « Interview », 11 septembre 2017, dans http://fr.radiovaticana.va/news/2017/09/11/réunion_du_c9_la_réforme_de_la_curie_progresse_graduellement/1336247 (20 septembre 2017).

¹⁹¹ « I suppose that's what Pope Francis wants us to do, and to have a new mentality which is applying Vatican II also; how to make the Roman Curia at the service of the Holy Father more effectively, but the Churches at the local level, the Churches in the dioceses, how to make the Roman Curia assist the local Churches to be more effective pastorally, so they can be more vibrant in that sense [...]. A key goal of the C9 is to implement the vision of the Second Vatican Council, specifically when it comes to the importance of the role of the laity and women, and incorporating greater synodality and collegiality into the Church's structures. » (O. GRACIAS, « Interview », 19 septembre 2017, dans <https://cruxnow.com/interviews/2017/09/19/cardinal-gracias-curial-reform-nearing-end-tunnel/> [20 septembre 2017]) (= GRACIAS, « Interview »).

¹⁹² SPADARO, « Intervista », 465.

Le travail de réforme de la curie romaine se mène essentiellement sur trois axes : la mentalité, le fonctionnement et la composition¹⁹³. De tous ces axes, le changement de mentalité est fondamental car il donne de la crédibilité aux autres. Le besoin de rendre plus fonctionnels et collaboratifs les divers dicastères au sein de la curie romaine a amené François à procéder à des regroupements qui donnent naissance à de nouveaux dicastères.

Le Dicastère pour les laïcs, la famille et la vie a été institué le 15 août 2016 par le motu proprio *Sedula Mater*¹⁹⁴. Il regroupe le Conseil pontifical pour les laïcs et le Conseil pontifical pour la famille qui perdent leurs compétences et fonctions au profit du nouveau dicastère. Ses statuts ont été approuvés *ad experimentum* par le pape sur proposition du Conseil des cardinaux le 4 juin 2016. Avec l'institution de ce nouveau dicastère, les articles 131-134 et 139-141 de *Pastor bonus* sont abrogés¹⁹⁵.

Le Dicastère pour le développement humain intégral regroupe le Conseil pontifical Justice et Paix, le Conseil *Cor unum*, le Conseil pour la pastorale des migrants et des personnes en déplacement et le Conseil pontifical pour la pastorale des services de santé qui perdent leurs compétences et fonctions au profit du nouveau dicastère. Dès lors,

¹⁹³ Il suffit de lire les discours que François a adressés à la curie romaine à l'occasion des vœux de Noël pour voir clairement que la grande réforme qu'il veut introduire dans le fonctionnement de la curie est le changement de mentalité qui conditionne tout le reste (voir FRANÇOIS « Discours à l'occasion de la présentation des vœux de Noël à la curie romaine, 22 décembre 2014, dans *AAS*, 107 [2015], 44-52, traduction française dans *DC*, n° 2518 [2015], 66-72 ; voir aussi IDEM, Discours à l'occasion de la présentation des vœux de Noël à la curie romaine, 21 décembre 2015, dans *DC*, n° 2518 [2015], 66-72 ; IDEM, Discours à l'occasion de la présentation des vœux de Noël à la curie romaine, 22 décembre 2016, dans *DC*, n° 2526 [2017], 107-114). En s'exprimant sur le travail de réforme de la curie romaine Oswald Gracias met clairement en vue les points sur lesquels l'accent est mis : « There won't be very major changes; it's the governance of the Church, we can't just turn everything upside down. But a gradual change, a change of mentality, a change of approach, restructuring a bit of the departments so that they are more logically suited to the needs of today, and also of answering the vision of the Second Vatican Council : the importance of lay people, synodality, collegiality, then concern about women, getting more women involved, then giving importance to the local Churches » (GRACIAS, « Interview »).

¹⁹⁴ FRANÇOIS, Lettre en forme de motu proprio *Sedula Mater*, 15 août 2016 (*SM*), dans *AAS*, 108 (2016), 963 traduction française dans *DC*, n° 2524 (2016), 100.

¹⁹⁵ Voir FRANÇOIS, Statuts du nouveau dicastère pour les laïcs, la famille et la vie, 4 juin 2016, dans *AAS*, 108 (2016), 964-967, traduction française dans *DC*, n° 2524 (2016), 98-100.

les articles 142-153 de *Pastor bonus* sont supprimés¹⁹⁶. Le but est de mieux adapter et harmoniser les organismes qui collaborent avec le pontife romain dans ses actions en faveur de la justice, de la paix et de la sauvegarde de la création. Ses statuts ont été approuvés le 17 août 2016 *ad experimentum*¹⁹⁷.

Le Secrétariat pour la communication est un nouveau dicastère institué le 27 juin 2015 pour mieux répondre à la mission de l'Église dans le contexte communicatif actuel qui exige plus d'intégration et une gestion unifiée¹⁹⁸. Il a pour but d'« étudier les nouveaux critères et modalités pour communiquer l'Évangile de la miséricorde à toutes personnes au cœur des différentes cultures à travers les médias que le nouveau contexte numérique met à disposition de nos contemporains »¹⁹⁹. Le nouveau Dicastère regroupe les organismes suivants : le Conseil pontifical des communications sociales, la Salle de presse du saint Siège, le Service internet du Vatican, la Radio vaticane, le Centre de télévision vaticane, *l'Osservatore Romano*, la Typographie vaticane, le Service de photographie, la Librairie éditrice du Vatican²⁰⁰. Il gère en accord avec le Secrétariat d'État le site internet du Saint siège et le service Twitter du pape²⁰¹. Tous ces

¹⁹⁶ Voir FRANÇOIS, Lettre en forme de motu proprio pour l'institution du dicastère pour le service du développement humain intégral *Humanam progressionem (HP)*, 17 août 2016, dans *AAS*, 108 (2016), 968, traduction française dans *DC*, n° 2525 (2017), 90.

¹⁹⁷ FRANÇOIS, Statuts du dicastère pour le service du développement humain intégral, 17 août 2016, dans *AAS*, 108 (2016), 969-972, traduction française dans *DC*, n° 2525 (2017), 91-93.

¹⁹⁸ Voir FRANÇOIS, Lettre apostolique en forme de motu proprio *L'attuale contesto comunicativo*, 27 juin 2015, dans *AAS*, 107 (2015), (AAC), 591-592, traduction française dans https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20150627_segreteria-comunicazione.html.

¹⁹⁹ FRANÇOIS, Discours aux participants à la plénière du secrétariat pour la communication, 4 mai 2017, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/may/documents/papa-francesco_20170504_plenaria-segreteria-comunicazione.html (21 septembre 2017).

²⁰⁰ Voir *ACC*, art. 1.

²⁰¹ Voir *ibid*, art. 3.

regroupements sont révélateurs de l'esprit d'unité et d'intégration que François veut imprimer à l'administration au sein de la curie romaine.

Il est à noter aussi la création au sein de la Secrétairerie d'État, une troisième section. Elle est dénommée « Section pour le personnel diplomatique du saint Siège ». Son but est d'une part de « démontrer l'attention et la proximité du Saint-Père et des supérieurs de la Secrétairerie d'État envers le personnel diplomatique » et, d'autre part, de « s'occuper exclusivement des questions relatives aux personnes travaillant au service diplomatique du saint Siège ou qui s'y préparent »²⁰².

Un autre chantier sur lequel François travaille est la reconfiguration du collège des cardinaux. En effet, depuis son élection le 13 mars 2013 jusqu'à ce jour, François a organisé cinq consistoires²⁰³. Au cours de ces consistoires, il a créé 75 cardinaux dont 60 électeurs²⁰⁴. À travers les choix qu'il opère en créant les nouveaux cardinaux, François lance un message à l'Église. D'abord, que l'Église n'est pas euro-centriste mais universelle²⁰⁵. Ensuite, en allant chercher les cardinaux au bout du monde, il signifie que les périphéries ont leur mot à dire à et dans l'Église et qu'elles ont droit à l'écoute.

²⁰² Voir http://fr.radiovaticana.va/news/2017/11/21/le_pape_crée_une_troisième_section_de_la_secrétairerie_d'état_en_charge_du_personnel_diplomatique/1350230 (20 décembre 2017).

²⁰³ Ils ont eu lieu successivement le 22 février 2014, le 14 février 2015, le 19 novembre 2016, le 28 juin 2017 et le 29 juin 2018.

²⁰⁴ Pour ces données, voir <http://cardinaux.la-croix.com>.

²⁰⁵ Le pape lui-même, avant la création des cardinaux, a révélé aux journalistes lors d'une conférence de presse certains critères qui allaient guider son choix : « J'aime que l'on voie, dans le collège cardinalice, l'universalité de l'Église, pas seulement le centre, — pour dire — "européen" ; mais de partout. Les cinq continents, si l'on peut » (FRANÇOIS, Conférence de presse durant le vol retour de l'Awerbaïdjan, 2 octobre 2016, dans https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2016/october/documents/papa-francesco_20161002_georgia-azerbaijan-conferenza-stampa.html [10 décembre 2016]). Et effectivement, en considérant les cardinaux qui ont été choisis et leur lieu de provenance, on voit que le pape tient à ce que le collège des cardinaux représente vraiment l'Église entière et, par la voie des cardinaux qui les représentent, fasse de la place aux populations les plus défavorisées et les plus souffrantes.

Ces choix que fait le pape établissent aussi un équilibre au sein du groupe des cardinaux électeurs qui doit être représentatif de l'Église entière et non d'une partie du monde. Cet équilibre retrouvé fera que l'élection du pape ne sera pas interprétée comme le choix d'un pays ou d'une région parce que les cardinaux de ces lieux seraient majoritaires mais plutôt comme un choix vraiment ecclésial. Même si l'équilibre n'est pas total, on peut remarquer qu'un travail est en cours et qu'ainsi, actuellement sur les 130 cardinaux électeurs, 60 viennent d'Europe, 21 d'Amérique du sud, 16 d'Afrique, 18 d'Asie, 11 d'Amérique du Nord et 4 d'Océanie. Avec ce tableau, l'Europe reste encore majoritaire et en son sein l'Italie est toujours le pays européen majoritairement représenté. En effet, les cardinaux italiens électeurs, par rapport aux pays d'origine, sont encore aujourd'hui 25 sur un total de 130 électeurs pour l'Église entière²⁰⁶. Un effectif largement supérieur à celui de certains continents entiers. Les efforts contre la prédominance européenne sont nécessaires pour donner au collège des cardinaux une configuration vraiment universelle.

Par ailleurs, il faut aussi remarquer que parmi les 75 cardinaux créés par François, seulement 7 sont affectés à un office à la curie. Par cette option, François signifie que le cardinalat n'est pas une carrière ou un office nécessairement curial et qu'il n'est pas le privilège de quelques-uns. Pour cela, il n'est pas étonnant de remarquer que les évêques de certains sièges diocésains considérés traditionnellement comme « sièges cardinalices » n'ont pas été créés cardinaux²⁰⁷. Les critères du choix d'un cardinal vont au-delà du lieu de provenance, de la grandeur du diocèse dont il a la charge ou d'un quelconque diplôme

²⁰⁶ Pour ces données statistiques, voir <http://cardinaux.la-croix.com> (1^{er} octobre 2017).

²⁰⁷ Il s'agit essentiellement des archidiocèses de Turin, de Bologne, de Palerme, ainsi que le patriarcat de Venise en Italie. Aux États-Unis, les archidiocèses de Philadelphie et de Los Angeles ne sont pas gouvernés par des cardinaux comme ils l'étaient avant. C'est le cas aussi à Lagos au Nigéria

universitaire qui disposerait à cette fonction. Le message est clair : les cardinaux ne sont pas des princes de l'Église mais des serviteurs²⁰⁸. Ils ne sont pas la classe d'une élite mais ce sont des gens simples, des pasteurs de terrain et proches de leurs peuples. Tout cela pousse François à lutter au sein du collège des cardinaux contre le cléricalisme et ses corolaires, contre l'eurocentrisme pour en donner un visage plus universel.

3.3.3- Pour l'application du droit aux réalités concrètes

Les défis pastoraux (familles, réfugiés, migrants, mineurs) et administratifs ont besoin aussi d'une réponse juridique.

La prise de conscience de la centralité de la famille pour la conversion pastorale et la transformation missionnaire de l'Église demandent que les défis familiaux qui se présentent à l'Église soient pris en compte dans un cadre juridique approprié. En effet, le contexte socio-culturel globalisant actuel fragilise les liens matrimoniaux, entraîne l'échec de plusieurs mariages, amène plusieurs familles à se déplacer et cause de grandes blessures, tant aux époux et aux enfants qu'à l'Église et à la société. L'Église comme une mère aimante et miséricordieuse se penche sur ces douleurs que portent les fidèles qui veulent savoir la vérité sur leur statut et avoir la conscience apaisée. Dans ce cadre, les motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* (pour l'Église catholique de rite latin) et *Mitis et misericors Iesus* (pour les Églises catholiques orientales) portent des dispositions pour rendre plus rapide et simple le procès de déclaration en nullité des mariages²⁰⁹.

²⁰⁸ « Il ne vous a pas appelés à devenir “des princes” de l'Église, à “être assis à sa droite ou à sa gauche”. Il vous appelle à servir comme lui et avec lui » (FRANÇOIS, Homélie lors du consistoire ordinaire public pour la création de nouveaux cardinaux, 28 juin 2017 dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/homilies/2017/documents/papa-francesco_20170628_concistoro.html [25 août 2017]).

²⁰⁹ Le texte du motu proprio est très clair à ce sujet : « Nous avons décidé de porter par ce motu proprio les dispositions par lesquelles sera favorisée non pas la nullité des mariages, mais la rapidité des procès et une juste simplicité, de sorte que, à cause du retard des décisions judiciaires, le cœur des fidèles

Le déplacement des familles fait que certains fidèles se trouvent en des régions où il leur devient difficile de célébrer et de vivre leur foi selon leur rite. Cette mobilité révèle aujourd'hui quelques dysfonctionnements entre les deux Codes et nécessite une harmonisation normative²¹⁰. Cela nécessite aussi la recherche d'un équilibre entre la protection du droit des minorités orientales et le respect de la tradition canonique historique de la majorité latine pour éviter d'éventuels conflits²¹¹. Le motu proprio *De concordia inter codices* crée un cadre juridique canonique qui favorise cette harmonisation et permet de répondre aux sollicitations et aux besoins des fidèles selon des conditions déterminées²¹².

Une blessure aussi infligée à la famille est l'abus sur les mineurs et les adultes vulnérables. Ces abus sont un véritable scandale et une honte pour l'Église si les auteurs malheureusement sont des clercs. À la suite de ses prédécesseurs, François prend ce sujet à cœur et veut l'éradiquer de l'Église. Le motu proprio *Come una madre amorevole* interpelle la vigilance des évêques diocésains et ceux qui leur sont équiparés afin qu'aucune négligence ne s'observe en matière de protection de mineurs et des

qui attendent une clarification de leur statut ne soit pas longtemps opprimé par les ténèbres du doute » (*MIDI*).

²¹⁰ « Du fait du déplacement des populations, il s'ensuit que de nombreux fidèles orientaux demeurent dans les territoires latins. De cette situation sont nées des questions pastorales et juridiques assez nombreuses qui demandent à être réglées par des normes appropriées » (FRANÇOIS, Lettre apostolique en forme de motu proprio modifiant plusieurs normes du Code de droit canonique *De concordia inter codices*, 3 mai 2016 [= *DCIC*], dans *AAS*, 108 [2016], 602, traduction française dans *DC*, n° 2527 [2017], 78-79).

²¹¹ « Il faut conserver un équilibre convenable entre la protection du droit propre de la partie orientale minoritaire et le respect qu'on doit manifester à l'égard de la tradition canonique historique de la partie latine majoritaire, afin que des conjonctions indues et des conflits soient évités et que soit encouragée une fructueuse coopération de toutes les communautés catholiques habitant ce territoire » (*DCIC*, 79).

²¹² La valeur œcuménique de ce document est la prise en compte aussi de la situation des Orientaux non catholiques qui n'ont pas toujours la possibilité d'avoir leurs ministres propres et peuvent dans certains cas recourir aux ministres catholiques : « Une autre raison pour que les normes du *CIC* soient complétées de certaines dispositions expresses, semblables à celles que renferme le *CCEO*, c'est l'exigence que soient déterminées avec plus d'exactitude les relations avec les fidèles qui relèvent d'Églises orientales non catholiques, dont la présence a crû en nombre dans les territoires latins » (*DCIC*, 79).

personnes vulnérables²¹³. Ce document identifie comme cause grave pouvant être motif de révocation d'un évêque, la négligence dans la protection des mineurs comme il apparaît ici : « Avec cette lettre, j'entends préciser que parmi les dites "causes graves" se trouve la négligence des évêques dans l'exercice de leur mission, en particulier par rapport aux cas d'abus sexuels commis sur des mineurs et des adultes vulnérables, prévus par le motu proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela* promulgué par Saint Jean-Paul II et amendé par mon prédécesseur bien-aimé Benoît XVI »²¹⁴.

Ces différentes interventions magistérielles montrent combien la famille est au cœur des préoccupations pastorales et canoniques de l'Église car elle en est le berceau. Le renouveau et la mission de l'Église en dépendent. À cet égard, François souhaite un approfondissement de la théologie pastorale de la famille car le bien de la famille est décisif pour l'Église et le monde. Prêter attention aux réalités concrètes en écoutant la voix de l'Esprit à travers les événements de l'histoire peut conduire l'Église à une intelligence plus profonde du mystère inépuisable du mariage et de la famille²¹⁵. Pour ce

²¹³ Voir FRANÇOIS, Lettre apostolique en forme de motu proprio *Come una madre amorevole*, 4 juin 2016 (= *CMA*), dans *AAS*, 108 (2016), 715-717, traduction française dans *DC*, n° 2524 (2016), 96-97.

²¹⁴ *CMA*. L'article 1 du même motu proprio précise : § 1. Il Vescovo diocesano o l'Eparca, o colui che, anche se a titolo temporaneo, ha la responsabilità di una Chiesa particolare, o di un'altra comunità di fedeli ad essa equiparata ai sensi del can. 368 *CIC* e del can. 313 *CCEO*, può essere legittimamente rimosso dal suo incarico, se abbia, per negligenza, posto od omissio atti che abbiano provocato un danno grave ad altri, sia che si tratti di persone fisiche, sia che si tratti di una comunità nel suo insieme. Il danno può essere fisico, morale, spirituale o patrimoniale. § 2. Il Vescovo diocesano o l'Eparca può essere rimosso solamente se egli abbia oggettivamente mancato in maniera molto grave alla diligenza che gli è richiesta dal suo ufficio pastorale, anche senza grave colpa morale da parte sua. §3. Nel caso si tratti di abusi su minori o su adulti vulnerabili è sufficiente che la mancanza di diligenza sia grave. §4. Al Vescovo diocesano e all'Eparca sono equiparati i Superiori Maggiori degli Istituti religiosi e delle Società di vita apostolica di diritto pontificio. (*CMA*, art. 1).

²¹⁵ « Il bene della famiglia è decisivo per il futuro del mondo e della Chiesa. [...] E' sano prestare attenzione alla realtà concreta, perché le richieste e gli appelli dello Spirito risuonano anche negli stessi avvenimenti della storia, attraverso i quali la Chiesa può essere guidata ad una intelligenza più profonda dell'inesauribile mistero del matrimonio e della famiglia » (FRANÇOIS, Lettre apostolique en forme de motu proprio instituant l'Institut théologique pontifical Jean-Paul II pour les sciences de la culture et du mariage, *Summa familiae cura*, 8 septembre 2017, (*SFC*), dans http://w2.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu proprio_20170908_summa-familiae-cura.html [20 septembre 2017]).

faire, il érige l'Institut théologique pontifical Jean-Paul II pour les sciences du mariage et de la famille en lieu et place de l'Institut Jean-Paul pour les études sur le mariage et la famille, en élargissant le champ d'intérêt tant dans l'ordre des nouvelles dimensions de la pastorale et de la mission ecclésiale qu'en rapport au développement des sciences humaines et de la culture anthropologique²¹⁶.

La prise en compte de la réalité concrète que vivent les fidèles des différents peuples nécessite qu'une attention particulière soit portée à l'inculturation qui permet à la foi de s'incarner dans une culture qui accueille l'Évangile. Dans cette perspective, les évêques, dans leurs diocèses ou réunis en conférence épiscopale ou en provinces ecclésiastiques sous la vigilance des métropolitains, apportent des solutions concrètes aux questions qui se posent à eux de façon particulière. C'est dans l'Église particulière que l'on est en contact avec la réalité. Pour éveiller la conscience des évêques à l'appartenance à une région ecclésiastique ou à une conférence épiscopale qui fait accroître le sens de la synodalité pour une collaboration pastorale nécessaire et fructueuse et pour montrer qu'une certaine décentralisation est salutaire pour l'Église, François pose quelques actes.

Dans une lettre envoyée à toutes les nonciatures, François annonce que le *pallium* désormais sera imposé aux nouveaux archevêques dans leur diocèse lors d'une célébration qui rassemble tout le peuple de Dieu des diocèses suffragants et leurs pasteurs²¹⁷. Cette célébration, bien organisée et vécue, met en valeur l'unité et la

²¹⁶ Le nouvel Institut voit ses compétences élargies au « campo di interesse, sia in ordine alle nuove dimensioni del compito pastorale e della missione ecclesiale, sia in riferimento agli sviluppi delle scienze umane e della cultura antropologica in un campo così fondamentale per la cultura della vita » (*SFC*).

²¹⁷ Annonce sur Radio Vatican, 30 janvier 2015, dans <http://www.news.va/fr/news/le-pape-ne-remettra-plus-le-pallium-directement-au> (5 avril 2016).

communion vers lesquelles le peuple de Dieu est ordonné et l'identité de la province ecclésiastique comme corps de plusieurs diocèses partageant la même histoire, la même culture, les mêmes interrogations. En réalité, la province ecclésiastique comme réalité ecclésiale et sa fonction pastorale, reconnues par le droit de l'Église sont souvent méconnues des fidèles et peu exploitées par les évêques eux-mêmes. Il importe de donner vie à cette institution importante dans l'Église en redynamisant ses structures. Dans le procès matrimonial par exemple, comme dit le pape, « Il convient de restaurer l'appel au Siège du métropolitain, dès lors que cet office à la tête de la province ecclésiastique, stable au cours des siècles, est une caractéristique de la collégialité dans l'Église »²¹⁸.

Toujours dans la perspective de décentralisation et de promotion de la synodalité et de la collégialité au niveau local de l'Église, François, par le motu proprio *Magnum principium*, établit désormais, en modifiant le canon 838, § 3, qu'il est de la responsabilité des conférences épiscopales de « préparer fidèlement les versions des livres liturgiques dans les langues courantes, adaptées convenablement dans la mesure des limites définies, les approuver et les publier pour les régions de leur compétence, après confirmation du siège apostolique »²¹⁹. Le Saint siège, par *confirmatio* ou *recognitio* « revoit les

²¹⁸ FRANÇOIS, Lettre en forme de motu proprio sur la réforme du procès canonique pour les causes de déclarations de nullité du mariage dans le Code de droit canonique, *Mitis Iudex Dominus Iesus*, (MIDI), dans *AAS*, 107 (2015), 960, traduction française dans *DC*, n° 2521 (2016), 11. Notons que ce désir du pape rencontrera des difficultés dans bien des pays suite à la précarité du personnel disponible à travailler dans les tribunaux.

²¹⁹ FRANÇOIS, Lettre apostolique en forme de motu proprio modifiant le canon 838 du Code de droit canonique *Magnum principium*, 3 septembre 2017, (MP), dans http://w2.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20170903_magnum-principium.html (20 octobre 2017). Cela répond à un besoin et a un droit du peuple de Dieu d'entendre Dieu lui parler aujourd'hui en sa langue comme ces lignes le laissent entrevoir aisément : « A tale scopo bisogna fedelmente comunicare ad un determinato popolo, tramite la sua propria lingua, ciò che la Chiesa ha inteso comunicare ad un altro per mezzo della lingua latina. Sebbene la fedeltà non sempre possa essere giudicata da parole singole ma debba esserlo nel contesto di tutto l'atto della comunicazione e secondo il proprio genere letterario, tuttavia alcuni termini peculiari vanno considerati anche nel contesto dell'integra fede cattolica, poiché ogni traduzione dei testi liturgici deve essere congruente con la sana dottrina » (MP).

adaptations approuvées » par la conférence épiscopale²²⁰. Toutes ces interventions montrent combien, dans la vision de François, les Églises locales doivent être mises plus en valeur en créant le cadre juridique nécessaire à un travail pastoral plus inculturé dans une perspective synodale *cum Petro et sub Petro* qui réponde au mieux au besoin du peuple de Dieu en ces lieux.

Conclusion

Le renouveau qu'apporte François pour l'exercice du gouvernement dans l'Église part fondamentalement de la conception qu'il en a : l'Église est le peuple fidèle de Dieu en marche. Dans cette définition, se trouve la notion de l'Église peuple de Dieu telle que définie par les pères au Deuxième Concile du Vatican dans *Lumen gentium*. Ce peuple, est constitué par les liens de la profession de foi, des sacrements, et du gouvernement ecclésiastique²²¹. Ce dernier lien introduit une structure hiérarchique dans l'Église et a été trop valorisé au point de mettre en ombre les autres et induire à une identification de l'Église à la hiérarchie qui pensait tout et réglait tout à la place du reste du peuple de Dieu. Les germes d'une bipolarisation de l'Église subordonnant le laïcat au clergé n'ont pas complètement disparu dans le fonctionnement et les structures de l'Église, même

²²⁰ Dans une lettre adressée au cardinal Robert Sarah pour la juste interprétation du *motu proprio Magnum principium*, François établit une nette distinction entre *confirmatio* et *recognitio* qui ne sont pas interchangeables : « La *confirmatio* n'implique plus un examen détaillé mot pour mot mais vérifie que toutes les parties qui composent l'édition habituelle soient traduites [...]. La *recognitio*, par contre, n'indique que la vérification et le maintien de la conformité au droit et à la communion de l'Église » (FRANÇOIS, La réponse du pape François au cardinal Sarah à propos du *motu proprio Magnum principium* sur les traductions liturgiques, 15 octobre 2017, dans <https://www.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Documentation-catholique/Actes-du-pape/reponse-pape-Francois-cardinal-Sarah-propos-motu-proprio-Magnum-principium-traductions-liturgiques-2017-10-24-1200886702> (28 octobre 2017). La question qui se posera est de savoir si la définition de *confirmatio* et de *recognitio* se limite au seul cas de traduction des livres liturgiques ou s'étend à tous les actes qui les nécessiteraient selon le droit. Par ailleurs, le nouveau paragraphe 2 du canon 838 affirme qu'il revient au Siège apostolique « de donner selon la norme du droit la *recognitio* aux adaptations approuvées par la conférence des évêques ». Le rôle du Siège apostolique désormais est d'examiner les adaptations et de permettre à la conférence des évêques de les promulguer. Il s'agit là d'une décentralisation de l'autorité qui fait de la conférence des évêques l'acteur des adaptations.

²²¹ Voir *LG*, n° 14 et c. 205.

après l'enseignement fondamental du Deuxième Concile du Vatican qui met l'accent sur le principe d'égalité de tous les baptisés. De la théorie et de la conceptualisation, il faut passer, dans la pratique et dans les faits, à la valorisation du rôle et de la place de chaque personne dans l'Église et respecter son charisme. En effet, en diffusant son Esprit dans l'Église, le Christ fait de chaque fidèle par le témoignage de la foi une pierre vivante à l'édification de son Corps. L'Église et sa mission ne sont pas l'apanage de quelques-uns mais concernent tous les fidèles. En marche vers la finalité pour laquelle elle a été instituée, l'Église engage tout le monde dans son mouvement. Ce mouvement missionnaire de l'Église aujourd'hui et sa crédibilité appellent la conversion des structures qui passe par la conversion de l'être : c'est la conversion missionnaire. Les évêques qui forment avec le pape le collège épiscopal et qui sont les pasteurs des Églises particulières ou sont affectés à un autre office dans l'Église sont sans cesse invités à adopter le service comme style de gouvernement.

De cette conception évangélique et missionnaire de l'Église, conception essentiellement conciliaire que François met en valeur, découle, en contexte socio-culturel et ecclésial actuel, l'accent à mettre sur la participation, la collaboration et la synodalité dans le système de gouvernement de l'Église. Cette approche participative et synodale requiert comme disposition essentielle, l'écoute réciproque à tous les niveaux de la vie de l'Église entre les personnes et entre les structures pour entendre et mieux discerner les voies de l'Esprit et mieux répondre aux appels et aux besoins des peuples. Ces appels et ces besoins proviennent des réalités que vivent les personnes et demandent une pastorale et un gouvernement réaliste et inculturé. La proximité de l'Église aujourd'hui, pour toucher du doigt la vie des gens dans divers domaines, pour y apporter

le sel et la lumière de l'Évangile, est un appel à faire de sa pastorale et de son gouvernement des moyens d'expression et de présence du Dieu miséricordieux.

Cette orientation de la pastorale et de l'exercice du gouvernement dans l'Église amène François, tant au niveau universel que particulier, à s'engager dans des restructurations et des réformes salutaires. La curie romaine vit quelques changements en vue d'être plus une structure au service de la mission de l'Église entière et des Églises locales et leurs regroupements. Le Collège des cardinaux revêt plus les couleurs d'une Église universelle par l'insertion en son sein de cardinaux de divers horizons et de diverses cultures. Un travail de décentralisation vers les Églises locales est en cours avec pour conséquence, la responsabilisation des évêques et des conférences épiscopales qui sont constamment appelés à promouvoir les structures de participation qui intègrent davantage tout le peuple de Dieu dans les processus de réflexion et de prise de décision.

Avec François, c'est toute l'Église qui est dans un chantier de conversion missionnaire qui appelle un style de gouvernement de service suivant l'exhortation même du Christ. On pourrait dire, en suivant François, que le fondement de l'activité pastorale et gouvernementale dans l'Église doit être le Christ et son Évangile. Le chapitre suivant nous offrira l'occasion de tirer les implications tant pour le droit que pour la pastorale ecclésiale d'une telle vision.

CHAPITRE 4- QUELQUES ÉLÉMENTS PRATIQUES POUR L'EXERCICE DU GOUVERNEMENT ÉPISCOPAL DANS L'ÉGLISE À PARTIR DE LA VISION DE FRANÇOIS

Introduction

Dans ce chapitre, nous arrivons à l'étape où nous pourrions, sur la base des chapitres précédents, esquisser des propositions concrètes, pastorales et canoniques pour l'exercice du gouvernement dans l'Église. Ces propositions s'ancrent dans une vision ecclésiologique conciliaire, celle de la communion et du peuple de Dieu, enrichie de la notion du *sensus fidei fidelium* qui projette une autre lumière sur la compréhension de la nature et de la mission de l'Église, d'une part, et, d'autre part, sur les différentes fonctions en son sein. En conséquence, cette approche ecclésiologique qui résulte de l'analyse que nous avons faite des écrits ainsi que des faits et gestes de François est le point essentiel à partir duquel nous tirons des implications pastorales et canoniques pour l'exercice du gouvernement dans l'Église dans cette recherche que nous conduisons.

4.1- De l'ecclésiologie du peuple fidèle de Dieu en marche

L'Église pèlerine dont l'organisation et le gouvernement nous intéressent n'est pas une idée, ni le produit d'une pure élaboration intellectuelle. Elle est plutôt une réalité concrète, un peuple visible qui s'incarne et vit en un lieu et que François définit comme « peuple fidèle de Dieu en marche ». C'est la communauté des disciples du Christ qui prend naissance à la source des sacrements, se nourrit de la Parole et qui se structure, dans sa composition plurielle et diversifiée selon les charismes et l'état de chaque fidèle, autour des pôles paroissial, diocésain, régional et universel. Vue sous cet angle, l'Église se révèle dans toute sa diversité et son unité comme communion et comme lieu de

l'éclosion des charismes dont l'Esprit-Saint l'enrichit. Dans cette section, nous posons la notion de « peuple fidèle de Dieu en marche » comme une vision ecclésiologique à partir de laquelle l'on peut davantage approfondir la richesse des Églises particulières, renforcer la communion ecclésiale et valoriser les charismes.

4.1.1- Pour valoriser les Églises particulières et l'épiscopat

La vision ecclésiologique que François adopte est celle qui part du peuple fidèle de Dieu en marche, car c'est en lui que se trouve la manifestation concrète de l'Église du Christ qui est une, sainte, catholique et apostolique. Cette vision n'exclut pas la dimension universelle de l'Église mais veut redonner aux Églises particulières leur place et leur importance car « c'est en elles et par elles qu'existe l'Église catholique une et unique »¹. Une certaine réticence à explorer et exploiter ce principe du Deuxième Concile du Vatican dans toutes ses implications explique le maintien et la prédominance de l'ecclésiologie universaliste qui valorise, parfois à l'excès, la dimension universelle de l'Église, avec pour conséquence, la sous-estimation des Églises particulières et de leurs pasteurs : « L'ecclésiologie universaliste et sa majoration de la papauté ont conduit à une sous-estimation de l'épiscopat et à une dévalorisation ecclésiologique des Églises locales au point que l'on est passé de la communion des Églises réalisée dans la communion des évêques à la communion de l'Église par la communion avec le pape »². Contre cette majoration de la papauté, conséquence de la vision universaliste, François propose une conversion de la papauté qui la situe, non sur un piédestal, mais dans le peuple de Dieu

¹ LG, n° 23 ; c. 368.

² A. BORRAS, « Le synode des évêques entre autorité primatiale et autorité collégiale », dans *DC*, n° 2521 (2016) (= BORRAS, « Le synode des évêques », 85. Un des auteurs très critique de cette vision universaliste de l'Église est Hervé Legrand (voir H. LEGRAND, « *Communio ecclesiae, Communio ecclesiarum, collegium episcoparum* », dans A. SPADARO - C.M. GALLI [dir.], *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Biblioteca di teologia contemporanea, 177, Brescia, Queriniana, 2016, 159-188).

dont il a vocation de promouvoir l'unité et la communion dans la foi avec ses autres frères, les évêques, réunis au sein du collège épiscopal. Contre la dévalorisation ecclésiologique des Églises particulières, François rappelle que c'est en elles et à partir d'elles que l'unique Église du Christ naît, grandit et se rend visible. Pour ce faire, François commence un travail de déconstruction, tant dans les mentalités que dans les faits, de la structure pyramidale et centralisatrice de l'Église. Dans l'Exhortation apostolique *Evangelii gaudium*, ce renversement est subtilement visible quand on fait attention à l'ordre que François suit en abordant la question de la conversion pastorale. Il évoque d'abord les paroisses et les mouvements et associations, puis les Églises particulières et leurs pasteurs, et enfin la papauté et les structures centrales de l'Église³. Cette approche graduelle qui part de la base est constante chez François⁴. Elle est aussi celle qui s'est exprimée le soir de son élection quand François, avant de donner la bénédiction *urbi et orbi*, demande au peuple de Dieu rassemblé sur la place saint Pierre de prier pour leur pasteur qu'il est. Un geste anodin mais qui se comprend mieux aujourd'hui quand on le place dans l'optique de François pour qui la primauté du peuple de Dieu est fondamentale. Tout cela est un indicateur pour amener à considérer les Églises particulières dans leur réelle nature afin de mettre à jour, dans un parfait équilibre, la dimension particulière et la dimension universelle de l'unique Église du Christ.

En redonnant de l'importance aux Églises particulières qui sont le visage de l'unique Église du Christ s'incarnant dans les divers peuples du monde, on découvre la richesse de sa diversité qui ne devrait porter aucune atteinte à son unité. Dans cette

³ Voir *EG*, n^{os} 28-32.

⁴ Voir SPADARO, « Intervista », 446 ; voir aussi FRANÇOIS, Discours lors de la commémoration du 50^e anniversaire de l'institution du synode des évêques, 77.

optique, les évêques sont situés face à leur responsabilité non comme des vicaires du pape ni comme des administrateurs soumis aux ordres des organismes centraux de l'Église, mais comme pasteurs propres de leurs Églises. Ils travaillent ainsi à accroître chez les fidèles, la conscience d'une appartenance réelle à l'Église au service de laquelle ils mettent leurs charismes, dans la communion avec leurs pasteurs. Cette approche ecclésiologique pose à nouveau frais les questions de la subsidiarité et de l'inculturation et, par ricochet, celle de l'application particulière des normes canoniques. Il est utile de lire ici comment est stipulé le principe de subsidiarité qui devait orienter les travaux de la Commission de révision du Code de droit canonique :

Le principe de subsidiarité doit être appliqué dans l'Église avec d'autant plus de raison que la fonction des évêques avec les pouvoirs qui y sont attachés est de droit divin ; en vertu de ce principe et pourvu que l'unité législative et le droit universel et général soient respectés, la convenance et la nécessité s'accordent pour pourvoir aux intérêts de chaque institution précise par le moyen de droits particuliers et par une saine autonomie du pouvoir exécutif particulier qui leur est reconnu ; en s'appuyant donc sur ce principe, le nouveau Code confiera aux droits particuliers ou au pouvoir exécutif le soin de tout ce qui n'est pas nécessaire à l'unité de la discipline de l'Église universelle, de manière à pourvoir convenablement à une saine décentralisation, comme on dit, en évitant tout danger de désagrégation ou de constitution d'Églises nationales⁵

La saine décentralisation et l'autonomisation des Églises particulières, entendue comme une vraie autoprise en charge et une prise en compte de leurs réalités culturelles dans la façon de les gouverner et d'appliquer la discipline ecclésiale, sont des impératifs que l'on ne saurait ignorer et faire attendre en ces temps de pluralité et de diversité culturelles que traverse l'Église. Le riche visage de l'Église se révélera alors dans la

⁵ CDCA, 23. Le texte *Principia quae Codicis iuris canonici recognitionem dirigant* se trouve dans *Communicationes*, 1 (1969), 77-85. On trouve un résumé de ces principes dans la préface du Code. Ces questions de subsidiarité et de décentralisation sont essentielles pour le juste rapport entre les évêques et l'autorité suprême : « Dans la salle du Synode, quelqu'un a soulevé la question de savoir si l'on ne pouvait pas étudier les rapports entre l'évêque et l'autorité suprême à la lumière du principe de subsidiarité, spécialement en ce qui concerne les rapports entre l'évêque et la curie romaine, en souhaitant que, dans la ligne d'une ecclésiologie de communion, ces rapports se déroulent dans le respect des compétences de chacun et donc dans la mise en œuvre d'une plus grande décentralisation » (PG, n° 56).

valorisation de ses diverses manifestations à travers les Églises particulières qui en sont non des parties mais de véritables portions dont l'ecclésialité, la catholicité et l'unité se trouvent dans la communion⁶. On comprend alors pourquoi pour François, le modèle qu'il aime pour décrire l'humanité est le polyèdre : « J'aime l'image du polyèdre, une figure géométrique qui a de nombreuses facettes différentes. Le polyèdre reflète la confluence de toutes les diversités qui, dans celui-ci, conservent l'originalité. Rien ne se dissout, rien ne se détruit, rien ne domine rien, tout s'intègre »⁷. Or, la vérité chrétienne est aussi la convergence de facettes différentes. Cette image appliquée à l'Église pourrait permettre de mieux situer les Églises particulières dans la diversité qui n'exclut pas l'unité. Elles montreraient davantage comme sujets de droits et de devoirs, libres d'initiatives s'inscrivant toujours dans la communion avec les autres Églises. Ainsi, l'unité dans la diversité et la diversité dans l'unité seront une réalité plus visible, car la vraie communion est l'harmonie des différences⁸.

Pour que l'image de l'évêque comme pasteur⁹ de l'Église particulière pour laquelle il est ordonné soit vraiment visible, la question s'est posée et se pose encore de savoir si la pratique d'ordonner des évêques titulaires ne laisse pas toujours croire, à certains égards, que le lien entre l'évêque et une portion réelle de l'Église est aléatoire. Lors de l'étude de la révision du Code, le groupe *De clericis* se demandait s'il fallait conserver ou supprimer la figure de l'évêque titulaire. Pour des raisons historiques et

⁶ Voir *LG*, n^{os} 23 et 28 ; *CD*, n^o 11.

⁷ FRANÇOIS, Discours aux participants à la rencontre mondiale des mouvements populaires, le 28 octobre 2014, dans https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141028_incontro-mondiale-movimenti-popolari.html (24 janvier 2015).

⁸ Voir *EG*, n^{os} 117, 228 et 237.

⁹ Le pape François revient beaucoup sur l'image de l'évêque comme pasteur qui a un lien spécial avec l'Église particulière dont il a la charge. Voir notre développement aux pages 181-183.

surtout parce que le Deuxième Concile du Vatican, après en avoir débattu, a opté pour son maintien, ce groupe d'étude n'a pas trouvé mieux que de le garder¹⁰. Mais le défaut de ce lien laisse entrevoir l'épiscopat comme un titre honorifique contre lequel s'insurge François. Pour être nonce ou légat apostolique, secrétaire de dicastère à la curie romaine et même président de dicastère par exemple, il est indispensable que les candidats soient idoines et aient les compétences requises. Mais, leur conférer nécessairement l'épiscopat ne serait, à notre avis, qu'une parure honorifique ajoutée à leur titre et fonction si l'office à eux confié ne requiert pas une pleine charge d'âmes¹¹. À ce propos, l'incise qu'utilise la Constitution apostolique *Pastor bonus*, en parlant de la composition des dicastères de la curie romaine, est intéressante : « [...] à moins qu'en raison de leur nature particulière ou d'une loi spéciale »¹². Au sujet des nonces et légats apostoliques, le Concile demandait que leurs fonctions soient précisées¹³. Une réponse à cette requête est le motu proprio *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*¹⁴. Dans ce document, les raisons qui fondent la fonction des représentants apostoliques sont, d'une part, qu'à travers eux, le pape est d'une certaine façon présent dans les Églises locales et, d'autre part, par eux, il peut connaître de manière plus précise leurs nécessités et leurs aspirations¹⁵. Cette fonction de liaison est

¹⁰ Voir *Communicationes*, 18 (1986), 81, n° 4 ; 118, c. 3. Mais les modulations dans l'usage du titre d'évêque titulaire montrent la perplexité qui entoure cette pratique (voir *Communicationes*, 9 (1977), 223-224.

¹¹ Voir c. 150.

¹² « Les Dicastères, à moins qu'en raison de leur nature particulière ou d'une loi spéciale ils aient une structure différente, sont composés du cardinal préfet ou d'un archevêque président, de l'assemblée des pères cardinaux et d'un certain nombre d'évêques, avec l'aide d'un secrétaire » (*PB*, art. 3, § 1).

¹³ Voir *CD*, n° 9.

¹⁴ Voir PAUL VI, Lettre en forme de motu proprio *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, (*SOE*), 24 juin 1969, dans *AAS*, 61 (1969), 473-484 traduction française dans *DC*, 66 (1969), 602-606.

¹⁵ Ces fonctions sont détaillées dans les canons 363-364.

clairement exprimée dans *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*¹⁶. Malgré l'avantage pratique et efficace que peut comporter le service des représentants apostoliques, en ce sens qu'il peut être une garantie de vérité, il remet en cause l'efficiencia et l'efficacité des relations entre les évêques diocésains, les conférences épiscopales et le saint Siège¹⁷. En scrutant les fonctions dévolues aux représentants apostoliques, aucune d'elles ne requiert nécessairement la dignité épiscopale qu'on leur confère ordinairement¹⁸, sauf la mention de la possibilité d'exercer les fonctions sacrées même pontificales dont fait mention le document¹⁹. Ces fonctions qui s'exercent occasionnellement ne justifient pas, selon nous, l'ordination épiscopale des légats pontificaux. Un délégué occasionnel peut aussi bien être envoyé pour cela, encore faudra-t-il en juger de la nécessité.

La seule raison, qui justifierait une telle pratique d'ordonner les représentants apostoliques à l'épiscopat, serait de les rendre égaux en dignité sacerdotale ministérielle pour discuter d'égal à égal avec les évêques. Cette parité sacerdotale ne serait pas nécessaire pour la fécondité du dialogue ou l'efficacité d'une fonction si l'égale dignité sacerdotale baptismale était prise en considération dans toute sa teneur. De plus, la perspective charismatique qui reconnaît à chacun une mission spécifique reçue de l'Esprit pour être au service de l'Église, requiert que l'on respecte le charisme de la personne sans tenir compte de son rang. Le fait de donner aux évêques titulaires le titre d'évêque d'une ancienne Église disparue est le signe que, dans la conscience ecclésiale, le lien entre un

¹⁶ Voir *SOE*, IV-XI.

¹⁷ On peut se demander à quoi servent réellement les visites *ad limina* et les rapports quinquennaux que les évêques diocésains doivent présenter (voir cc. 399-400 ; *CIC/17*, cc. 340-342 ; *PB*, art. 28 ; *PG*, n° 57 ; *Ap suc*, n° 15).

¹⁸ Voir *SOE*, I. Même si dans ce document il est dit qu'on leur confère ordinairement la dignité épiscopale, le Code de droit canonique n'en dit rien (voir les canons 362-367).

¹⁹ Voir *SOE*, XII, n° 3.

évêque et une Église particulière est constitutif de l'épiscopat. Ce lien doit être rétabli. Ce lien doit être réel et non symbolique pour faire de l'épiscopat des épousailles avec le peuple de Dieu avec les conséquences pastorales qui en découlent à savoir, entre autres, y résider et travailler à le maintenir dans la communion et l'unité de la foi avec amour et miséricorde.

4.1.2- Pour renforcer la communion dans l'Église et entre les Églises

En exerçant sa charge pastorale, l'évêque dans son diocèse est appelé à y promouvoir la communion qui n'est pas un vague sentiment mais une réalité organique qui doit se manifester dans la vie concrète de l'Église et de ses institutions²⁰.

La réalisation de la communion n'est pas une œuvre purement humaine. Le principal artisan en est l'Esprit Saint qui travaille dans le cœur de chaque baptisé. Lui faire confiance et savoir reconnaître son action, dans l'Église et dans la vie de chaque fidèle, est une condition indispensable quand on veut marcher vers la communion et dans la communion. Le « peuple fidèle de Dieu en marche » est le peuple qui se laisse conduire par l'Esprit de Dieu.

C'est un processus que l'évêque accompagne, par son immersion dans le peuple de Dieu, en portant un regard pastoral attentif à tout le troupeau et en marchant avec lui. Cela nécessite, dit le pape, « qu'il soit parfois devant pour indiquer la route et soutenir l'espérance du peuple, d'autres fois il sera simplement au milieu de tous dans une proximité simple et miséricordieuse, et en certaines circonstances, il devra marcher derrière le peuple pour aider ceux qui sont restés en arrière et – surtout – parce que le

²⁰ Voir Nep, n° 2.

troupeau lui-même possède un odorat pour trouver de nouveaux chemins »²¹. La vision pastorale qui se dessine dans ce qui vient d'être affirmé est encore celle de la déconstruction de la pyramide et qui amène l'évêque à se reconnaître membre du peuple pour vivre en son sein et parfois même savoir se mettre en arrière pour suivre la direction du peuple qui a aussi du flair. L'évêque n'est pas un homme séparé de son peuple ou au-dessus de son peuple mais un homme avec son peuple : « La différenciation ontologique et fonctionnelle, qui place l'évêque "face" aux autres fidèles en raison de la plénitude du sacrement de l'ordre qu'il a reçue, se comprend comme un être pour les autres fidèles, qui ne le sépare en rien de son être avec eux »²².

Ce flair est le *sensus fidei* qui fait que le peuple dans son ensemble ne peut se tromper dans l'expression de sa foi. Cette donnée de l'infailibilité du peuple de Dieu n'a pas été sérieusement et profondément prise en compte dans la vie et les pratiques de l'Église. De façon explicite, le Deuxième Concile du Vatican enseigne : « La collectivité des fidèles, ayant l'onction qui vient du Saint (cf. 1 Jn 2, 20.27), ne peut se tromper dans la foi ; ce don particulier qu'elle possède, elle le manifeste moyennant le sens surnaturel de la foi qui est celui du peuple tout entier, lorsque, des évêques jusqu'aux derniers des fidèles laïcs, elle apporte aux vérités concernant la foi et les mœurs un consentement universel »²³. Le Catéchisme de l'Église catholique, en se basant sur cet enseignement du Concile, précise : « Pour maintenir l'Église dans la pureté de la foi transmise par les apôtres, le Christ a voulu conférer à son Église une participation à sa propre infailibilité,

²¹ EG, n° 31.

²² PG, n° 44.

²³ LG, n° 12. Dans ce texte, la catégorisation « des évêques jusqu'aux derniers des fidèles » n'est pas heureuse.

Lui qui est la Vérité. Par le sens surnaturel de la foi, le peuple de Dieu s'attache indéfectiblement à la foi, sous la conduite du Magistère vivant de l'Église »²⁴. Le peuple de Dieu, animé et conduit par le Saint Esprit est aussi sujet de l'infaillibilité *in credendo*²⁵.

Mais paradoxalement dans le Code de droit canonique, cette vérité n'est pas vraiment accueillie. Les deux sujets du Magistère infaillible dans l'Église sont le pape et le collège des évêques²⁶. Le Code de droit canonique devrait faire droit au peuple de Dieu de cette jouissance qu'il a par la volonté du Christ même qui y souffle son Esprit. Le canon 747, § 1 insinue cette vérité en affirmant : « L'Église à qui le Christ Seigneur a confié le dépôt de la foi afin que, avec l'assistance du Saint-Esprit, elle garde saintement la vérité révélée, la scrute plus profondément, l'annonce et l'expose fidèlement, a le devoir et le droit inné, indépendant de tout pouvoir humain, de prêcher l'Évangile à toutes les nations, en utilisant aussi les moyens de communication sociale qui lui soient propres ». Ce canon parle de l'Église non pas simplement de la hiérarchie. L'Église est l'ensemble de tous ceux qui sont incorporés au Christ par le lien du baptême et, par le fait même, sont devenus participants à sa fonction sacerdotale, prophétique et royale²⁷. C'est ce « nous ecclésial » et total qui est dépositaire de la foi. C'est cette Église qui, sous la conduite de l'Esprit Saint, « garde saintement », « scrute profondément », « annonce et expose fidèlement » la vérité révélée. Cette fonction que traduisent ces trois expressions n'est pas celle de quelques-uns seulement. Il est par conséquent regrettable de constater

²⁴ JEAN-PAUL II, *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Centurion/Cerf/Fleurus-Mame/Librairie éditrice Vaticane, 1998 (= CEC), n° 889.

²⁵ Voir EG, n° 119.

²⁶ Voir c. 749, §§ 1 et 2.

²⁷ Voir c. 204, § 1.

qu'en parlant des sujets de l'infaillibilité dans l'Église et des modalités pour son exercice, le canon 749 cite seulement le pontife suprême (§ 1) et le collège des évêques (§ 2). La doctrine de l'Église enseigne que :

Le magistère de « ceux qui, avec la succession épiscopale, reçoivent un charisme certain de vérité » est un ministère de vérité exercé dans et pour l'Église, dont tous les membres ont reçu l'onction de l'Esprit de vérité (Jn 14,17 ; 15,26 ; 16,13 ; 1Jn 2, 20,27) et sont dotés du *sensus fidei*, un instinct pour la vérité de l'Évangile. Puisqu'il est de la responsabilité du magistère d'assurer la fidélité de l'Église tout entière à la parole de Dieu et de garder le peuple de Dieu fidèle à l'Évangile, il lui incombe de nourrir et d'éduquer le *sensus fidelium*. Bien entendu, ceux qui exercent le magistère, à savoir le pape et les évêques, sont eux-mêmes avant tout des membres baptisés du peuple de Dieu, qui de ce fait même participent au *sensus fidelium*²⁸.

Toutefois, cette vérité ne devrait pas se traduire par une réduction de l'Église à la hiérarchie. La suite logique de cette réduction est que, bien que le Deuxième Concile du Vatican enseigne que les baptisés participent à la fonction du Christ prêtre, prophète et roi et que le Code de droit canonique accueille cette vérité, il n'existe aucune institution au niveau de l'Église entière qui soit l'expression du peuple de Dieu²⁹. Nous proposons qu'à l'instar du synode diocésain, il y ait un synode universel qui rassemble les représentants des fidèles – laïcs et clercs – de toutes les Églises *sub Petro et cum Petro*, et qui soit un creuset possible d'expression de l'Église entière où l'on sent que le peuple de Dieu est actif et participe au processus de formulation de certaines vérités. Cette procédure, en plus d'une large consultation, exprimerait la circularité qui devrait exister entre le *sensus fidei fidelium* et le magistère car l'infaillibilité *in docendo* doit s'enraciner dans l'infaillibilité *in credendo*³⁰.

²⁸ COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Le sensus fidei dans la vie de l'Église*, 2014, n^{os} 76 et 77, dans http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_fr.html (20 mai 2018).

²⁹ WIJLENS, « Reforming the Church », 243, note 19.

³⁰ Voir O. RUSH, « Inverting the Pyramid : The Sensus Fidelium in a Synodal Church », dans *Theological Studies*, 78/2 (2017), 299-325 ; voir aussi J.J. BURKHARD, « The Sensus Fidelium : Old Questions, New Challenges », dans *CTSA Proceedings*, 70 (2015), 27-43 ; D. Vitali, « La circolarità tra

Cette vérité de l'infailibilité du peuple fidèle de Dieu en marche, à notre avis, a été négligée en faveur du positionnement des évêques comme s'ils étaient les seuls détenteurs de l'Esprit Saint³¹. La conséquence est que le peuple n'a pas pris conscience de ses capacités et est demeuré passif en attendant tout du clergé. Cela a contribué au développement du cléricalisme qui inhibe les potentialités du laïcat en le rendant peu fécond et en occasionnant du coup une exclusion et une sous-estimation d'une catégorie du peuple de Dieu. Cela ne favorise guère non plus la réelle communion qui doit s'exprimer dans les processus de participation à la vie de l'Église qui sont d'ailleurs peu usités et non dynamiques. Le peuple fidèle de Dieu qui est en marche est un peuple synodal. En ce sens, l'évêque doit mettre aussi en marche les processus participatifs dans les organismes que le droit de l'Église indique à cet effet afin de favoriser le dialogue, la communion et l'implication de tous les fidèles³².

Pour être pleinement ecclésiale, la communion réalisée au sein de l'Église diocésaine doit s'ouvrir à la communion avec les autres Églises, qu'elles soient en pleine communion ou pas, pour y intégrer la dimension universelle de l'Église et son caractère œcuménique. La communion des Églises particulières est une richesse de l'Église dans la

sensus fidei e magistero come criterio per l'esercizio della sinodalità nella Chiesa », dans A. SPADARO - C.M. GALLI (dir.), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Biblioteca di teologia contemporanea, 177, Brescia, Queriniana, 2016, 189-206.

³¹ « La communion ecclésiale, dans son caractère organique, met en cause la responsabilité personnelle de l'Évêque, mais elle suppose aussi la participation de toutes les catégories de fidèles en tant que coresponsables du bien de l'Église particulière qu'ils forment eux-mêmes. Ce qui garantit l'authenticité de cette communion organique, c'est l'action de l'Esprit ; c'est lui qui agit aussi bien dans la responsabilité personnelle de l'Évêque que dans la participation des fidèles à cette responsabilité. C'est en effet l'Esprit Saint qui, en fondant l'égalité de tous les fidèles par le baptême en même temps que la diversité des charismes et des ministères de chacun, est à même de mettre en œuvre la communion de manière efficace » (PG, n° 44). Voir WILLENS, « Reforming the Church », 245. Elle soutient que l'infailibilité du Magistère a été développée au détriment de celle du peuple de Dieu.

³² Voir EG, n° 31. L'évêque est en ce sens « l'animateur d'une spiritualité de communion » dans l'Église (PG, n° 22).

mesure où l'universel accueille les diversités et permet l'expression plurielle de l'unique foi. La prise en compte de cette donnée favorisera des avancées sur le chemin de l'unité.

4.1.3- Pour promouvoir les charismes

Une valorisation du *sensus fidei fidelium* fait droit à la promotion des charismes dans l'Église car « l'être baptismal de l'homme ne se développe en action ecclésiale que moyennant les charismes »³³. Sans les charismes, il n'y a donc pas d'action ecclésiale au point où l'on peut aussi dire qu'une Église sans charisme est une Église sans vie³⁴. Discerner les charismes, les accueillir et les mettre au service de l'Église dans la communion ne sera que souhaitable pour son renouveau, son dynamisme et sa sainteté³⁵.

Un signe clair de l'authenticité d'un charisme est son ecclésialité, sa capacité de s'intégrer harmonieusement dans la vie du peuple saint de Dieu, pour le bien de tous. Une véritable nouveauté suscitée par l'Esprit n'a pas besoin de porter ombrage aux autres spiritualités et dons pour s'affirmer elle-même. Plus un charisme tournera son regard vers le cœur de l'Évangile plus son exercice sera ecclésial. Même si cela coûte, c'est dans la communion qu'un charisme se révèle authentiquement et mystérieusement fécond. Si elle vit ce défi, l'Église peut être un modèle pour la paix dans le monde³⁶.

Faire droit aux charismes conduit à une conception charismatique de l'Église dans laquelle chaque baptisé est un acteur de sa mission et de son édification. Le défaut ou la

³³ LAFONT, *Petit essai sur le temps du pape François*, 145. Dans le contexte de la nouvelle évangélisation, Serge Tidjani a écrit un article sur les charismes auquel nous revoyons. C'est un article bien documenté (S.D. TIDJANI, « Nouvelle évangélisation, charisme, prophétisme et droit canonique. De la tension à la coordination », dans E. OKPEITCHA – GBÉDJINO, R. (dir.), *Foi, raison et culture. Servir la Parole de Dieu en Afrique. Mélanges offerts au Père Moïse A. Adékambi à l'occasion de ses 60 ans*, Cotonou, Église et Mémoire, 2017 (= TIDJANI, « Nouvelle évangélisation, charisme, prophétisme et droit canonique »), 150-165.

³⁴ Voir TIDJANI, « Nouvelle évangélisation, charisme, prophétisme et droit canonique », 154. Pour la vie de l'Église comme institution, il est besoin de maintenir la relation entre elle et les charismes car « la structure institutionnelle du christianisme lui assure son unité, son ordre, sa continuité et son efficacité ; l'inspiration de l'Esprit lui communique sa vie, son dynamisme et finalement sa raison d'être » (E.D. O'CONNOR, « Charisme et institution », dans *Nouvelle revue théologique*, 96 [1974], 5-6).

³⁵ Voir JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique post synodale sur la vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde *Christifideles laici*, 30 décembre 1988 (*Ch L*), n° 24, dans *AAS*, 81 (1989), 433, traduction française dans *DC*, 86 (1989), 153-193.

³⁶ *EG*, n° 130.

négligence de cette conception pourrait expliquer la léthargie et la morosité dans lesquelles vivent certains diocèses et paroisses, que ce soit dans les pays de mission ou de vieille chrétienté. Elles sont les signes d'une fermeture aux dons de l'Esprit qui sommeillent, en attente d'une éclosion pour le rayonnement et la vie de l'Église. La vitalité de l'Église passe par la valorisation des charismes qui requiert une nouvelle vision de l'Église-même et de son droit. Au lieu de penser à une structuration sur la base du pouvoir de juridiction et du pouvoir d'ordre, il serait impérieux de trouver un paradigme qui intègre et articule charisme, juridiction et ordre, et où la priorité est donnée à l'autorité de l'Esprit qui est le principal agent de la mission de l'Église³⁷. Il souffle comme il veut et quand il veut ; il appelle (*vocare*) aussi qui il veut pour un service dans l'Église.

Ainsi, toute autorité, toute mission et tout ministère, comme actes ecclésiaux, devront être perçus comme des appels de l'Esprit et le déploiement d'un charisme que l'Église reconnaît et authentifie à travers deux moments forts : l'ordination et la mission canonique. Cette approche nous conduit à affirmer même que l'épiscopat et le presbytérat doivent être pensés avant tout comme des charismes³⁸. L'ordination épiscopale, comme le dit Ghislain Lafont, sera dans cette perspective « l'institutionnalisation du charisme de

³⁷ Ghislain Lafont abonde dans ce sens quand il affirme : « Jusqu'à un passé récent et loin d'être effacé, le pouvoir de juridiction (gouvernement) et le pouvoir d'ordre (sacrement) structuraient le droit de l'Église. Je crois que le Deuxième Concile du Vatican et sa reprise actuelle par le pape François nous invitent à considérer de très près les charismes : une ecclésiologie où ce sont les poussées de l'Esprit qui sont les plus décisives » (LAFONT, *Petit essai sur le temps du pape François*, 144). La principale tâche sera par ailleurs que le droit protège le charisme et le charismatique et favorise leur épanouissement afin que l'Esprit ne soit jamais éteint (voir TIDJANI, « Nouvelle évangélisation, charisme, prophétisme et droit canonique », 161-162).

³⁸ Max Weber a pu en ce sens parler de charisme de prêtre « transmis ou sanctionné par l'onction, la consécration ou l'imposition des mains » (M. WEBER, *Économie et société. Les catégories de la sociologie*, tome 1, Paris, Plon, 1971, [= WEBER, *Économie et société. Les catégories de la sociologie*], 329).

présidence dans l'Église»³⁹. La mission canonique ne se limitera guère à une reconnaissance tout court mais stipulera la célébration du charisme au cours d'un acte liturgique à travers prières et symboles pour favoriser, tant de la part du sujet que de la communauté qui bénéficiera de son service, une prise de conscience de la centralité de l'Esprit dans la charge à assumer et dans la vie de l'Église.

4.2- Éléments pour une approche pastorale missionnaire

La pastorale missionnaire est celle qui met l'Église sur les routes humaines, « en sortie » pour aller vers les « périphéries existentielles ». Cette pastorale a besoin aussi de s'inspirer du passé et de la tradition de l'Église avec sagesse, précaution et vision pour ne pas s'y enfermer et toujours « faire comme d'habitude » mais parfois « faire différent » avec plus d'audace et de créativité comme exhorte le pape : « J'invite chacun à être audacieux et créatif dans ce devoir de repenser les objectifs, les structures, le style et les méthodes évangélisatrices de leurs propres communautés »⁴⁰. De la pastorale missionnaire qui lance l'Église sur de nouvelles routes, nous donnons ici quelques traits essentiels que nous essayerons de mettre en relation avec leurs correspondants canoniques.

4.2.1- Élément substantiel de l'agir de l'Église : la miséricorde

Mettre la miséricorde au centre des réflexions et des pratiques de l'Église est le chemin incontournable qui unit l'Église au monde et la présente moins rigoriste, plus souple et sensible aux misères des personnes. Car, si la miséricorde est « le chemin qui

³⁹ LAFONT, *Petit essai sur le temps du pape François*, 158.

⁴⁰ EG, n° 33. Être audacieux et créatif, c'est en d'autres termes être prophète de son temps, se laisser guider et bousculer par l'Esprit pour déranger le monde autour de soi en l'engageant dans les nouvelles voies de l'Esprit.

unit Dieu à l'homme »⁴¹, elle est le chemin que l'Église doit prendre pour conduire l'humanité à Dieu. C'est, en effet, à travers la miséricorde que se révèle le visage du Dieu Amour que l'Église est appelée à annoncer. Mais il ne s'agit pas juste d'annoncer que Dieu est Amour et qu'il est miséricorde, mais d'en vivre en actes : « La critique la plus grave qui puisse atteindre l'Église est le reproche que souvent, apparemment, peu d'actes suivent ses paroles, qu'elle parle de la miséricorde de Dieu alors que beaucoup la perçoivent comme rigoriste, dure et sans miséricorde »⁴². Pour ne pas tomber dans ce revers, il est important que la pastorale et le droit intègrent le renoncement aux mentalités, aux habitudes, aux attitudes et aux jugements qui catégorisent les personnes et les excluent de l'Église ou les en éloignent. Ce mode exclusif d'agir parfois sans miséricorde est ce que François qualifie de néo-pélagianisme, une plaie qui fait de l'Église la communauté des intégristes doctrinaux et disciplinaires :

L'autre est le néo-pélagianisme autoréférentiel et prométhéen de ceux qui, en définitive, font confiance uniquement à leurs propres forces et se sentent supérieurs aux autres parce qu'ils observent des normes déterminées ou parce qu'ils sont inébranlablement fidèles à un certain style catholique justement propre au passé. C'est une présumée sécurité doctrinale ou disciplinaire qui donne lieu à un élitisme narcissique et autoritaire, où, au lieu d'évangéliser, on analyse et classifie les autres, et, au lieu de faciliter l'accès à la grâce, les énergies s'usent dans le contrôle⁴³.

La miséricorde en pastorale est l'élément qui fait de l'Église cette Église en sortie, cette Église accueillante, cette Église pauvre où tous les pauvres – matériels, spirituels, anthropologiques – trouvent leur place et ne se sentent pas jugés. La pastorale ecclésiale sera en définitive appréciée à l'aune de la miséricorde, car comme dit le pape « la

⁴¹ FRANÇOIS, Bulle d'indiction du jubilé extraordinaire de la miséricorde *Misericordiae Vultus*, 11 avril 2015 (MV), n° 2, dans AAS, 107 (2015), 400, traduction française dans FRANÇOIS, *Le Nom de Dieu est miséricorde. Conversation avec Andrea Tornielli*, Paris, Presse de la Renaissance, 2016 (= FRANÇOIS, *Le Nom de Dieu est miséricorde*), 126.

⁴² W. KASPER, *La Miséricorde, Notion fondamentale de l'Évangile, Clé de la vie chrétienne*, Burtin, Éditions des Béatitudes, 2015 (= KASPER, *La Miséricorde*), 166.

⁴³ EG, n° 94.

miséricorde, c'est la loi fondamentale qui habite le cœur de chacun lorsqu'il jette un regard sincère sur le frère qu'il rencontre sur le chemin de la vie »⁴⁴. Les évêques qui sont les premiers responsables de la pastorale dans leurs diocèses travailleront en collaboration avec leurs fidèles à créer des espaces d'expression de la miséricorde, tant à travers les œuvres que par les structures. De façon concrète, l'image d'hôpital de campagne que François utilise, pour parler de l'Église, est suggestive pour traduire ce qui est attendu d'elle en matière de miséricorde et que les œuvres et les structures doivent apporter : la capacité de soigner les blessures, de réchauffer le cœur des fidèles, la proximité, la convivialité. Tout cela passe avant les petits préceptes⁴⁵. Cela implique par exemple que les praticiens du droit ne mettent pas des barrières à la justice et à la miséricorde, que les jugements tiennent compte de la complexité des différentes situations, que le droit pénal s'exerce comme un remède et un enseignement, que la dignité de la personne ne soit pas blessée dans l'exercice du droit⁴⁶.

La miséricorde doit trouver aussi sa place dans le droit de l'Église et son application⁴⁷. Si le rejet du rigorisme et du légalisme autorise une approche miséricordieuse du droit, cette approche n'admettra en aucun cas le laxisme, le subjectivisme ni l'arbitraire où l'Église cautionnera l'anormal, c'est-à-dire ce qui dévie de

⁴⁴ *MV*, n° 2.

⁴⁵ Voir SPADARO, « Intervista », 461.

⁴⁶ Voir A. ASSELIN, « Les structures diocésaines et paroissiales : pour un ministère de justice et de compassion », dans *Studia canonica*, 51 (2017) (= ASSELIN, « Les structures diocésaines et paroissiales »), 11. Le terme « miséricorde » n'apparaît que deux fois dans le Code de droit canonique aux canons 676 et 978, § 1. Dans les deux cas, il est employé dans un sens plus moral comme acte de charité et de piété que dans le sens d'un acte juridique. Pour un droit appelé s'ouvrir à la miséricorde, voir aussi E. CHRISTIAN COPPENS, « Misericordia extra Codicem in iustitia », dans *The Jurist*, 71 (2011), 349-366.

⁴⁷ Voir KASPER, *La Miséricorde*, 171-177 ; voir ASSELIN, « Les structures diocésaines et paroissiales », 22-24.

la norme ou va contre la norme⁴⁸. La prise en compte de la miséricorde en droit canonique maintient dans une recherche constante de l'équité canonique – *aequitas canonica* – pour établir l'équilibre entre justice et miséricorde car « la justice sans miséricorde n'est que cruauté, la miséricorde sans justice est mère de la débauche ; c'est pourquoi les deux doivent aller de pair »⁴⁹. Le sens des mots justice et miséricorde peut être de quelque utilité pour permettre de mieux se situer : « La justice, c'est donner aux autres ce qui leur est dû ; la miséricorde, c'est donner aux autres plus que ce qui leur est dû »⁵⁰. Il y a donc un appel pour l'Église à aller au-delà de la justice pour prendre en compte la personne et la situation dans laquelle elle se trouve⁵¹. L'Église doit rechercher cet au-delà pour ne pas s'enfermer dans le légalisme qui la limite et peut l'empêcher d'atteindre son but ultime, celui d'apporter le salut de Dieu à l'humanité⁵². François dit en ce sens : « Il est mesquin de se limiter seulement à considérer si l'agir d'une personne répond ou non à une loi ou à une norme générale, car cela ne suffit pas pour discerner et assurer une pleine fidélité à Dieu dans l'existence concrète d'un être humain »⁵³. Puis

⁴⁸ Il importe de mentionner que le système juridique canonique prévoit des institutions comme le privilège (voir cc. 76-84) et la dispense (voir cc. 85-93) qui, sans éteindre la loi, permettent de poser des actes *contra legem* ou *praeter legem*. Ces institutions sont utilisées de façon opportune et avec grande précaution pour ne pas aussi vider la loi de sa force.

⁴⁹ KASPER, *La Miséricorde*, 171, où il cite THOMAS D'AQUIN, *Super Ev. Matthaei* cap. 5 Ic. 2. Nous ajoutons une approche assez éclairante de l'équité canonique : « Equity is an ethical principle by which judges and superiors apply the law with mercy. Avoiding mere juridical formalism, they seek an interpretation and enforcement of the law that, while faithful to the law's meaning, take into account the situation of persons and the concrete circumstances of the case, bearing in mind the overall purpose of the law, which is to promote the common good and the *salus animarum*. Equity corrects the rigor of the law and tempers it with mercy » (J.M. HUELS, « Canons and Commentary », commentaire du c. 19, dans *CLSA Comm2*, 79).

⁵⁰ ASSELIN, « Les structures diocésaines et paroissiales, 9.

⁵¹ Nous pensons à Jésus qui disait à ses disciples : « Si votre justice ne surpasse pas celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez point dans le royaume de cieux » (Mt 5, 20). Quand l'apôtre Jacques dit que « la miséricorde l'emporte sur le jugement » (Jc 2, 13), il nous semble que c'est dans la recherche de cet au-delà souvent difficile que cela s'applique.

⁵² Le salut des âmes est la loi suprême dans l'Église (voir c. 1752).

⁵³ *AL*, n° 304.

François renvoie à une affirmation de saint Thomas où l'on remarque que plus on entre dans les détails, dans la vie concrète des personnes, plus les exceptions se multiplient⁵⁴. Appliquer le droit en pensant que tout doit être classé sous les seules catégories de « oui » ou « non », de l'observance ou pas de la loi est une illusion à éviter. Il y a l'alternative du « mais » qui est celle de la porte ouverte de la grâce, celle de l'attente de Dieu qui croit et espère en toute personne, qu'indiquent la miséricorde et l'équité. Tout ne se résout pas dans un oui ou un non car « en croyant que tout est blanc ou noir, nous fermons parfois le chemin de la grâce et de la croissance, et nous décourageons des cheminements de sanctification qui rendent gloire à Dieu »⁵⁵.

Même s'il est nécessaire et salutaire que la miséricorde trouve toujours sa place dans l'application du droit, « il faut absolument éviter une interprétation subjective ou arbitraire qui s'opposerait au sens de la loi objective et refuser une justice qui serait liée à une situation particulière. Bien au contraire il s'agit d'utiliser à bon escient le sens objectif du droit dans une situation concrète difficile pour que, dans cette situation donnée, on soit juste et équitable »⁵⁶. L'équité et la justice ne sont pas en dernier ressort une œuvre humaine. Voilà pourquoi la miséricorde, qui est le Nom de Dieu⁵⁷, appelle à un au-delà qui fait qu'au lieu de s'arrêter au niveau humain de la *mens legislatoris* dans l'interprétation et l'application de la loi, on pourrait dans certains cas évoquer en dernière instance la *mens Christi* qui est le législateur suprême⁵⁸.

⁵⁴ Voir *ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, n° 305.

⁵⁶ W. KASPER, *La Miséricorde*, 175.

⁵⁷ Voir FRANÇOIS, *Le Nom de Dieu est miséricorde*.

⁵⁸ L'évocation de la *mens Christi* est une attitude qui amène à se demander ce que le Christ aurait fait s'il était en face de la même situation que nous. Ce principe s'appliquerait dans les cas complexes où

4.2.2- La personnalisation de la pastorale

Dans la personnalisation de la pastorale, la mission de l'Église se révèle comme un ministère de présence⁵⁹. Ce ministère brise les verrous de la bureaucratie et met l'Église sur les routes du monde, pour être la présence de Jésus qui se fait proche de toute personne, pour partager ses joies et ses peines, ses doutes et ses espérances, suivant le beau projet du Deuxième Concile du Vatican⁶⁰. C'est ainsi que peuvent se créer des liens plus humains qui structurent la vie sociale et alimentent la mission de l'Église en éveillant ou en gardant éveillée la conscience d'appartenance à cette famille qu'est l'Église. Le pape dit en effet que

si une partie des personnes baptisées ne fait pas l'expérience de sa propre appartenance à l'Église, cela est peut-être dû aussi à certaines structures et à un climat peu accueillant dans quelques-unes de nos paroisses et communautés, ou à une attitude bureaucratique pour répondre aux problèmes, simples ou complexes, de la vie de nos peuples. En beaucoup d'endroits il y a une prédominance de l'aspect administratif sur l'aspect pastoral, comme aussi une sacramentalisation sans autres formes d'évangélisation⁶¹.

La pastorale est donc une œuvre personnalisée pour accompagner graduellement la croissance spirituelle des personnes plutôt qu'une œuvre de masse qui se contente des schémas standards valables pour tous et partout. La personnalisation de la pastorale est

l'évidence n'est pas certaine. Il n'est pas une façon de brader la loi mais d'affiner le discernement en s'abandonnant à l'Esprit qui conduit vers la vérité toute entière (Jn 16, 12). Ceci est un vaste champ où la science canonique et la théologie ont encore à s'investir pour élaborer les assises de ce principe d'application de la loi.

⁵⁹ Voir ASSELIN, « Les structures diocésaines et paroissiales, 17.

⁶⁰ « Les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent, sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ, et il n'est rien de vraiment humain qui ne trouve écho dans leur cœur. Leur communauté, en effet, s'édifie avec des hommes, rassemblés dans le Christ, conduits par l'Esprit Saint dans leur marche vers le Royaume du Père, et porteurs d'un message de salut qu'il faut proposer à tous. La communauté des chrétiens se reconnaît donc réellement et intimement solidaire du genre humain et de son histoire » (CONCILE VATICAN II, Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, 7 décembre 1965 [GS], n° 1, dans AAS, 58 [1966], 1025, traduction française dans *Le concile Vatican II*, 175).

⁶¹ EG, n° 63.

celle du « regard différencié »⁶² qui amène à ne pas généraliser les situations personnelles que vivent les fidèles comme si tout se valait. Cela est aussi la pastorale des « cas particuliers » qui doit avoir des incidences sur le droit comme le souligne François : « Il ne faut donc pas une nouvelle législation générale du genre canonique, applicable à tous les cas. Il faut seulement un nouvel encouragement au discernement responsable personnel et pastoral des cas particuliers, qui devrait reconnaître que, étant donné que le degré de responsabilité n'est pas le même dans tous les cas, les conséquences ou les effets d'une norme ne doivent pas nécessairement être toujours les mêmes »⁶³. Comme le dit le pape, la considération des cas particuliers est un travail de discernement qui passe non seulement par une confrontation entre la norme générale, la jurisprudence et le cas réel, mais surtout par une prise en compte de la personne qui se trouve dans une situation particulière. La différence avec la casuistique est que l'approche des cas particuliers ne se limite pas aux faits mais va au-delà et s'intéresse avant tout à la personne. La priorité doit donc être donnée aux personnes, à leur vie réelle plutôt que simplement aux structures et à la planification qui sont des moyens et non la finalité de la pastorale. Malheureusement, comme le fait remarquer François « [certains pasteurs ont] perdu le contact réel avec les gens, dans une dépersonnalisation de la pastorale qui porte à donner une plus grande attention à l'organisation qu'aux personnes, si bien que le “tableau de marche” les enthousiasme plus que la marche elle-même »⁶⁴.

⁶² *AL*, n° 298.

⁶³ *AL*, n° 300. Voir aussi *CEC*, n°s 1735 et 2352.

⁶⁴ *EG*, n° 82.

4.2.3- L'écoute et le discernement

Les termes « écoute » et « discernement » utilisés en pastorale renvoient respectivement à leurs correspondants canoniques que sont la « consultation » et la « recherche de vérité ». Cette dernière apparaît comme le but de l'écoute ou de la consultation. Ici encore la conception synodale (polyédrique) de François permet à ces attitudes pastorales et canoniques de livrer toutes leurs richesses. En effet, dans la pratique synodale (polyédrique), la vérité ne se trouve pas dans la rigidité où tout est noir ou blanc. Elle ne se trouve pas non plus dans le cercle clos de quelques-uns dont elle serait l'apanage. La rigidité et le cercle clos sont exclusifs et ne conduisent pas nécessairement à la vérité. Comme dit Ghislain Lafont, « nous sommes habitués à penser la vérité comme une ligne droite ou un cercle (où tous points sont à égale distance d'un centre), or François nous propose de la penser comme un polyèdre où convergent divers plans, ce qui le conduit à considérer la recherche de la vérité en vue de sa mise en pratique comme un processus de discernement »⁶⁵. Voici ce que dit François et qui pourrait en effet être appliqué au processus de recherche de la vérité que l'Église entreprend comme un corps :

Le modèle n'est pas la sphère, qui n'est pas supérieure aux parties, où chaque point est équidistant du centre et où il n'y a pas de différence entre un point et un autre. Le modèle est le polyèdre, qui reflète la confluence de tous les éléments partiels qui, en lui, conservent leur originalité. Tant l'action pastorale que l'action politique cherchent à recueillir dans ce polyèdre le meilleur de chacun. Y entrent les pauvres avec leur culture, leurs projets, et leurs propres potentialités. Même les personnes qui peuvent être critiquées pour leurs erreurs ont quelque chose à apporter qui ne doit pas être perdu. C'est la conjonction des peuples qui, dans l'ordre universel, conservent leur propre particularité ; c'est la totalité des personnes, dans une société qui cherche un bien commun, qui les incorpore toutes en vérité⁶⁶.

⁶⁵ G. LAFONT, *Petit essai sur le temps du pape François. Polyèdre émergent et pyramide renversée*, Cerf, Paris, 2017 (= LAFONT, *Petit essai sur le temps du pape François*), 12.

⁶⁶ EG, n° 236.

Nous sommes en face d'un appel à changer de façon de procéder pour faire de l'Église un lieu où la vérité surgit de l'apport de tous dans la docilité à l'Esprit qui est transversale de tous les moments du processus de discernement : réunion, écoute, discussion, prière et prise de décision⁶⁷.

4.2.4- La collaboration et la coresponsabilité pastorales

Ces principes participatifs de la collaboration et de la coresponsabilité qui trouvent leur ancrage dans l'ecclésiologie du peuple fidèle de Dieu en marche font que tous les fidèles, selon leur condition, doivent être impliqués dans l'action missionnaire de l'Église⁶⁸. Cette implication nourrit l'esprit d'appartenance et fait prendre conscience aux fidèles qu'ils doivent être membres actifs et non passifs d'une communauté où ils ont un rôle important à jouer en étant des « disciples-missionnaires ». « Il est absolument nécessaire que chaque fidèle laïc ait toujours vive conscience d'être un "membre de l'Église", à qui est confiée une tâche originale, irremplaçable et qu'il ne peut déléguer, une tâche à remplir pour le bien de tous »⁶⁹.

Toutefois, une formation adéquate s'impose comme condition pour que les fidèles entrent activement et de façon féconde dans le service de l'Église⁷⁰. Selon le Décret sur l'apostolat des laïcs *Apostolicam actuositatem*, cette formation comprend plusieurs volets. La formation spirituelle est primordiale car elle est « le fondement et la condition même

⁶⁷ La vérité que poursuit le processus de discernement dans le cadre de la synodalité est autre chose qu'une vérité philosophique ou scientifique. Cette vérité est le mot que l'Esprit dit aux Églises pour les guider selon le projet de Dieu.

⁶⁸ Voir *LG*, n° 32 ; *Ch L*, n° 24 ; cc. 96, 204, § 1, 207, 208.

⁶⁹ *Ch L*, n° 28.

⁷⁰ Voir *AA*, n° 29.

de tout apostolat fécond »⁷¹. Ensuite pour une solide connaissance doctrinale, il faut une formation théologique, morale et philosophique. Enfin, la formation humaine, qui n'est pas la moindre, « prend en compte l'art de vivre en esprit fraternel, de collaborer ainsi que de dialoguer avec les autres »⁷².

Pour que les fidèles prennent part de façon fructueuse à l'activité pastorale de l'Église, il est donc besoin de créer le cadre et l'espace qui favorisent le déploiement de leurs compétences et de leurs charismes. Parmi ces cadres juridiques et pastoraux, il y a l'institution des associations des fidèles⁷³ et l'institution synodale que l'on retrouve à divers niveaux de la structure de l'Église et que nous aborderons dans la troisième partie de ce chapitre. Au cours de ces assemblées de collaboration, la réflexion porte de façon générale sur la mission universelle de l'Église, mais elle est aussi, de façon particulière, une réflexion sur les questions propres à une Église particulière ou à un regroupement d'Églises. Cela donne aux solutions pastorales qui sont recherchées une teinte culturelle.

4.2.5- La pastorale inculturée ou l'évangélisation de la foi

Une pastorale qui ne prend pas en compte l'inculturation de la foi court le risque de ne pas rejoindre le peuple à qui s'adresse encore aujourd'hui la Bonne Nouvelle du salut. Dans le contexte ecclésial actuel qui est celui de la nouvelle évangélisation, la prise

⁷¹ Ibid.

⁷² Ibid.

⁷³ Ce droit des fidèles est sanctionné par le Code de 1983 ; voir cc. 215 et 278. On lira avec intérêt A. BORRAS, « La paroisse et les associations de fidèles à l'heure du pape François », dans *Studia canonica*, 51 (2017) (= BORRAS, « La paroisse et les associations de fidèles »), 113-134. Dans cet article, l'auteur établit bien l'articulation qu'il y a entre les associations et les paroisses dans un diocèse. Si elles sont une richesse pour l'Église et expriment sa sortie et sa proximité, encore faudrait-il qu'elles soient intégrées à la vie paroissiale et diocésaine pour ne pas se transformer en structures « nomades sans racines » (*EG*, n° 26). Pour les critères d'ecclésialité des associations, voir *Ch L*, n° 30 et leur relecture dans L. FORESTIER, « Les critères d'ecclésialité de Jean-Paul II au Pape François », dans *DC*, n° 2527 (2017), 48-60.

en compte des données culturelles n'est pas secondaire mais prioritaire si l'on veut que le message évangélique soit réellement accueilli et transforme la vie des personnes. Pour évangéliser les personnes, il importe d'évangéliser leur culture. Autrement, l'évangélisation court le risque d'être un simple vernissage qui se traduit en ritualisme et sacramentalisation, en transposition ou importation de pratiques étrangères voire étranges dans lesquelles les fidèles ne se retrouvent pas. Donner de la priorité à une pastorale inculturée est un impératif de la charge pastorale de l'évêque : « L'évangélisation de la culture et l'inculturation de l'Évangile font partie intégrante de la nouvelle évangélisation et constituent donc une tâche propre de la charge épiscopale »⁷⁴. Jean-Paul II avait bien compris que la foi avait besoin d'être inculturée pour une pastorale féconde quand il affirmait qu'« une foi qui ne devient pas culture est une foi qui n'est ni pleinement accueillie, ni entièrement méditée, ni fidèlement vécue »⁷⁵. François s'inscrit aussi dans cette perspective.

La culture n'est pas une donnée statique. Elle est en perpétuelle mutation puisque les personnes changent aussi continuellement en adaptant leur vision du monde, leur manière de faire et de penser aux nouvelles réalités. La pastorale, en ce sens, a besoin aussi d'être en constante adaptation car « une évangélisation qui éclaire les nouvelles manières de se mettre en relation avec Dieu et avec l'environnement, et qui suscite les valeurs fondamentales devient nécessaire »⁷⁶. Une telle évangélisation n'est possible que

⁷⁴ *PG*, n° 30.

⁷⁵ Jean-Paul II a exprimé de nouveau cette idée dans la lettre qu'il a adressée au cardinal Casaroli pour instituer le Conseil pontifical pour la culture (JEAN-PAUL II, Le Conseil pontifical pour la culture. Lettre au Cardinal Casaroli, 20 mai 1982, dans *DC*, 79 [1982], 605). Dans la perspective du défi que la synthèse entre culture et foi représente pour l'Église, on lira avec intérêt P. POUPARD, « L'Église, la culture et les cultures », dans *DC*, 79 (1982), 887-893.

⁷⁶ *EG*, n° 74.

si l'on « favorise les processus d'évangélisation de la culture »⁷⁷. Cette mise en route de processus doit se traduire de façon concrète, autrement elle demeure un vœu pieux et un discours de plus. Le pragmatisme de François propose un modèle pour les pays où le christianisme est minoritaire. Mais ce modèle est applicable aussi bien aux pays de mission qu'à ceux de vieille évangélisation :

Dans les pays où le christianisme est minoritaire, en plus d'encourager chaque baptisé à annoncer l'Évangile, les Églises particulières doivent développer activement des formes, au moins initiales, d'inculturation. Ce à quoi on doit tendre, en définitive, c'est que la prédication de l'Évangile, exprimée par des catégories propres à la culture où il est annoncé, provoque une nouvelle synthèse avec cette culture. Bien que ces processus soient toujours lents, parfois la crainte nous paralyse trop. Si nous laissons les doutes et les peurs étouffer toute audace, il est possible qu'au lieu d'être créatifs, nous restions simplement tranquilles sans provoquer aucune avancée et, dans ce cas, nous ne serons pas participants aux processus historiques par notre coopération, mais nous serons simplement spectateurs d'une stagnation stérile de l'Église⁷⁸.

Une pastorale inculturée implique aussi un droit inculturé qui est le domaine de l'application des solutions pastorales que l'on apporte à certaines questions. Les normes peuvent être alors nuancées pour mieux rejoindre les cultures dans lesquelles elles s'appliquent. Autrement, elles deviennent problématiques⁷⁹. Cela demande que les évêques, qui sont législateurs dans leurs diocèses, exploitent la possibilité que leur offre l'institution du droit particulier, que les conciles particuliers soient célébrés et apportent

⁷⁷ Ibid., n° 69. Ces processus font que « dans chaque pays ou région, peuvent être recherchées des solutions plus inculturées, attentives aux traditions et aux défis locaux » (*AL*, n° 3). Le Code des canons des Églises orientales est très explicite en affirmant : « L'évangélisation des peuples se fera de telle sorte que, en observant l'intégrité de la foi et des mœurs, l'Évangile puisse s'exprimer dans la culture de chaque peuple, à savoir dans la catéchèse, dans les rites liturgiques propres, dans l'art sacré, dans le droit particulier et enfin dans toute la vie ecclésiale (*CCEO*, c. 584, § 2).

⁷⁸ *EG*, n° 129.

⁷⁹ Voir ASSELIN, « Les structures diocésaines et paroissiales », 15. Elle donne en exemple pour le cas du Canada la question des funérailles ecclésiastiques pour les personnes qui demandent l'aide médicale à mourir. Par ailleurs, pour apporter des modifications à la norme du canon 569 concernant la pastorale des militaires, Jean-Paul II affirmait : « Les normes de ce genre, en vérité, ne peuvent être identiques pour toutes les nations, car le nombre des catholiques engagés dans le service militaire n'est pas le même partout, que ce soit de manière absolue ou relative, et les circonstances sont très différentes selon les lieux » (JEAN-PAUL II, Constitution apostolique *Spirituali militum curae* [*SMC*], 21 avril 1986, dans *AAS*, 78 (1986), 482 traduction française dans *CDCA*, 1581-1589).

des solutions concrètes et que les décrets des conférences des évêques ciblent les vrais problèmes.

Dans ces contextes de pastorale inculturée, évangéliser c'est se mettre en définitive au service « d'un dialogue difficile »⁸⁰ ; dialogue entre Évangile et culture qui nécessite de l'adaptation, de l'audace et de la créativité. Cet effort de dialogue, en un autre contexte, doit se traduire aussi dans le processus de dynamisation des institutions participatives et synodales de l'Église.

4.3- Suggestions pour dynamiser les institutions synodales

L'exercice du gouvernement de l'Église comporte une dimension personnelle et une dimension synodale. Dans la pratique de l'Église catholique latine, la première semble avoir été trop prise en compte au détriment de la seconde⁸¹. Nos suggestions visent, en conséquence, la valorisation des processus participatifs qui animent la vie synodale et construisent le peuple fidèle de Dieu⁸².

4.3.1- La vie synodale au sein du diocèse

La communion oblige l'évêque diocésain à promouvoir la synodalité à l'intérieur de son diocèse en privilégiant, à travers les institutions canoniques appropriées, la collaboration et la coresponsabilité. C'est le volet synodal de l'exercice de sa charge pastorale qui n'est pas seulement personnelle. L'articulation sérieuse de l'animation de la vie synodale diocésaine, sous la présidence de l'évêque, met en marche tout le peuple

⁸⁰ EG, n° 74.

⁸¹ Voir A. BORRAS, « Sinodalità ecclesiale, processi partecipativi e modalità decisionali », dans SPADARO, *La riforma e le riforme nella Chiesa*, (= BORRAS, « Sinodalità ecclesiale »), 208.

⁸² Voir EG, n° 224.

fidèle de Dieu, cela dans un esprit d'ouverture réciproque à la recherche de ce qui est bien, utile et opportun en tenant compte des circonstances, des besoins et du niveau de maturité et du temps-ecclésial de cette Église-là. Comme on peut le lire ici,

la communion ecclésiale vécue conduira l'évêque à un style pastoral toujours plus ouvert à la collaboration de tous. Il y a une sorte de circularité entre les décisions que l'évêque est appelé à prendre en engageant sa responsabilité personnelle pour le bien de l'Église qui lui est confiée et l'apport que les fidèles peuvent lui offrir par le biais des organismes de consultation, tels le synode diocésain, le conseil presbytéral, le conseil épiscopal et le conseil pastoral⁸³.

Rendre tous ces organes véritablement actifs et fonctionnels permet l'éclosion et la fécondité des différents charismes dans le peuple fidèle de Dieu sous l'autorité de l'évêque. De façon générale, ces institutions doivent être des lieux de vérité où la liberté d'expression est respectée. Selon le canon 125, la liberté est un élément et une condition substantielle pour qu'un acte juridique soit valide. Si les membres d'un synode diocésain, d'un conseil presbytéral, d'un collège des consultants ou d'un conseil pastoral ont peur de dire la vérité de façon constructive à l'évêque parce qu'ils redoutent d'être indexés par l'évêque pour cela, alors il valait mieux que ces institutions ne furent point. Selon le canon 212, § 2 « les fidèles ont la liberté de faire connaître aux pasteurs de l'Église leurs besoins surtout spirituels, ainsi que leurs souhaits ». Le même canon au § 3 ajoute : « Selon le savoir, la compétence et le prestige dont ils jouissent, ils ont le droit et même le devoir de donner aux pasteurs sacrés leur opinions sur ce qui touche le bien de l'Église et de la faire connaître aux fidèles, restant sauves l'intégrité de la foi et des mœurs et la révérence due aux pasteurs, et en tenant compte de l'utilité commune et de la dignité des personnes ». L'endroit idéal pour exprimer librement ces besoins, souhaits et opinions est l'assemblée du synode diocésain, du conseil presbytéral, du collège des

⁸³ PG, n° 44.

consulteurs et du conseil pastoral. Cette liberté d'expression est mentionnée par ailleurs en ces termes à propos du synode diocésain : « Toutes les questions proposées seront soumises à la libre discussion des membres dans les sessions du synode »⁸⁴.

Voilà pourquoi les participants de ces diverses institutions n'y vont pas en flatteurs ou courtisans de l'évêque ; autrement, l'on étouffe la vérité or « la pastorale est authentique quand elle est enracinée dans la vérité »⁸⁵. L'ouverture et la recherche de la vérité doivent conduire à « dépasser la logique déséquilibrée et dégénérée des complots et des petits cercles qui, en réalité, représentent – malgré toutes leurs justifications et leurs bonnes intentions – un cancer qui conduit à l'autoréférentialité, qui s'infiltré aussi dans les organismes ecclésiastiques en tant que tels, et en particulier chez les personnes qui y travaillent »⁸⁶. Sans la vérité qui doit être recherchée dans le discernement et de façon synodale (polyédrique) comme nous disions, les institutions synodales passeront à côté de leur mission d'aider « le plus efficacement possible » l'évêque à promouvoir le bien pastoral de son diocèse⁸⁷. Sans la vérité, cette efficacité est tronquée.

À propos du collège des consultants, dont les membres sont nommés librement par l'évêque parmi ceux du conseil presbytéral, il est mentionné qu'il exerce ses fonctions selon le droit. Comme collège, il doit exprimer son avis ou son consentement suivant ce qui est établi au canon 127. Ici aussi, la liberté de choix reconnue à l'évêque devrait le conduire à s'entourer de prêtres plutôt critiques, capables de lui dire la vérité, soucieux du

⁸⁴ C. 465 ; voir aussi *ICA*, IV, n° 4.

⁸⁵ *Ap Suc*, n° 57.

⁸⁶ FRANÇOIS, Discours à l'occasion de la présentation des vœux de Noël à la curie romaine, 21 décembre 2017, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2017/december/documents/papa-francesco_20171221_curia-romana.html (21 décembre 2017) (= FRANÇOIS, Discours à l'occasion de la présentation des vœux de Noël à la curie romaine, 21 décembre 2017).

⁸⁷ Voir *PO*, no 7 et c. 495, § 1.

bien de l'Église et non le contraire. À la liberté du choix de l'évêque doit correspondre la liberté d'expression des membres. Ainsi proposons-nous que le conseil presbytéral et le collège des consultants ne deviennent, sous aucun prétexte, des instances constituées par affinité ou des instances de rassemblement formelles mais de véritables creusets de dialogue franc, sincère et constructif.

Par ailleurs, nous proposons que la première institution synodale du diocèse, le synode diocésain, soit célébrée selon une fréquence raisonnable sanctionnée par le droit. Le Code de 1917 ordonnait que le synode diocésain soit célébré « au moins une fois tous les dix ans »⁸⁸. Le Code de 1983, au contraire, laisse sa célébration au jugement de l'évêque qui aura entendu le conseil presbytéral⁸⁹. Il s'en sert comme organe de participation de tous les fidèles pour l'aider par leurs conseils à promouvoir le bien de toute la communauté ecclésiale⁹⁰. Mais le constat est là que l'institution est présente dans le droit mais non dans la vie de l'Église puisqu'elle n'est pas souvent célébrée. C'est un véritable déficit vu que l'aide que le synode devrait apporter à l'évêque couvre non seulement le champ législatif mais aussi le champ pastoral, doctrinal et administratif et permet d'appliquer le droit universel aux réalités de l'Église particulière⁹¹. C'est le lieu de la manifestation de la communion et des divers ministères et fonctions dans l'Église. La non-célébration du synode dans une longue durée peut nuire à la vie de l'Église et susciter

⁸⁸ Voir *CIC/17*, c. 356, § 1.

⁸⁹ Voir c. 461, § 1.

⁹⁰ Voir c. 460.

⁹¹ « Le Synode est le moyen approprié pour appliquer et adapter les lois et les normes de l'Église universelle à la situation particulière du diocèse, indiquant les méthodes qu'il convient d'adopter dans le travail apostolique diocésain, surmontant les difficultés inhérentes à l'apostolat et au gouvernement, animant les actions et les initiatives de caractère général, proposant la droite doctrine et corrigeant, s'il en était, les erreurs concernant la foi et la morale » (*Ap Suc*, n° 168).

chez les fidèles qui se sentent passifs un désir de démocratisation de l'Église qui n'a rien à voir avec sa nature. La célébration du synode diocésain peut pallier à cela.

Un antidote à ce désir de démocratisation de l'Église est aussi la constitution du conseil pastoral dans les diocèses et la tenue régulière de ses assemblées. Les circonstances actuelles de l'Église sont suffisantes pour que le droit oblige à sa constitution dans les diocèses en modifiant le canon 511 pour permettre qu'il joue son rôle qui est de « promouvoir la conformité de la vie et de l'activité diocésaine avec l'Évangile »⁹².

Au niveau paroissial, il est aussi souhaitable que le conseil pastoral prenne vie et soit actif car le jugement de l'opportunité que requiert le canon 536, § 1 n'est plus à démontrer. Toujours au sein des paroisses, la promotion des associations et des mouvements d'apostolat permet aux fidèles d'exercer leurs charismes et de participer à la mission de l'Église⁹³.

À part les raisons logistiques et financières, la pesanteur dans la dynamisation de ces institutions peut dépendre aussi de l'évêque. Il doit être un charismatique qui a une vision non seulement administrative de son diocèse mais aussi pastorale. C'est de la constitution de l'évêque comme pasteur que découlent les trois fonctions d'enseignement, de sanctification et de gouvernement⁹⁴. Or l'évêque-pasteur, tel que nous l'avons exposé

⁹² *ES*, I, 16, § 1.

⁹³ Voir BORRAS, « La paroisse et les associations de fidèles », 113-134.

⁹⁴ Voir c. 375, § 1.

selon la vision de François, est nécessairement celui qui met son Église sur le chemin synodal⁹⁵.

Cela nous fait poser la question du choix des candidats à l'épiscopat qui ne doit plus rester soumise seulement aux procédures administratives de consultation mais devenir une question que l'on peut régler au niveau des Églises particulières de façon synodale par la participation du peuple fidèle de Dieu et des évêques de la même province ecclésiastique en donnant au métropolitain un rôle déterminant⁹⁶. Ce rôle peut être l'authentification du choix du peuple si l'on opte pour un système d'élection ou la réception d'une terna que le peuple peut aussi proposer. Le pape aura à confirmer le choix ou à choisir parmi les candidats proposés. Cette participation plus active peut passer par plusieurs formes. Cela conduirait à revoir, dans la procédure actuelle, le canon 377. Le conseil des cardinaux se penche d'ailleurs sur la question et « un *aggiornamento* de la procédure de nomination des évêques » est envisagé⁹⁷. Pour la communion ecclésiale dans la vision ecclésiologique de François fortement ancrée dans le Deuxième Concile du

⁹⁵ Le Directoire sur la charge pastorale des évêques exprime cela en ces termes : « Dans le synode et par lui, l'évêque exerce de manière solennelle la charge et le ministère de pasteur de son troupeau » (*Ap Suc*, n° 167).

⁹⁶ L'avantage de cette façon change, d'une part, la perception du peuple de Dieu qui ne voit plus son évêque comme candidat de Rome et, d'autre part, évite à l'évêque de trop regarder vers Rome dans son gouvernement pastoral (voir S. DIANICH, « Primato e collegialità episcopale. Problemi e prospettive », dans SPADARO, *La riforma e le riforme nella Chiesa*, [= DIANICH, « Primato e collegialità episcopale »], 286-287).

⁹⁷ Voir <https://www.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Vatican/Le-C9-travaille-nomination-eveques-2016-09-14-1200788978> (30 décembre 2017). L'affirmation suivante indique dans quelle orientation le conseil des cardinaux examine la question : « In particular, the Holy See Press Office explained that the consultation before the appointment of a new bishop might involve more local priests and laity. In the end, a bishop's appointment is always a Pope's appointment. However, the Pope receives suggestions – usually in the form of a set of three – from the local nuncios of each country, who consult broadly, and “interview” a number of people before suggesting any name to the Pope » (<https://www.catholicnewsagency.com/news/what-is-pope-francis-approach-to-appointing-new-bishops-22012> [18 janvier 2018]).

Vatican, il serait heureux et de grande utilité que le *sensus fidei fidelium* trouve une place plus visible dans cette réforme.

La communion interne du diocèse, vécue de façon pratique à travers les différentes institutions synodales, l'accrédite à entrer en communion avec les autres Églises.

4.3.2- La vie synodale au sein des regroupements d'Églises

Les institutions auxquelles nous voulons nous intéresser sont la conférence des évêques et les conciles particuliers. Ces institutions sont voulues comme expressions de la collaboration et de la collégialité épiscopales pour apporter des solutions aux questions pastorales qui se posent aux regroupements d'Églises particulières. Elles contribuent beaucoup à la vie de l'Église et pourraient y apporter davantage si elles étaient libérées de certaines lourdeurs qui les limitent dans leur fonctionnement et leur prise de décision. Les questions que nous voulons évoquer ici, selon les cas, sont celles de l'exercice de la collégialité ou de la synodalité au sein de ces institutions, celle de la *recognitio* de leurs décisions et enfin celle de leurs célébrations.

Dans notre travail, nous avons, au sujet de l'exercice de la collégialité, fait état du débat et de la distinction entre collégialité effective et collégialité affective, collégialité au sens large et collégialité au sens strict, collégialité partielle et collégialité totale. Ces différentes assertions trouvent leurs lieux d'application soit qu'on se réfère au collège épiscopal tel qu'il est défini, soit qu'on se réfère aux réunions ou assemblées d'évêques au niveau d'Églises locales. Une question effleure encore l'esprit : celle de savoir pourquoi la collégialité affective au niveau régional ne peut pas aussi s'exprimer comme

collégialité effective avec les effets canoniques et juridiques circonscrits aux Églises particulières quand les évêques, fidèles à la doctrine et à la foi de l'Église, agissent en communion entre eux et avec tous les évêques du collège épiscopal et leur chef. À notre avis, l'action de l'Esprit Saint qui rassemble et anime l'Église est sous-estimée dans le regroupement des Églises. Si c'est Lui qui fait l'unité de l'Église diocésaine sous la présidence de l'évêque diocésain et de l'Église entière sous la conduite du pape et du collège épiscopal, nous pensons que ce même Esprit peut aussi agir quand les évêques de plusieurs Églises particulières sont réunis en assemblées pour leur bien supérieur et commun⁹⁸.

Il est acquis que la charge de l'évêque diocésain et celle du pape et du collège épiscopal sont de droit divin. Mais la protection et la sauvegarde excessives de l'autonomie de l'évêque et celle du pape peuvent nuire à la communion des Églises (*communio Ecclesiarum*) qui est une œuvre que l'Esprit réalise à travers les évêques réunis sous son inspiration et au Nom du Christ. S'ils sont maîtres et docteurs authentiques dans leurs propres Églises, ils le sont aussi quand ils sont réunis en assemblées épiscopales et il n'y a pas de risque pour la garantie de la fidélité à la doctrine⁹⁹. En cela par exemple, la norme sur la *recognitio* et l'unanimité exigées dans certains cas sera discutable si elle est une mise sous tutelle cherchant à contrôler ou à limiter l'action des évêques plutôt que l'expression de la recherche de la communion ecclésiale. François nous livre la finalité de la *recognitio* dans le contexte de la traduction des textes liturgiques : « La *recognitio* indique seulement la vérification et la sauvegarde de la conformité au droit et à la communion de l'Église ». Dans ce cas, la *recognitio* a

⁹⁸ Voir BORRAS, « Sinodalità ecclesiale », 224. Cet auteur soutient la même idée.

⁹⁹ Voir c. 753.

pleinement le sens d'un acte de reconnaissance de la communion ecclésiale et ne devrait pas s'appliquer seulement aux cas indiqués dans le droit mais aussi aux décisions prises à l'unanimité si tant est vrai que cela est nécessaire¹⁰⁰. Cela mettrait en évidence le lien entre collégialité, synodalité et primauté¹⁰¹.

La saine décentralisation et le principe de la subsidiarité nous permettent de dire qu'au niveau régional où il est possible d'échanger et de prendre des décisions, il est souhaitable que les évêques ne soient pas trop prompts à recourir au centre romain pour un oui ou un non et qu'ils assument leurs responsabilités.

4.3.3- Harmoniser primauté et collégialité au sein de la synodalité

L'appel de Jean-Paul II à réfléchir à un ministère de la primauté qui réalise un service d'amour et celui de François à un besoin de conversion de la papauté et des structures centrales de l'Église universelle sont les arrière-fonds qui nous poussent ici à proposer une conjecture. Ces appels sont la manifestation d'un équilibre encore à rechercher entre l'exercice du ministère pétrinien et celui du corps épiscopal tout entier réuni au sein du collège.

¹⁰⁰ Voir cc. 446 ; 455, § 2 ; 456 voir aussi *AS*, art. 1. Il faut noter qu'après la modification du canon 838 par le motu proprio *Magnum principium*, le verbe *recognoscere* du § 2 est maintenu mais traduit en français par « revoir » au lieu de « reconnaître » et *recognitione* du § 3 disparaît au profit de *confirmationem* (voir FRANÇOIS, Lettre en forme de motu proprio sur la traduction des livres liturgiques *Principium magnum*, 3 septembre 2017, http://w2.vatican.va/content/francesco/la/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20170903_magnum-principium.html (10-11-2017)). Dans une lettre envoyée au cardinal Sarah, préfet de la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements, le pape précise ce qui suit pour une bonne interprétation : « Il s'avère inexact d'attribuer à la *confirmatio* la finalité de la *recognitio* (c'est-à-dire "vérifier et sauvegarder la conformité au droit"). Certes la *confirmatio* n'est pas un acte simplement formel, mais nécessaire à l'édition du livre liturgique "traduit" : elle est concédée après que la version ait été soumise au Siège Apostolique pour la ratification de l'approbation des évêques, en esprit de dialogue et d'aide à la réflexion si et lorsque c'est nécessaire, en respectant les droits et les devoirs, en considérant la légalité du processus suivi et de ses modalités » (FRANÇOIS, Lettre au cardinal Sarah, 15 octobre 2017, dans <https://fr.zenit.org/articles/liturgie-lettre-du-pape-au-cardinal-sarah-traduction-integrale/> [20-11-2017]).

¹⁰¹ En ce sens la norme du c. 459, § 2 par exemple se comprend mieux dans ce souci de garantir la communion ecclésiale au cœur de la synodalité toujours en lien avec la primauté.

Le fondement de cet équilibre n'est pas avant tout une question de droit mais une question ecclésiologique. C'est alors ici que, le point de départ que nous avons identifié, à savoir l'ecclésiologie du peuple fidèle de Dieu en marche, permettant de penser l'Église-fondamentalement à partir des Églises particulières, retrouve encore son poids. Cette ecclésiologie permet d'affirmer que l'Église une, sainte, catholique et apostolique, même si elle est universelle, ne doit pas se confondre avec une Église mondiale dont le pape serait l'évêque, les diocèses, des provinces et, les évêques, des administrateurs et des vicaires du pape¹⁰². Le Deuxième Concile du Vatican dit explicitement que les évêques ne sont pas les vicaires du pape¹⁰³.

Un acquis à mettre en valeur est que le pape ne dirige pas une super Église mondiale¹⁰⁴. Il est évêque de l'Église particulière de Rome et c'est à ce titre qu'il reçoit la charge du ministère pétrinien de rassembler dans l'unité de la foi et de la communion toutes les autres Églises : « Être évêque de Rome est précisément le fondement du ministère pétrinien, qui est service de présidence à la charité et dans la charité »¹⁰⁵.

En conséquence, le primat ne doit pas être conçu comme gouvernement quotidien de l'Église entière mais comme principe d'unité de l'épiscopat. La primauté est donc au service de l'épiscopat par le lien de communion qui les unit. Pour que le ministère pétrinien de la primauté soit exercé justement comme un « primat diaconal » — au

¹⁰² Cette conception a influencé certainement la rédaction des canons 331, 333, 749, § 1, 1404.

¹⁰³ Voir *LG*, n° 27. Les diocèses ne sont donc pas comme des districts, des structures administratives confiées aux évêques sous l'autorité du pape. Le terme de province ecclésiastique (c. 431) donnée au regroupement d'Églises particulières n'est donc pas heureux.

¹⁰⁴ Voir RATZINGER, *Le nouveau peuple de Dieu*, 114.

¹⁰⁵ FRANÇOIS, Salut aux patriarches et aux archevêques majeurs, 9 octobre 2017, dans https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2017/october/documents/papa-francesco_20171009_patriarchi-arcivescovimagiori.html (22 décembre 2017) (= FRANÇOIS, Salut aux patriarches et aux archevêques majeurs).

service de l'épiscopat — le lien qui l'unit à la collégialité doit être valorisé dans l'Église¹⁰⁶. Ce lien est celui de la communion dont les évêques sont les premiers garants dans les Églises particulières qui leur sont confiées et qu'ils représentent. La communion se construit à la base et tend vers la plénitude dans la communion de toutes les Églises. C'est justement à ce niveau que la vision synodale (polyédrique) de l'Église que propose François est un excellent schéma pour intégrer primauté et collégialité dans la synodalité¹⁰⁷. Ce schéma libère les Églises particulières et leurs pasteurs de la mise sous tutelle du saint Siège et les rend responsables. La convergence des Églises particulières vers la *communio ecclesiarum*, sous la conduite des évêques en communion entre eux et avec le pape, est le lieu où la question de l'exercice de la primauté peut être judicieusement mise en relation avec la collégialité¹⁰⁸. Cela amène à deux mises à jour. La première serait de configurer la collégialité au sein de la synodalité¹⁰⁹ et la deuxième, de donner forme à la primauté dans le cadre de la collégialité et non le contraire, en concevant la collégialité sur les bases d'une primauté qui rime avec souveraineté¹¹⁰. Si ces deux mises à jour étaient opérées, la collégialité et la primauté trouveraient leur équilibre dans la synodalité.

¹⁰⁶ Voir FRANÇOIS, Salut aux patriarches et aux archevêques majeurs. Voir aussi IDEM, Discours à l'occasion de la présentation des vœux de Noël à la curie romaine, 21 décembre 2017.

¹⁰⁷ Voir A. BORRAS, « Évolutions souhaitables en matière de synodalité sur le plan des "instances intermédiaires" », dans L. BALDISSERI, (dir.), *A cinquant'anni dall'Apostolica sollicitudo: Il Sinodo dei Vescovi al servizio di una Chiesa sinodale*, Atti del Seminario di studio organizzato dalla Segreteria generale del Sinodo dei Vescovi, 6-9 febbraio 2016, Libreria editrice vaticana, 2016 [= BALDISSERI, *A cinquant'anni dall'Apostolica sollicitudo*] [= BORRAS, « Évolutions souhaitables en matière de synodalité »], 270.

¹⁰⁸ Voir DIANICH, « Primato e collegialità episcopale », 284. Pour exprimer en d'autres termes la convergence des Églises particulières vers la *communio Ecclesiarum*, cet auteur emploie l'expression « exercice graduel du pouvoir épiscopal ».

¹⁰⁹ Voir WIJLENS, « Reforming the Church », 240-247.

¹¹⁰ Voir POTTMEYER, *Le rôle de la papauté*, 148. Voir aussi WEBER, *Économie et société. Les catégories de la sociologie*, 356-357.

Cette perspective, aussi conciliaire, demande une relecture du chapitre 3 de la Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium*, dont le n° 23 doit être considéré comme le cœur. Nous proposons que, dans une approche pluridisciplinaire, biblique, historique, théologique et canonique, toutes les implications en soient tirées de façon audacieuse pour, d'une part, une plus grande reconnaissance et considération du statut et de la nature des Églises particulières tels que définis dans *Lumen gentium* et repris par le canon 368 et, d'autre part, pour une véritable responsabilisation des évêques.

C'est alors que les institutions qui apportent leur concours au pape et au collège des évêques dans le gouvernement de l'Église au niveau universel, à savoir le synode des évêques, le collège des cardinaux et notamment les organes de la curie romaine doivent être des institutions au service avant tout des Églises particulières et de leurs regroupements dont elles accompagnent les processus synodaux comme des instances de recours et non comme des instances de commandement¹¹¹.

Il est donc important que la méthode du synode des évêques soit revue pour une plus large consultation comme l'a initié François et qu'il soit plus ordonné à la collégialité pour mieux aider à l'exercice de la primauté¹¹². Sa nature peut être revue¹¹³.

¹¹¹ François exprime cela de façon imagée dans la présentation des vœux à la curie romaine qu'il compare à des antennes : « L'image de l'antenne renvoie aussi à l'autre mouvement, inverse, celui du *récepteur*. Il s'agit de recueillir les requêtes, les questions, les demandes, les cris, les joies et les larmes des Églises et du monde pour les transmettre à l'évêque de Rome afin de lui permettre d'assurer plus efficacement son devoir et sa mission de "principe et fondement perpétuel et visible d'unité de la foi et de communion". Par cette réceptivité, qui est plus importante que l'aspect de donner des préceptes, les Dicastères de la curie romaine entrent généreusement dans ce processus d'écoute et de *synodalité* dont j'ai déjà parlé » (FRANÇOIS, Discours à l'occasion de la présentation des vœux de Noël à la curie romaine, 21 décembre 2017).

¹¹² Voir SPADARO, « Intervista », 466. Il faut noter que la méthode adoptée par le pape François pour les assemblées synodales de 2014 et de 2015 tant dans la consultation, l'élaboration et le contenu des documents préparatoires que dans le déroulement des assemblées générales et la rédaction du rapport final n'a pas été du goût de tous et a soulevé aussi des critiques de la part de certains cardinaux (voir <https://www.americamagazine.org/content/dispatches/thirteen-cardinals-including-di-nardo-and-dolan-challenged-popes-decisions-synod> (23 mai 2018)).

Ainsi, l'exercice du pouvoir délibératif suggérée par le canon 343 – jamais utilisé – peut devenir effectif. En conséquence, le synode, au lieu d'être une instance d'élaboration de décision devient une instance de prise de décision. Cela, à notre avis, aura deux avantages. Le premier est, qu'après les exhortations post-synodales, les querelles qui surgissent et qui défigurent l'image de l'Église pourraient être évitées¹¹⁴. L'image de l'unité de l'épiscopat en gagnerait et la foi des fidèles serait moins troublée. Le deuxième est, que certains sujets n'auront plus besoin d'attendre la convocation d'un concile œcuménique avant d'être résolus. Le pouvoir délibératif que la norme du canon 337, § 2 reconnaît au collège des évêques peut trouver son application au sein du synode des évêques où les évêques sont rassemblés comme délégués des conférences épiscopales et porte-paroles de leurs fidèles qui auront été largement consultés.

La réforme est déjà en cours pour que le collège des cardinaux et la curie romaine soient mieux configurés dans une vision synodale et collégiale du gouvernement de l'Église. Nous pouvons souhaiter que ces réformes aboutissent.

Conclusion

Le gouvernement de l'Église dépend de la compréhension qu'on a de sa nature, de sa constitution et de sa mission. C'est pourquoi, dans ce chapitre où nous sommes amené à donner quelques orientations pastorales et canoniques pour son gouvernement, il nous a paru fondamental d'identifier clairement l'ecclésiologie à partir de laquelle elles ont été

¹¹³ La question qui se pose actuellement par rapport au synode est de savoir s'il pourrait être le lieu un jour de l'expression de la collégialité au sens strict du terme. Alphonse Borras a étudié cette question (voir BORRAS, « Le synode des évêques », 82).

¹¹⁴ La querelle autour de *Amoris laetitia* pour une note en bas de page en est un exemple (voir AL, note 351). Ce qui est dit dans cette note était déjà présent dans l'Exhortation apostolique, la joie de l'Évangile (voir EG, n° 47).

faites. Celle-ci est l'ecclésiologie du peuple fidèle de Dieu en marche. Elle a permis de penser graduellement la constitution de l'Église à partir des Églises particulières et de leurs pasteurs pour renforcer en elles la communion qui s'ouvre à la communion des Églises où synodalité, collégialité et primauté sont mises dans une relation harmonieuse.

Cette ecclésiologie qui s'oppose à celle universaliste, s'inscrit dans une perspective ascendante pour lier la dimension particulière de l'Église à sa dimension universelle. Les Églises particulières se révèlent mieux comme celles dans lesquelles et à partir desquelles subsiste l'unique Église du Christ et l'Église universelle se comprend mieux comme la communion des Églises particulières et non comme un méga diocèse mondial. Les évêques, qui sont les pasteurs propres des diocèses, sont ainsi placés en face de leur responsabilité pour développer une pastorale de compassion, de proximité et de discernement qui tienne compte des réalités culturelles et qui fasse une place de choix à la collaboration et à la coresponsabilité basées sur le sacrement du baptême et les différents charismes dont le Christ enrichit son Église dans l'Esprit Saint. Pour que la collaboration des fidèles soit fructueuse, une formation conséquente est requise. Elle se décline en formation spirituelle, théologique, morale, philosophique et humaine.

Les orientations pastorales fondées sur la vision ecclésiologique mentionnée ont été mises en relation avec des données canoniques correspondantes pour aboutir aussi à des suggestions en ce cadre. Ainsi,

- ✓ À la pastorale de la miséricorde, correspond en droit, la recherche de la justice et de l'équité canonique qui ne laissent de place ni au laxisme ni au rigorisme.

- ✓ À la pastorale de l'écoute et de discernement, correspond en droit, la recherche de la vérité basée sur une large consultation qui peut nécessiter une révision de procédure.
- ✓ À la pastorale de collaboration et de coresponsabilité, correspond, la mise en place de cadres appropriés à la dynamisation des associations, mouvements et institutions synodales. Nous avons proposé que ces différentes institutions, tant au niveau des diocèses, des regroupements d'Églises qu'au niveau universel, soient libérées des pesanteurs qui freinent leur bon fonctionnement.
- ✓ À la pastorale inculturée, correspond, le développement d'un droit inculturé qui demande que les évêques ou les assemblées d'évêques utilisent l'institution du droit particulier pour apporter des réponses canoniques judicieuses et concrètes aux questions pastorales qui se présentent à eux.

Ce chapitre, qui est une élaboration de suggestions pastorales et canoniques pour l'exercice du gouvernement dans l'Église, a permis en définitive de déceler qu'il y a un lien transversal entre synodalité, catholicité ecclésiale, collégialité, fraternité ecclésiale, communion des Églises, collège des évêques et primauté du pape¹¹⁵. Ce lien, qui est celui de la communion, est ce que l'action pastorale et l'action canonique doivent rechercher pour le bien de l'Église qui est sacrement du salut pour le monde. Cinq ans de pontificat de François nous montrent l'importance de ce lien.

¹¹⁵ Voir BORRAS, « Sinodalità ecclesiale », 229.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Pour traiter judicieusement de la question du gouvernement de l'Église relative à cette recherche, il a été bon de préciser les éléments d'une ecclésiologie fondamentale (chapitre 1). Ensuite nous nous sommes intéressé aux sujets d'autorité et au fonctionnement des institutions de gouvernement de l'Église tant au niveau diocésain, supra-diocésain qu'au niveau universel (chapitre 2). Ces deux chapitres étaient comme des préalables pour mieux aborder et comprendre la vision du pape François en matière de gouvernement ecclésial (chapitre 3) pour en tirer des orientations canoniques et pastorales (chapitre 4). Au terme de ce travail, nous avons cherché à répondre à une question principale : celle de savoir comment, à partir de la vision de François, l'Église doit et peut être gouvernée en ce XXI^e siècle. Nous avons essayé d'y apporter des réponses canoniques et pastorales qui sont notre contribution à la réflexion de l'Église pour l'orientation de son gouvernement. Ces conclusions auxquelles nous sommes parvenu peuvent être synthétisées en quelques points :

1- Le gouvernement de l'Église a des bases ecclésiologiques, tant dans la conception des sujets d'autorité, que dans l'articulation des institutions¹. La conscience que l'Église a d'elle-même et que les enseignements du Deuxième Concile du Vatican révèlent est qu'elle est fondamentalement communion. Cette ecclésiologie de communion a été élaborée à partir de la notion de peuple de Dieu, notion qui prend au sérieux la dignité commune de tous les membres du Christ sur la base du sacrement de baptême qui

¹ Voir A. ACERBI, « L'ecclésiologie à la base des institutions ecclésiologiques post-conciliaires » dans ALBERIGO, *Les Églises après Vatican II* (= ACERBI, « L'ecclésiologie à la base des institutions ecclésiologiques post-conciliaires »), 223-257.

incorpore à l'Église (principe d'égalité¹), même si par disposition du Seigneur, certains sont constitués docteurs, dispensateurs des mystères et pasteurs pour le bien de tous² (principe de la diversité et de la hiérarchie). Sous la conduite des pasteurs (lien de gouvernement), dans l'écoute de la Parole et la célébration des sacrements³, l'Église commence par se constituer en un lieu (sa dimension particulière) toujours en communion avec les autres Églises (*communio Ecclesiarum*) pour la manifestation de sa dimension universelle. Le Concile enseigne que les Églises particulières sont constituées à l'image de l'Église universelle et qu'en elles et par elles existe l'Église catholique une et unique⁴.

2- Le gouvernement épiscopal est organisé autour des deux dimensions de l'Église (particulière et universelle) et de la plénitude du pouvoir reçu dans le sacrement de l'ordre (*sacra potestas*). Les évêques diocésains qui ont reçu l'ordination épiscopale et qui, par la communion hiérarchique, sont membres du collège épiscopal, ont la charge de gouverner les diocèses avec tout le pouvoir ordinaire, propre et immédiat⁵. Au sein des regroupements d'Églises particulières (provinces ecclésiastiques, conférences des évêques), ils se retrouvent pour traiter ensemble les questions qui leur sont communes. Au niveau universel, les deux sujets d'autorité suprême inadéquatement distincts sont le collège des évêques et le pape qui en est le chef, le *primus inter pares*⁶. Que ce soit au niveau particulier ou au niveau universel, la charge de gouvernement comprend une dimension personnelle et une dimension synodale. Cette dernière met en jeu certains

¹ Voir c. 208.

² Voir LG, n° 32.

³ Voir c. 205.

⁴ Voir LG, n° 23 ; voir aussi c. 368.

⁵ Voir c. 381, § 1.

⁶ Voir cc. 331 et 336.

principes de gouvernement que sont la synodalité, la collégialité, la collaboration et la coresponsabilité.

3- Dans la pratique, le système de gouvernement ecclésial semble orienté vers la prédominance de la dimension personnelle si bien que l'organisation de la vie de l'Église, la structuration et le fonctionnement des institutions sont ordonnés vers l'évêque (niveau diocésain) et vers le pape (niveau universel). Même s'il est vrai qu'à ces différents niveaux les sujets identifiés sont des principes d'unité, il est aussi réel que leurs ministères ne sont pas les seuls capables de construire et d'animer la vie de l'Église. Ils sont principes d'unité dans leur capacité de coordonner l'activité ecclésiale, de garantir la doctrine et la discipline de l'Église. Cette prédominance pose des problèmes de rapport : (a) rapport entre primauté et collégialité, (b) rapport entre Église universelle et Églises particulières, (c) rapport entre évêque et peuple de Dieu, (d) rapport entre sacerdoce ministériel (clercs) et sacerdoce commun (laïcs).

(a) **Rapport entre primauté et collégialité.** La sauvegarde de l'autorité personnelle du pape et de ses prérogatives continue de maintenir ce rapport dans un état de déséquilibre. Un déséquilibre aussi entretenu par la conception qui est faite du ministère papal présenté sous le modèle du pouvoir d'un souverain soustrait à tout contrepoids institutionnel. Ses jugements sont sans appel et il ne peut être jugé par personne⁷. En définitif la conception du pape est celle d'un être-seul, laissé à sa conscience, en face de Dieu. Le pape a « un pouvoir ordinaire, suprême, plénier, immédiat et universel qu'il peut toujours exercer librement »⁸. Le collège qui ne se

⁷ Voir cc. 333, § 3 ; 1372 et 1404.

⁸ C. 331.

conçoit jamais sans le pape, est aussi « sujet de l'autorité suprême et plénier sur l'Église » ; mais il ne peut jamais exercer cette autorité sans le pape. Ce pouvoir est exercé solennellement dans le concile œcuménique que le pape seul peut convoquer, présider, transférer, suspendre ou dissoudre et en approuver les statuts⁹. La collégialité, sous cet angle, est pensée à partir de la primauté. Le synode des évêques qui pourrait bien aussi être juridiquement encadré comme institution collégiale capable de prendre des décisions pour l'Église est plutôt orienté comme un instrument d'aide à l'exercice de la primauté. Nous transcrivons ici une observation judicieuse de A. Acerbi : « Le rôle du synode est de donner son opinion au pape, non celui de se tourner avec autorité vers l'Église pour exprimer le jugement de l'épiscopat sur certains problèmes. En effet les conclusions du synode sont adressées au pape et lui sont réservées, encore qu'il puisse, s'il le juge bon, décider qu'elles soient rendues publiques. En d'autres termes, le rôle du synode se borne à concourir au processus de formation de la volonté souveraine du pape »¹⁰. Les autres institutions de gouvernement (curie romaine et collège des cardinaux) au niveau universel sont aussi ainsi cadrées comme des structures d'aide. Tout cela ne fait que nourrir la centralisation du pouvoir dans les mains du pape et des institutions qui l'aident dans sa charge au point où, dans la conscience collective, l'Église est gouvernée depuis un centre qui est le saint Siège. Or cette centralisation qui est une forme d'administration universelle de l'Église rend moins visible l'ecclésiologie de communion.

(b) Rapport entre Église universelle et Église particulière. Le rapport d'intériorité mutuelle que décrit le Deuxième Concile du Vatican et qui doit exister entre l'Église universelle et les Églises particulières est influencé par le rapport entre primauté

⁹ Voir cc. 337, § 1 et 338, § 1.

¹⁰ ACERBI, « L'ecclésiologie à la base des institutions ecclésiologiques post-conciliaires », 235.

et collégialité. La valorisation de la primauté et la centralisation qui en découle ont conduit aussi à une vision universaliste de l'Église qui met en veilleuse les Églises particulières et leurs pasteurs. Or les Églises particulières sont la manifestation concrète de l'Église du Christ répandue dans le monde. Dans la vision universaliste, les évêques, seuls (niveau diocésain) ou réunis en assemblée (niveau supra-diocésain), deviennent comme des exécutants ou des relais des directives et du magistère de l'Église universelle¹¹. Or, comme pasteurs et docteurs authentiques dans leurs Églises particulières, les évêques sont non seulement appelés à garantir la fidélité à ce magistère universel mais aussi à affronter les réelles questions pastorales qui se posent à eux et à y apporter la lumière de la foi en dialogue avec leur culture.

(c) **Rapport entre évêque et peuple de Dieu.** Dans ce rapport, il y a aussi une forme de centralisation autour de l'évêque. Il détient tout le pouvoir pour le gouvernement de son diocèse¹². À part le collège des consultants dont il a besoin du consentement pour la validité de l'acte à poser dans certains cas¹³, le conseil presbytéral, le conseil pastoral (s'il est constitué), et même les membres du synode diocésain ont une voix consultative¹⁴. Le peuple de Dieu n'a pas de décision à prendre, il peut juste participer à sa formulation. Les décisions appartiennent à l'évêque.

(d) **Rapport entre sacerdoce ministériel et sacerdoce commun.** Ce rapport est en d'autres termes celui de la relation entre clercs et laïcs et de leur participation au gouvernement de l'Église. Ce qui est acquis est que l'Église catholique

¹¹ Voir *AS*, n° 21.

¹² Voir c. 381, § 1.

¹³ Voir c. 127 pour la norme générale.

¹⁴ Voir cc. 466 ; 500, § 2 et 514.

est gouvernée par le pape et les évêques en communion avec lui¹⁵. Le gouvernement est essentiellement épiscopal. Autrement dit, il est essentiellement fondé sur la plénitude du sacrement de l'ordre. Seuls les clercs y sont aptes et y participent selon les dispositions du droit ou par l'attribution des offices dont l'exercice requiert le pouvoir d'ordre ou le pouvoir de gouvernement ecclésiastique¹⁶. À l'exercice de ce pouvoir de gouvernement, les laïcs peuvent coopérer selon le droit¹⁷. Cette coopération des laïcs est parfois aussi fragilisée par le risque du cléricalisme qui est une forme d'autoritarisme de la classe sacerdotale censée tout connaître et tout décider.

4- François inaugure une nouvelle phase de réception des enseignements du Deuxième Concile du Vatican pour une ecclésiologie englobante et approfondie et pour un gouvernement ecclésial conséquent inhérent à une conversion spirituelle, pastorale et missionnaire ainsi qu'institutionnelle. Cette ecclésiologie, inscrite dans la continuité, est celle du peuple fidèle de Dieu en marche. Elle met en valeur le *sensus fidei fidelium* (peuple fidèle) et la dimension missionnaire et synodale de l'Église (peuple en marche). Elle fait droit à une pastorale de proximité qui tient compte des réalités concrètes des fidèles et implique un gouvernement synodal qui part des Églises particulières et qui valorise la participation de tous les fidèles du Christ. Avec François les perspectives ecclésiales entrent dans une vision de conversion (inversion aussi pourrait-on dire). Tout part de la base vers le sommet dans un mouvement synodal et polyédrique. Le sommet se révèle davantage comme un pôle d'écoute des besoins des Églises particulières, de service et de la communion qu'un pôle de commandement. À la place d'une ecclésiologie

¹⁵ Voir c. 204, § 2.

¹⁶ Voir cc. 129, § 1 et 274, § 1.

¹⁷ Voir c. 129, § 2.

universaliste qui érige une pyramide où le mouvement part du sommet vers la base, François procède à une déconstruction et propose une ecclésiologie qui s'élabore à partir des Églises particulières. Le gouvernement de l'Église dans cette vision se conçoit dans une perspective synodale à tous les niveaux de la structure ecclésiale. Les évêques sont ainsi situés en relation étroite avec les Églises particulières qu'ils gouvernent et qu'ils insèrent dans la *communio Ecclesiarum* en gardant la communion hiérarchique avec le chef du collège et entre ses membres. La collégialité ici s'inscrit dans la synodalité et la primauté est pensée à partir de la collégialité.

5- À partir de cette vision de l'Église comme peuple fidèle de Dieu en marche, nous sommes parvenu à quelques propositions pastorales et canoniques :

(a) **Propositions pastorales.** Pour répondre au mieux à la mission qui est la sienne et être signe de salut pour l'humanité, l'Église doit adopter une pastorale missionnaire de proximité qui révèle à toute personne, quelle que soit sa condition, le cœur de Dieu (miséricorde). Tous les fidèles du Christ (laïcs et clercs) sont engagés dans cet élan missionnaire à l'écoute les uns des autres et tous à l'écoute de l'Esprit pour discerner les voies que Dieu trace pour l'Église en ce XXI^e siècle. De façon explicite, nous proposons une pastorale missionnaire, charismatique, miséricordieuse, de discernement, d'écoute, d'accompagnement, de collaboration et d'évangélisation de la foi.

(b) **Propositions canoniques.** Le Code de droit canonique dans sa structure, son contenu et son application est appelé à être l'expression juridique de la théologie et de l'ecclésiologie du Deuxième Concile du Vatican que chaque génération,

en lisant les signes des temps à la lumière de l'Évangile ne cesse d'approfondir¹⁸. Notre recherche a révélé que le pape François s'est résolument engagé pour cet approfondissement et pour une nouvelle compréhension des enseignements du Concile afin de répondre au mieux à la mission de l'Église et aux besoins des personnes. Nous sommes donc à une nouvelle phase de réception conciliaire et les défis du droit canonique sont grands pour traduire en langage et en applications juridiques les nouvelles perspectives. Dans un message adressé à l'Association internationale pour la promotion de l'étude du droit canon, le pape François énumérait certains domaines dans lesquels l'activité du droit canonique est attendue pour promouvoir la réception des enseignements conciliaires. Pour lui en effet, comme chaque concile, le Deuxième Concile du Vatican est aussi destiné à exercer dans toute l'Église une influence à travers le temps. Et le droit canonique peut être un instrument privilégié pour en favoriser la réception dans le cours du temps et dans la suite des générations. Collégialité, synodalité dans le gouvernement de l'Église, valorisation de l'Église particulière, responsabilité de tous les *christifideles* dans la mission de l'Église, œcuménisme, miséricorde et proximité comme principe pastoral primordial, liberté religieuse personnelle, collective et institutionnelle, laïcité ouverte et positive, saine collaboration entre la communauté ecclésiale et civile dans leurs diverses expressions, voilà, selon François, quelques grands thèmes dans lesquels le droit canonique peut assumer une fonction éducative en facilitant dans le peuple chrétien la croissance d'un sentir et d'une culture qui répondent aux enseignements conciliaires¹⁹.

¹⁸ Dans le cadre de ce travail, il s'agit de l'ecclésiologie du peuple fidèle de Dieu en marche qui met en évidence l'aspect synodal de l'Église (voir BORRAS, « Évolutions souhaitables en matière de synodalité », 263).

¹⁹ « Come ogni Concilio, anche il Vaticano II è destinato ad esercitare in tutta la Chiesa un'influenza lunga nel tempo. Dunque, il diritto canonico può essere uno strumento privilegiato per favorire la recezione nel corso del tempo e nel susseguirsi delle generazioni. Collegialità, sinodalità nel

Dans cette perspective, le pape François a déjà commencé une mise à jour de certains aspects du Code de droit canonique. Dans le domaine du droit matrimonial, pour les causes de déclaration de nullité du mariage, par le motu proprio *Mitis et Misericors Iesus* les canon 1357-1377 du *CCEO* ont été substitués, ainsi que les canons 1671-1691 du *CIC* par le motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*. En droit sacramentaire, pour faire face à certaines questions qui surgissent dans les Églises catholiques latines suite aux migrations, le motu proprio *De Concordia inter Codices* a procédé la modification complète ou partielle de certains canons. Il s'agit des canons 111 ; 112 ; 1109 et 1111 pour les modifications partielles et des canons 535, § 2 ; 868, § 1, n° 2 et § 3 ; 1108, § 3 ; 1116, § 3 et 1127, § 1 pour les modifications complètes. Par rapport à la traduction des textes liturgiques, le canon 838 a été modifié. Suite à l'intransigeance du pape au sujet des mafieux et des cas d'abus sur mineurs et adultes vulnérables, le droit pénal pourrait connaître aussi des modifications pour s'adapter à ces situations²⁰.

Un travail a commencé et il faut le poursuivre. Il nous paraît bon de faire quelques ébauches dans le sens des retouches à suggérer en nous basant sur les éléments de notre recherche. Ces propositions s'inscrivent prioritairement dans le domaine des rapports évoqués plus haut.

governo della Chiesa, valorizzazione della Chiesa particolare, responsabilità di tutti i *christifideles* nella missione della Chiesa, ecumenismo, misericordia e prossimità come principio pastorale primario, libertà religiosa personale, collettiva e istituzionale, laicità aperta e positiva, sana collaborazione fra la comunità ecclesiale e quella civile nelle sue diverse espressioni : sono alcuni tra i grandi temi in cui il diritto canonico può svolgere anche una funzione educativa, facilitando nel popolo cristiano la crescita di un sentire e di una cultura rispondenti agli insegnamenti conciliari», (FRANÇOIS, Message à l'occasion du XVI^e Congrès de l'Association internationale pour la promotion de l'étude du droit canon, 30 septembre 2017, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2017/documents/papa-francesco_20170930_codice-diritto-canico.html [28 janvier 2018]).

²⁰ Voir F.C. EASTON, « The Development of *CIC* Canon 1342, § 1 and Its Impacts upon the Use of the Extra-Judicial Penal Process », dans *Studia canonica*, 48 (2014), 129-149. Dans cet article où l'auteur aborde la question de la détermination de la forme de procès à utiliser dans les causes pénales, il espère qu'une révision du Livre VI pourrait mettre en valeur l'objectivité du processus pénal.

- **Propositions au sujet du rapport entre primauté et collégialité.** Pour un droit canonique qui valorise l'épiscopat et qui promeuve le dialogue entre primauté et collégialité, nous proposons que le Code de droit reste silencieux sur le caractère « immédiat » du pouvoir du pape qu'il peut exercer librement sur tous et partout. Autrement, quelles que soient les élaborations conceptuelles, les deux pouvoirs immédiats du pape et des évêques se trouveront toujours en concurrence dans les Églises particulières. Donc il est souhaitable que le qualificatif « immédiat » soit soustrait du canon 331 par fidélité au Concile qui déclare : « Le pontife romain a sur l'Église, en vertu de sa charge de vicaire du Christ et de pasteur de toute l'Église, un pouvoir plénier, suprême et universel qu'il peut toujours exercer librement »²¹. Cela n'affecte pas le pouvoir plénier et suprême du pape. Par ailleurs, sur le plan du rapport entre Église et communautés politiques, la suppression du qualificatif « immédiat » insinue que l'autorité suprême de l'Église ne s'ingère pas de façon directe dans les affaires des États qui demeurent autonomes. Par contre, il est important aussi d'affirmer que les États n'ont aucun droit d'ingérence dans les affaires de l'Église. L'État et l'Église sont autonomes mais sont appelés à une saine collaboration que le droit canonique doit aussi garantir en conformité à l'enseignement de *Gaudium et spes*²².

Le pouvoir suprême est aussi exercé par le collège des évêques toujours avec son chef, dans le cadre du concile œcuménique qui n'est pas un événement fréquemment

²¹ *LG*, n° 22. Le canon 331 se lira : « L'évêque de l'Église de Rome, en qui demeure la charge que le Seigneur a donnée d'une manière singulière à Pierre, premier des Apôtres, et qui doit être transmise à ses successeurs, est le chef du collège des évêques, vicaire du Christ et pasteur de l'Église tout entière sur cette terre; c'est pourquoi il possède dans l'Église, en vertu de sa charge, le pouvoir ordinaire, suprême, plénier et universel qu'il peut toujours exercer librement ». Dans cette formulation le qualificatif « immédiat » a été retiré. Cette proposition que nous faisons s'inscrit dans la ligne de la « requalification de la primauté pontificale » que souhaite Alphonse Borras (voir BORRAS, « Évolutions souhaitables en matière de synodalité », 295)

²² Voir *GS*, n° 76.

célébré dans l'Église ou sous d'autres formes que le pape aura choisies. Or le synode des évêques à travers lequel les évêques peuvent collégialement s'adresser à l'Église est ordonné à la primauté si bien que cette institution apporte juste une aide au pape dans le gouvernement de l'Église entière et n'a que voix consultative sauf si le pape lui accorde la voix délibérative sur des questions déterminées. Nous proposons que les canons 342 et 343 soient revus afin de faire du synode une institution avec un pouvoir délibératif et pas seulement dans des cas particuliers comme le prévoit le canon 343²³.

- **Propositions au sujet du rapport entre Église universelle et Église particulière.** Les Églises particulières sont confiées au gouvernement pastoral des évêques et n'ont pas à être commandées depuis un organe central qu'est la curie romaine. Cette curie est présentée par le Code de droit comme l'organe dont le pape « se sert habituellement pour traiter les affaires de l'Église entière ». Cette formulation peut insinuer dans l'interprétation « une substitution » de la curie aux organes de gouvernement prévus pour traiter les affaires des Églises particulières. Pour éviter cela et situer ces Églises en face de leurs responsabilités dans la fidélité au principe de subsidiarité et de saine décentralisation, nous proposons que dans le canon 360, la portion de phrase « se sert habituellement pour traiter les affaires de l'Église entière » soit

²³ Voir G. INCITTI, « Prospective giuridiche sull'esercizio della sinodalità », dans BALDISSERI, *A cinquant'anni dall'Apostolica sollicitudo* (= INCITTI, « Prospective giuridiche sull'esercizio della sinodalità »), 384. Les canons dont nous proposons la reformulation se liraient : Canon 342 - Le synode des Évêques est la réunion des Évêques qui, choisis des diverses régions du monde, se rassemblent à des temps fixés afin de favoriser l'étroite union entre le pontife romain et les évêques pour le maintien et le progrès de la foi et des mœurs, pour conserver et affermir la discipline ecclésiastique, et aussi afin d'étudier les questions concernant l'action de l'Église dans le monde. Dans cette formulation, nous proposons le retrait de la portion de phrase : « et d'aider de ses conseils le Pontife Romain ».

Canon 343 - § 1- Il appartient au synode des évêques de discuter des questions à traiter, de donner des orientations et de prendre des décisions. Ses actes n'ont valeur obligatoire que s'ils sont approuvés par le pontife romain en union avec les évêques, confirmés par lui et publiés sous son autorité. § 2- Pour avoir valeur obligatoire, les décrets que porte le synode des évêques, quand il pose un acte proprement collégial ont besoin d'être ratifiés et promulgués par le pontife romain. Ici le paragraphe 2 est un ajout que nous proposons.

remplacée par « se sert habituellement pour répondre aux besoins des Églises particulières et de l'Église entière ». Cela suppose que les besoins proviennent des Églises particulières qui les expriment et que par la curie le pape leur apporte une réponse. Une centralisation excessive pourrait ainsi être évitée et laisser place à la convergence des Églises particulières vers l'Église de Rome qui est le centre de la communion²⁴. Puisque cette convergence doit être progressive, nous pensons que la vie synodale de l'Église requiert la maturité des institutions supra-diocésaines de gouvernement et qu'il faudrait revoir leur encadrement juridique. Au nombre de ces institutions, nous pensons au statut du métropolitain et des conférences des évêques. Ces instances peuvent être dotées de réels pouvoirs pour promouvoir la collaboration entre les évêques et garantir la communion et l'unité entre les Églises au niveau régional. Nous nous demandons, ici, juste, s'il n'est pas possible de penser à une institution patriarcale substitutive soit au niveau provincial ou au niveau de la conférence en tenant compte de l'effectif et de la taille de la région²⁵. Les rôles seraient alors redéfinis. Enfin, s'il n'est pas opportun de s'engager dans cette direction, il serait tout au moins utile de donner de réels pouvoirs au métropolitain, à la conférence des évêques et de réétudier la question du *recognitio* en rapport aux conférences des évêques et aux conciles particuliers pour faire de cet acte juridique une expression de la communion et non un outil de contrôle²⁶.

Un autre sujet dans le cadre du rapport entre Église universelle et Église particulière est la question de la nomination des évêques. La façon actuelle de procéder

²⁴ Alphonse Borras affirme en ce sens que la « valorisation [des Églises régionales] devrait conduire à une décentralisation romaine qui reposerait sur un polycentrisme » (voir BORRAS, « Évolutions souhaitables en matière de synodalité », 294). Mais il faut aussi à ce niveau éviter de tomber dans le piège de nouvelles centralisations.

²⁵ MCDONNELL, K., « The Ratzinger/Kasper Debate », 232.

²⁶ Voir INCITTI, « Prospective giuridiche sull'esercizio della sinodalità », 394.

laisse croire aux fonctions d'un système central qui nomme ces administrateurs ou ces exécutants. Le peuple de Dieu ne se reconnaît pas toujours dans ces pasteurs qu'on lui donne et qui sont qualifiés parfois « d'évêque de Rome » ou « d'évêque d'un tel pape ». Cela peut porter des germes de désunion et nuire à la communion. Nous proposons alors que le canon 377 soit revu afin que dans le processus de nomination ou du choix des évêques une participation plus active soit accordée au peuple fidèle de Dieu²⁷. Il conviendra, en plus des procédures administratives, de mettre en bonne place l'aspect spirituel de la participation du peuple fidèle de Dieu et aussi de revoir les critères d'idonéité des candidats à l'épiscopat en requérant qu'ils aient, en plus de tout ce que mentionne le canon 378, une idonéité à la synodalité²⁸.

Enfin, dans la logique de la valorisation des Églises particulières, nous proposons la restructuration du Code de droit canonique, en son Livre II sur « La constitution hiérarchique de l'Église », organisant les canons pour mettre en valeur les Églises particulières et éveiller dans la conscience des fidèles que l'Église n'est pas la hiérarchie

²⁷ Le canon 377, § 1 se lira : « Le pontife suprême confirme les évêques qui ont été élus selon le droit ou le cas échéant, les nomme librement ». Le paragraphe original était : « Le pontife suprême nomme librement les évêques, ou il confirme ceux qui ont été légitimement élus ».

§ 3 « Chaque fois qu'un évêque diocésain ou un évêque coadjuteur doit être nommé **par le pontife suprême**, il appartient au légat pontifical, pour les trois noms à proposer au Siège Apostolique, de s'informer sur chacun et de communiquer au Siège Apostolique avec son propre avis les suggestions du métropolitain et des suffragants de la province où se trouve le diocèse à pourvoir ou à laquelle il est rattaché, ainsi que du président de la conférence des évêques; en outre, le légat pontifical entendra des membres du collège des consultants et du chapitre cathédral **aussi bien qu'il** demandera secrètement et séparément l'avis **d'un grand membres** de laïcs et de clercs reconnus pour leur sagesse ». Les autres paragraphes demeurent tels quels. Le paragraphe dans son état actuel se lit : « À moins de disposition autre légitimement établie, chaque fois qu'un évêque diocésain ou un évêque coadjuteur doit être nommé, il appartient au légat pontifical pour les trois noms à proposer au Siège Apostolique, de s'informer sur chacun et de communiquer au Siège Apostolique avec son propre avis les suggestions du Métropolitain et des suffragants de la province où se trouve le diocèse à pourvoir ou à laquelle il est rattaché, ainsi que du président de la conférence des évêques ; en outre, le légat pontifical entendra des membres du collège des consultants et du chapitre cathédral, et, s'il le juge à propos, il demandera secrètement et séparément l'avis de quelques membres de l'un et l'autre clergé et de laïcs reconnus pour leur sagesse ».

²⁸ Voir INCITTI, « Prospective giuridiche sull'esercizio della sinodalità », 387.

mais tout le peuple fidèle de Dieu qui prend naissance à la source du baptême dans les Églises particulières.

- **Propositions au sujet du rapport entre évêque et peuple de Dieu.** De façon analogue à ce qui se passe au niveau universel, il faut aussi éviter au niveau particulier une centralisation excessive autour de l'évêque. C'est lui seul, dans le diocèse, qui prend les décisions. Bien sûr que des institutions l'aident en la matière. Mais justement à ce niveau nous proposons qu'à ces institutions que sont le synode diocésain, le collège des consultants, le conseil presbytéral et le conseil pastoral, soit donnée en certains cas, une voix délibérative²⁹. Le conseil pastoral dont la constitution est laissée à la volonté de l'évêque pourrait devenir obligatoire et être ordonnée par une loi constitutive³⁰. Cela conduirait à la révision du contenu des canons 465 ; 466 ; 500, § 2, et 514, § 1 où ces institutions « n'ont que voix consultative »³¹.

²⁹ Dans un article sur les organes de participation dans les Églises particulières à l'heure du pape François, John Renken fait dix recommandations assez judicieuses. Il ne requiert pas nécessairement le vote délibératif pour ses organes mais demande entre autres la suppression de la restriction « ne...que » qui accompagne la nature de leur vote consultative (voir J.A. RENKEN, « Pope Francis and Participative Bodies in the Church : Canonical Reflections », dans *Studia canonica*, 48 [2014] [= RENKEN, « Pope Francis and Participative Bodies in the Church »], 222-133). Voir aussi INCITTI, « Prospective giuridiche sull'esercizio della sinodalità », 373.

³⁰ Voir RENKEN, « Pope Francis and Participative Bodies in the Church », 228. Le caractère facultatif du conseil pastoral peut faire qu'un évêque qui le décide, peut gouverner uniquement son diocèse avec des clercs sans jamais avoir recours à l'avis des laïcs (voir ASSELIN, « Vingt ans après », 105).

³¹ Le canon 465 aurait désormais un paragraphe 2 et se lirait : « § 1- Toutes les questions proposées seront soumises à la libre discussion des membres dans les sessions du synode. § 2- L'évêque ne s'écartera d'une décision prise à la majorité des 2/3 que pour une raison très grave » (voir c. 127, § 2, 2^o et *Ap S*, n^o 171).

Le canon 466 se lirait : « Dans le synode diocésain l'Évêque diocésain est l'unique législateur ; lui-même signe seul les déclarations et les décrets du synode qui ne peuvent être publiés que par son autorité ». Dans cette formulation, nous proposons que la portion de phrase « les autres membres du synode ne possédant que voix consultative » disparaisse.

Le canon 500, § 2 se lirait : « L'évêque diocésain entendra le conseil presbytéral pour les affaires de plus grande importance et il a besoin de son consentement dans les cas expressément fixés par le droit. Il ne s'écartera d'une décision prise à la majorité des 2/3 que pour une raison grave ». Dans cette formulation, nous proposons que soit ajouté : « Il ne s'écartera d'une décision prise à la majorité des 2/3 que pour une raison grave » et nous proposons de retrancher « Le conseil presbytéral n'a que voix consultative ».

- **Proposition au sujet du rapport entre sacerdoce ministériel et sacerdoce commun.** Notre suggestion ici concerne essentiellement la participation des laïcs à l'exercice du pouvoir de gouvernement dans l'Église que le cléricalisme freine parfois. En dehors des actes liés au pouvoir d'ordre, il nous semble qu'il n'est pas légitime que la participation des laïcs soit inscrite dans l'ordre d'un ministère extraordinaire³². Il pourrait être opportun que les canons 129 et 274, § 1 soient reformulés. Le paragraphe 2 du canon 129 serait supprimé et ce canon se lirait comme suit : « Au pouvoir de gouvernement qui dans l'Église est vraiment d'institution divine et est encore appelé pouvoir de juridiction, sont aptes, selon les dispositions du droit, les fidèles du Christ ». La portion de phrase « ou le pouvoir de gouvernement ecclésiastique » serait retirée du canon 274, § 1 : « Seuls les clercs peuvent recevoir les offices dont l'exercice requiert le pouvoir d'ordre ». Par ailleurs le canon 230, § 1 serait revu pour corriger la discrimination qu'il introduit au sein de la catégorie des laïcs. Le *virī laici* disparaîtrait au profit de *laici* simplement.

Ces quelques propositions se limitent à la question du gouvernement de l'Église qui nous a occupé pendant cette recherche. En nous limitant aux actions du pape François qui sont en continuité avec celles entreprises par Jean-Paul II et Benoît XVI pour mieux adapter le Code de droit canonique aux nouvelles réalités, en tenant compte de nos propositions et bien d'autres légitimes qui pourraient se faire par ailleurs pour combler des lacunes dans le Code de droit canonique, nous pensons qu'il est opportun d'envisager

Le canon 514, § 1 se lirait : « Il appartient à l'évêque diocésain seul, selon les besoins de l'apostolat, de convoquer et de présider le conseil pastoral ; c'est aussi à lui seul qu'il revient de publier ce qui a été traité au conseil. Mais il ne s'écartera d'une décision prise à la majorité des 2/3 que pour une raison grave ». À ce paragraphe 1, nous proposons l'ajout de : « Mais il ne s'écartera d'une décision prise à la majorité des 2/3 que pour une raison grave ».

³² Anne Asselin développe cette idée et propose d'ailleurs que de véritables ministères laïcs soient institués et reconnus par le Code de droit canonique (voir ASSELIN, « Vingt ans après », 103).

sa révision afin que sa structure, son contenu et son application correspondent mieux à la réception qui est faite du Deuxième Concile du Vatican en ce XXI^e siècle qui est aujourd'hui le temps de l'Église.

En 1964, en plein Concile, Paul VI affirmait :

L'heure sonne pour l'Église d'approfondir la conscience qu'elle a d'elle-même, de méditer sur le mystère qui est le sien [...]. De cette conscience éclairée et agissante dérive un désir spontané de confronter à l'image idéale de l'Église, telle que le Christ la vit, la voulut et l'aima, comme son Épouse sainte et immaculée, le visage réel que l'Église présente aujourd'hui [...]. De là naît un désir généreux et comme impatient de renouvellement, c'est-à-dire de correction des défauts que cette conscience en s'examinant à la lumière du modèle que le Christ nous a laissé, dénonce et rejette³³.

François n'indique-t-il pas maintenant à l'Église qu'une autre heure sonne pour elle d'approfondir la conscience qu'elle a d'elle-même, de confronter son image idéale à son visage réel, de se renouveler, de corriger ses défauts à la lumière de l'Évangile ? Cette nouvelle heure qui a sonné, le peuple de Dieu est-il prêt à la vivre avec François ? L'Église dans toute sa composante est-elle prête à payer le prix de ces changements et des bouleversements qu'apporte François ?

³³ PAUL VI, Lettre encyclique *Eccliam suam*, 6 août 1964, dans *AAS*, 56 (1964), 611-612, traduction français dans *DC*, 61 (1964), 1059.

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES

Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II, vol. II, Periodus secunda, Pars IV Congregationes generales LIX-LXIV, Typis polyglottis Vaticanis, 1972.

BENOÎT XV, motu proprio *Cum iuris canonici*, 15 septembre 1917, dans *AAS*, 9 (1917), 483-484.

BENOÎT XVI, Constitution apostolique sur l'établissement d'Ordinariats personnels pour les Anglicans qui entrent dans la pleine communion avec l'Église catholique *Anglicanorum coetibus*, 4 novembre 2009, dans *AAS*, 101 (2009), 985-990, traduction française dans *DC*, 106 (2009), 1083-1085.

Catéchisme de l'Église catholique, Paris, Centurion/Cerf/Fleurus-Mame/Librairie éditrice Vaticane, 1998.

Codex canonum Ecclesiarum orientalium auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus fontium annotatione auctus, Libreria editrice Vaticana, 1995, traduction française E. EID et R. METZ (dir.), *Code des canons pour les Églises orientales*, Libreria editrice Vaticana, 1997.

Codex iuris canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus, Libreria editrice Vaticana, 1989, traduction française *Code de droit canonique, texte officiel et traduction française*, préparé par la SOCIÉTÉ INTERNATIONALE DE DROIT CANONIQUE ET DE LÉGISLATION RELIGIEUSES COMPARÉES, Paris, Centurion, Tardy/Ottawa, CECC, 1984.

Codex iuris canonici Pii X Pontificis iussu digestu Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, Rome, Typographie polyglotte vaticane, 1917.

COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE POUR LE DIALOGUE THÉOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET L'ÉGLISE ORTHODOXE, Document de Ravenne, Conséquences ecclésiologiques et canoniques de la nature sacramentelle de l'Église. Communion ecclésiale, conciliarité et autorité, 13 octobre 2007, dans *Istina*, 53 (2008), 283-296.

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, Le *sensus fidei* dans la vie de l'Église, 10 juin 2014, dans http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/ctidocuments/rc_cti_20140610_sensus-fidei_fr.html.

CONCILE VATICAN I, Constitution dogmatique *Pastor aeternus*, dans *AAS*, 6 (1870-1871), 40-47, traduction française dans H. DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, 37^e éd., Paris, Cerf, n^{os} 3064-3075.

CONCILE VATICAN II, *Concile œcuménique Vatican II : constitutions, décrets, déclarations, messages*, textes français et latin, tables bibliques et analytique et index des sources, Paris, Centurion, 1967.

———, Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium*, 21 novembre 1964, dans *AAS*, 57 (1965), 5-75, traduction française dans *Le concile Vatican II 1962-1965*, Perpignan, Artège, 2012 (= *Le Concile Vatican II*), 27-125.

———, Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, 7 décembre 1965, dans *AAS*, 58 (1966), 1025-1115, traduction française dans *Le Concile Vatican II*, 175-297.

———, Constitution sur la sainte liturgie *Sacrosanctum Concilium*, 4 décembre 1963, dans *AAS*, 56 (1964), 97-134, traduction française dans *Le Concile Vatican II*, 127-174.

———, Décret sur l'activité missionnaire de l'Église *Ad gentes*, 7 décembre 1965, dans *AAS*, 58 (1966), 947-990, traduction française dans *Le Concile Vatican II*, 343-400.

———, Décret sur l'apostolat des laïcs *Apostolicam actuositatem*, 18 novembre 1965, dans *AAS*, 58 (1966), 837-864, traduction française dans *Le Concile Vatican II*, 449-488.

———, Décret sur la charge pastorale des évêques dans l'Église *Christus Dominus*, 28 octobre 1965, dans *AAS*, 58 (1966), 673-696, traduction française dans *Le Concile Vatican II*, 529-563.

———, Décret sur le ministère et la vie des prêtres *Presbyterorum ordinis*, 7 décembre 1965, dans *AAS*, 58 (1966), 991-1024, traduction française dans *Le Concile Vatican II*, 401-447.

———, Décret sur l'œcuménisme *Unitatis redintegratio*, 21 novembre 1964, dans *AAS*, 57 [1965], 90-107, traduction française dans *Le Concile Vatican II 1962-1965*, Perpignan, Artège, 2012, 565-589.

CONFÉRENCE ÉPISCOPALE D'ALLEMAGNE, Document des évêques allemands sur *Amoris laetitia*, dans *DC*, n° 2527 (2017), 61-66.

CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE MALTE, Criteria for the Application of Chapter VIII of *Amoris laetitia*, dans <http://ms.maltadiocese.org/WEBSITE/2017/PRESS%20RELEASES/Norms%20for%20the%20Application%20of%20Chapter%20VIII%20of%20AL.pdf>.

CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DES ÉVÊQUES D'ALBERTA, Bishops Issue Pastoral Guidelines for Divorced and Remarried, dans http://www.prairiemessenger.ca/16_09_28/cnews_16_09_28_3.html.

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Il primato del successore di Pietro, dans *Il primato del successore di Pietro. Atti del simposio teologico. Atti e documenti*, 7, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1998, 493-503.

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Lettre aux évêques de l'Église catholique sur certains aspects de l'Église comprise comme communion *Communio innotio*, 28 mai 1992, n° 9, dans *AAS*, 85 (1993), 838-850, traduction française dans *DC*, 89 (1992), 729-733.

———, Lettre sur la relation entre les dons hiérarchiques et charismatiques pour la vie et la mission de l'Église *Iuvenescit Ecclesia*, dans *DC*, n° 2524, octobre 2016, 106-124.

CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ et al., Instruction sur quelques questions concernant la collaboration des laïcs aux ministères des prêtres *Ecclesia de mysterio*, 13 août 1997, dans *AAS*, 89 (1997), 852-876 traduction française dans *DC*, 94 (1997), 1009-1019.

———, Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis, 8 décembre 2016, Cité du Vatican, L'Osservatore Romano, 2016.

CONGRÉGATION POUR LES ÉVÊQUES et CONGRÉGATION POUR L'ÉVANGÉLISATION DES PEUPLES, Instruction sur les synodes diocésains *In constitutione apostolica*, dans *AAS*, 89 (1997), 706-727, traduction française dans *DC*, 94 (1997), 826-834.

CONGRÉGATION POUR LES ÉVÊQUES, Directoire des évêques en leur ministère pastoral *Ecclesiae imago*, 22 février 1973, Ottawa, Édition de la Conférence Catholique Canadienne, 1974.

———, Directoire pour le ministère épiscopal des évêques *Apostolorum successores*, 22 février 2004, Cité du Vatican, Librairie éditrice vaticane, 2004.

Documents of the 31st and 32nd General Congregations of the Society of Jesus, Saint Louis, The Institute of Jesuit Sources, 1977.

ÉVÊQUES DE BELGIQUE, *Amoris laetitia*, quelle fécondité pour notre Église, dans *DC*, n° 2528 (2017), 63-68.

ÉVÊQUES DE CAMPANIE, Lettre des évêques de Campanie aux prêtres et aux agents pastoraux du diocèse à propos de la réception d'*Amoris laetitia*, dans *DC*, n° 2527 (2017), 67-71.

ÉVÊQUES DE LA RÉGION DE BUENOS AIRES, Criterios básicos para la aplicación del capitulo VIII de *Amoris laetitia*, dans *AAS*, 108 (2016), 1072-1074 traduction française dans *DC*, n° 2525 (2017), 47-49.

FRANÇOIS, Allocution aux cardinaux et aux évêques brésiliens le 27 juillet 2013, dans *DC*, n° 2512 (2013), 63-70.

FRANÇOIS, *Amour, service et humilité : exercices spirituels donnés à ses frères évêques à la manière de saint Ignace de Loyola*, 2^e éd., Paris, Magnificat, 2013.

———, Audience générale, Dieu fait toujours le premier pas, 27 mars 2013, dans *DC*, n° 2511 (2013), 4-6.

———, Audience générale, 25 juin 2014, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/audiences/2014/documents/papa-francesco_20140625_udienza-generale.html.

———, Audience générale, Personne n'est inutile à l'Église, 26 juin 2013, dans *DC*, n° 2512 (2013), 100-102.

———, Audience générale, L'Église, mère des chrétiens, 11 septembre 2013, dans *DC*, n° 2513 (2014), 107-109.

———, Audience générale, 17 septembre 2014, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/audiences/2014/documents/papa-francesco_20140917_udienza-generale.html.

———, Audience générale, 25 septembre 2013, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/audiences/2013/documents/papa-francesco_20130925_udienza-generale.html.

———, Audience générale, 1^{er} octobre 2014, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/audiences/2014/documents/papa-francesco_20141001_udienza-generale.html.

———, Audience générale, L'Église, qui est sainte, ne rejette pas les pécheurs, 2 octobre 2013, dans *DC*, n° 2513 (2014), 126-127.

———, Audience générale, L'uniformité tue : la vie de l'Église est diversité, 9 octobre 2013, dans *DC*, n° 2513 (2014), 136-137.

———, Audience générale, 29 octobre 2014, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/audiences/2014/documents/papa-francesco_20141029_udienza-generale.html.

———, Audience générale, 6 novembre 2013, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/audiences/2013/documents/papa-francesco_20131106_udienza-generale.html.

———, Audience générale, 19 novembre 2014, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/audiences/2014/documents/papa-francesco_20141119_udienza-generale.html.

———, Audience générale, 10 décembre 2014, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/audiences/2014/documents/papa-francesco_20141210_udienza-generale.html.

- FRANÇOIS, Bulle d'indiction du jubilé extraordinaire de la miséricorde *Misericordiae Vultus*, 11 avril 2015, dans *AAS*, 107 (2015), 399-420 traduction française dans FRANÇOIS, *Le Nom de Dieu est miséricorde. Conversation avec Andrea Tornielli*, Paris, Presse de la Renaissance, 2016, 125-168.
- , Célébration œcuménique à l'occasion du 50^e anniversaire de la rencontre à Jérusalem du Pape Paul VI et du Patriarche Athénagoras à Jérusalem le 25 mai 2014, dans *DC*, n° 2515 (2014), 24-26.
- , Chirographe instituant la commission pontificale pour la protection des mineurs, 22 mars 2014, dans *AAS*, 107 (2015), 562, traduction française dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/letters/2014/documents/papa-francesco_20140322_chirografo-pontificia-commissione-tutela-minori.html.
- , Chirographe par lequel est institué un Conseil de cardinaux pour aider le Saint-Père dans le gouvernement de l'Église universelle, dans *DC*, n° 2513, janvier 2014, 125.
- , Commémoration du cinquantième anniversaire de l'institution du synode des évêques, dans *DC*, n° 2521 (2016), 75-80.
- , Conférence de presse durant le vol retour de l'Azerbaïdjan, 2 octobre 2016, dans https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2016/october/documents/papa-francesco_20161002_georgia-azerbaijan-conferenza-stampa.html.
- , Discours aux représentants des Églises et des communautés ecclésiales et des différentes religions, 20 mars 2013, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130320_delegati-fraterni.html.
- , Discours à S.G. Justin Welby, archevêque de Canterbury et primat de la communion anglicane, 14 juin 2013, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2013/june/documents/papa-francesco_20130614_welby-canterbury.html.
- , Discours au comité de coordination du CELAM, 28 juillet 2013, « Une Église qui s'érige en centre tombe dans le fonctionnalisme », dans *DC*, n° 2512 (2013), 79-84.
- , Discours aux participants au Congrès pour les nouveaux évêques organisé par la Congrégation pour les évêques et la Congrégation pour les Églises orientales, 19 septembre 2013, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130919_convegno-nuovi-vescovi.html.
- , Discours lors de la rencontre avec les enfants malades de l'institut séraphique, 4 octobre 2013, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2013/october/documents/papa-francesco_20131004_bambini-assisi.html.
- , Discours aux participants de l'Assemblée plénière de la congrégation pour les Églises orientales, 21 novembre 2013, dans <https://w2.vatican.va/content/fran>

cesco/fr/speeches/2013/november/documents/papa-francesco_20131121_plenaria-congreg-chiese-orientali.html.

FRANÇOIS, Discours aux participants de l'Assemblée plénière du conseil pontifical pour le dialogue interreligieux, 28 novembre 2013, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2013/november/documents/papa-francesco_20131128_pc-dialogo-interreligioso.html.

———, Discours aux membres de la Congrégation pour les évêques, 27 février 2014, dans *DC*, n° 2515 (2014), 55-60.

———, Discours à sa sainteté Karékine II, Patriarche suprême catholicos de tous les Arméniens, 8 mai 2014, dans https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/may/documents/papa-francesco_20140508_patriarca-armeni.html.

———, Discours à la 66^e Assemblée générale de la conférence épiscopale italienne, 19 mai 2014, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/may/documents/papa-francesco_20140519_conferenza-episcopale-italiana.html.

———, Discours à l'occasion de la rencontre avec le clergé, 26 juillet 2014, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/july/documents/papa-francesco_20140726_clero-caserta.html.

———, Discours lors de la rencontre avec les évêques de Corée, 14 août 2014, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/august/documents/papa-francesco_20140814_corea-incontro-vescovi.html.

———, Discours aux évêques participant au séminaire organisé par la Congrégation pour l'évangélisation des peuples, 20 septembre 2014, dans https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/september/documents/papa-francesco_20140920_vescovi-seminario-propaganda.html.

———, Discours aux évêques de la conférence épiscopale du Ghana, en visite *ad limina*, 23 septembre 2014, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/september/documents/papa-francesco_20140923_ad-limina-ghana.html.

———, Discours à la 15^e Congrégation générale du Synode, 18 octobre 2014, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/october/documents/papafrancesco_20141018_conclusione-sinodo-dei-vescovi.html.

———, Discours aux participants à la rencontre mondiale des mouvements populaires, 28 octobre 2014, dans https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141028_incontro-mondiale-movimenti-popolari.html.

———, Conférence de presse au cours du vol de retour de Turquie, 30 novembre 2014, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141130_turchia-conferenza-stampa.html.

- FRANÇOIS, Discours à l'occasion de la présentation des vœux de Noël à la curie romaine, 22 décembre 2014, dans *AAS*, 107 (2015), 44-52, traduction française dans *DC*, n° 2518 (2015), 66-72.
- , Discours à l'endroit de la conférence épiscopale lituanienne en visite *ad limina Apostolorum*, 2 février 2015, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/february/documents/papa-francesco_20150202_ad-limina-lituania.html.
- , Discours lors de la commémoration du 50^e anniversaire de l'institut du synode des évêques, 17 octobre 2015, Le chemin de la synodalité est celui que Dieu attend de l'Église au troisième millénaire, dans *DC*, 2521 (2016), 75-80.
- , Discours à l'occasion de la présentation des vœux de Noël à la curie romaine, 21 décembre 2015, dans *DC*, n° 2518 (2015), 66-72.
- , Discours à l'occasion de la présentation des vœux de Noël à la curie romaine, 22 décembre 2016, dans *DC*, n° 2526 (2017), 107-114.
- , Discours aux participants au forum international « Migration et Paix », 21 février 2017, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2017/february/documents/papa-francesco_20170221_forum-migrazioni-pace.html.
- , Discours aux participants à la plénière du secrétariat pour la communication, 4 mai 2017, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/may/documents/papa-francesco_20170504_plenaria-segreteria-comunicazione.html.
- , Discours aux nouveaux évêques ordonnés au cours de l'année écoulée, 14 septembre 2017, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2017/september/documents/papa-francesco_20170914_nuovi-vescovi.html.
- , Discours aux membres de la Commission pontificale pour la protection des mineurs, 21 septembre 2017, dans https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2017/september/documents/papa-francesco_20170921_pontcommissione-tutela-minori.html.
- , Discours à l'occasion de la présentation des vœux de Noël à la curie romaine, 21 décembre 2017, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2017/december/documents/papa-francesco_20171221_curia-romana.html.
- , Épistula apostolica, dans *AAS*, 108 (2016), 1071-1072, traduction française dans *DC*, n° 2525 (2017), 49.
- , Exhortation apostolique sur l'annonce de l'Évangile dans le monde d'aujourd'hui *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, dans *AAS*, 105 (2013), 1019-1137, traduction française dans *DC*, n° 2513, janvier 2014, 6-83.
- , Exhortation apostolique post-synodale sur l'amour dans la famille *Amoris laetitia*, 19 mars 2016, dans *AAS*, 108 (2016), 311-446, traduction française dans *DC*, n° 2523 (2016), 5-96.

- FRANÇOIS, Homélie à Tbilisi, 1^{er} octobre 2016, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/homilies/2016/documents/papa-francesco_20161001_omelia-georgia.html.
- , Homélie lors du consistoire ordinaire public pour la création de nouveaux cardinaux, 28 juin 2017, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/homilies/2017/documents/papa-francesco_20170628_concistoro.html.
- , Intervista al Settimanale cattolico belga Tertio, 7 décembre 2016, dans <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/12/07/0882/01951.html#ita>.
- , *L'Église que j'espère : entretien avec le père Spadaro*, Paris, Flammarion, 2013.
- , La réponse du pape François au cardinal Sarah à propos du motu proprio *Magnum principium* sur les traductions liturgiques, 15 octobre 2017, dans <https://www.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Documentation-catholique/Actes-du-pape/reponse-pape-Francois-cardinal-Sarah-propos-motu-proprio-Magnum-principium-traductions-liturgiques-2017-10-24-1200886702>.
- , Lettre Encyclique sur la foi *Lumen fidei*, 28 janvier 2013, dans *AAS*, 105 (2013), 555-596, traduction française dans *DC*, n° 2512, octobre 2013, 6-32.
- , Lettre En forme de motu proprio *Fidelis dispensator et prudens*, 24 février 2014, dans *AAS*, 106 (2014), 164-165, traduction française http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20140224_fidelis-dispensator-et-prudens.html.
- , Lettre Apostolique en forme de motu proprio *L'attuale contesto comunicativo*, 27 juin 2015, dans *AAS*, 107 (2015), 591-592, traduction française dans https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20150627_segreteria-comunicazione.html.
- , Lettre Apostolique en forme de motu proprio sur la réforme du procès canonique pour les causes de déclaration de nullité du mariage dans le Code des Canons des Églises Orientales *Mitis et misericors Iesus*, 15 août 2015, dans *AAS*, 107 (2015), 946-957, traduction française dans *DC*, n° 2521 (2016), 18-25.
- , Lettre au cardinal Ouellet, président de la Commission pontificale pour l'Amérique latine, 16 mars 2016, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/letters/2016/documents/papa-francesco_20160319_pont-comm-america-latina.html.
- , Lettre Apostolique en forme de motu proprio modifiant plusieurs normes du Code de droit canonique *De concordia inter Codices*, 31 mai 2016, dans *AAS*, 108 (2016), 602-606, traduction française dans *DC*, n° 2527 (2017), 78-81.
- , Lettre Apostolique en forme de motu proprio *Come una madre amorevole*, 4 juin 2016, dans *AAS*, 108 (2016), 715-717, traduction française dans *DC*, n° 2524 (2016), 96-97.

- FRANÇOIS, Lettre Apostolique en forme de motu proprio par laquelle est établi le dicastère pour les laïcs, la famille et la vie *Sedula Mater*, 15 août 2016, dans *AAS*, 108 (2016), 963 traduction française dans *DC*, n° 2524 (2016), 100.
- , Lettre apostolique en forme de motu proprio pour l'institution du dicastère pour le service du développement humain intégral, *Humanam progressionem*, 31 août 2016, dans *AAS*, 108 (2016), 968, traduction française dans *DC*, n° 2525 (2017), 90.
- , Lettre pour la IX^e rencontre mondiale des familles sur le thème : l'Évangile de la famille joie pour le monde, 25 mars 2017, dans https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/letters/2017/documents/papa-francesco_20170325_incontro-mondiale-famiglie.html.
- , Lettre apostolique en forme de motu proprio modifiant le canon 838 du Code de droit canonique *Magnum principium*, 3 septembre 2017, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20170903_magnum-principium.html.
- , Lettre apostolique en forme de motu proprio réformant l'Institut théologique pontifical Jean-Paul II pour les sciences du mariage et de la famille *Summa familiae cura*, 8 septembre 2017, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20170908_summa-familiae-cura.html.
- , Message pour la journée mondiale du migrant et du réfugié 2018, 15 août 2017, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/messages/migration/documents/papa-francesco_20170815_world-migrants-day-2018.html.
- , Message à l'occasion du XVI^e Congrès de l'Association internationale pour la promotion de l'étude du droit canon, 30 septembre 2017, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2017/document/s/papa-francesco_20170930_codice-diritto-canico.html.
- , *Nel cuore di ogni padre. Alle radici della mia spiritualità*, Razzoli, Milano, 2014.
- , Salut aux membres du Conseil pour l'économie, 2 mai 2014, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/may/documents/papa-francesco_20140502_consiglio-economia.html.
- , Salut aux patriarches et aux archevêques majeurs, 9 octobre 2017, dans https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2017/october/documents/papa-francesco_20171009_patriarchi-arcivescovimagiori.html.
- , Statuts du dicastère pour les laïcs, la famille et la vie, 4 juin 2016, dans *AAS*, 108 (2016), 964-967 traduction française dans *DC*, n° 2524 (2016), 98-100.
- , Statuts du dicastère pour le service du développement humain intégral, 17 août 2016, dans *AAS*, 108 (2016), 969-972, traduction française dans *DC*, n° 2525 (2017), 91-93.

FRANÇOIS, Visite de courtoisie aux deux grands Rabbins d'Israël, 20 mars 2014, dans http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/may/documents/papa-francesco_20140526_terra-santa-visita-rabbini-israele.html.

———, *With the Smell of the Sheep. The Pope Speaks to Priests, Bishops, and Other Shepherds*, Mayknoll, NY, Orbis Books, 2017.

JEAN XXIII, Lettre de sa Sainteté au peuple romain, dans *DC*, 56 (1959), 320-332.

———, Lettre en forme de motu proprio *Cum gravissima*, 15 avril 1962, dans *AAS*, 54 (1962), 256-258 traduction français dans *DC*, 59 (1962), col. 553-554.

———, Lettre en forme de motu proprio promulguant le règlement du Concile *Appropinquante Concilio*, 6 août 1962, dans *AAS*, 54 (1962), 609-611 traduction française dans *DC*, 59 (1962), 1223-1224.

———, Lettre en forme de motu proprio *Suburbicariis sedibus*, 11 avril 1962, dans *AAS*, (1962), 253-256 traduction français dans *DC*, 59 (1962), col. 551-553.

JEAN-PAUL II, Constitution apostolique pour la promulgation du nouveau droit canonique *Sacrae disciplinae leges*, 25 janvier 1983, dans *AAS*, 75 (1983), 7-14, traduction française dans *DC*, 80 (1983), 244-247.

———, Constitution apostolique *Spirituali militum curae*, 21 avril 1986, dans *AAS*, 78 (1986), 481-486 traduction française dans *CIC*, 1581-1589.

———, Constitution apostolique sur la réforme de la curie romaine *Pastor bonus*, dans *AAS*, 80 (1988), 841-912, traduction française dans *DC*, 85 (1988), 897-912 et 972-979.

———, Constitution apostolique sur la vacance du Siège apostolique et de l'élection du pontife romain *Universi Domini gregis*, 22 février 1996, dans *AAS*, 88 (1996), 305-343, traduction française dans *DC*, 93 (1996), 251-266.

———, Constitution *Sacri canones*, 18 octobre 1990, dans *AAS*, 82 (1990), 1035-1044, traduction française dans *Codex canonum Ecclesiarum orientalium auctoritate Ioannis Pauli PP.II promulgatus fontium annotatione auctus*, Libreria editrice Vaticana, 1995, traduction française E. EID et R. METZ (dir.), *Code des canons pour les Églises orientales*, Libreria editrice Vaticana, 1997, 3-27.

———, Discorso ai vescovi della Sardegna in visita *ad limina apostolorum*, 15 décembre 1981, dans http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1981/december/documents/hf_jp-ii_spe_19811215_vescovi-sardegna.html (6 juin 2016).

———, Le Conseil pontifical pour la culture. Lettre au Cardinal Casaroli, 20 mai 1982, dans *DC*, 79 (1982), 604-606.

———, Exhortation apostolique post synodale sur la formation des prêtres dans les circonstances actuelles *Pastores dabo vobis*, 25 mars 1992, dans *AAS*, 84 (1992), 657-804 traduction française dans *DC*, 89 (1992), 451-501.

- JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique post synodale sur la vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde, *Christifideles laici*, 30 décembre 1988, dans *AAS*, 81 (1989), 393-521 traduction française dans *DC*, 86 (1989), 153-193.
- , Exhortation apostolique post-synodale sur l'évêque serviteur de l'Évangile de Jésus Christ pour l'espérance du monde *Pastores gregis*, 16 octobre 2003, dans *AAS*, 96 (2004), 825-924 traduction française dans *DC*, 100 (2003), 1001-1058.
- , Lettre apostolique en forme de motu proprio sur la nature théologique et juridique des Conférences des évêques *Apostolos suos*, 21 mai 1998, dans *AAS*, 90 (1998), 641-658, traduction française dans *DC*, 95 (1998), 751-759.
- , Lettre encyclique *Redemptor hominis*, 4 mars 1979, dans *AAS*, 71 (1979), 257-324 traduction française dans *DC*, 76 (1979), 301-321.
- , Lettre encyclique sur l'engagement œcuménique *Ut unum sint*, 28 mai 1992, dans *AAS*, 87 (1995), 921-982, traduction française dans *DC*, 92 (1995), 567-597.
- Ordo Concilii Oecumenici Vaticani II celebrandi*, 6 août 1962, dans *AAS*, 54 (1962), 612-631 traduction française dans *DC*, 59 (1962), 1225-1238.
- PAUL VI, Discours à l'épiscopat italien, dans *Documents pontificaux de Paul VI*, tome III, Saint-Maurice, Saint-Augustin, 1969, 655-660.
- , Constitution apostolique *Regimini Ecclesiae universae* sur la curie romaine, 3 septembre 1967, dans *AAS*, 59 (1967), 885-928, traduction française dans *DC*, 64 (1967), 1442-1473.
- , Constitution *Romano pontifici eligendo* sur la vacance du siège apostolique et l'élection du pontife romain, 1^{er} octobre 1975, dans *AAS*, 67 (1975), 609-645, traduction française dans *DC*, 72 (1975), 1001-1011.
- , Exhortation apostolique sur l'évangélisation dans le monde moderne *Evangelii nuntiandi*, 8 décembre 1975, dans *AAS*, 68 (1976), 5-76, traduction française dans *DC*, 73 (1976), 1-22.
- , Lettre apostolique en forme de motu proprio instituant le Synode d'évêques pour l'Église universelle *Apostolica Sollicitudo*, 15 septembre 1965, dans *AAS*, 57 (1965), 775-780, traduction française dans *DC*, 62 (1965), col. 1663-1668.
- , Lettre apostolique en forme de motu proprio *Pro comperto sane*, 6 août 1967, dans *AAS*, 59 (1967), 881-884, traduction française dans *DC*, 64 (1967), 1475-1478.
- , Lettre apostolique en forme de motu proprio sur l'application des décrets conciliaires sur la charge pastorale des évêques, les prêtres, la vie religieuse et les missions *Ecclesiae sanctae*, 6 août 1966, dans *AAS*, 58 (1966), 757-787, traduction française dans *DC*, 63 (1966), col. 1441-1470.

- PAUL VI, Lettre apostolique en forme de motu proprio sur le pouvoir de dispenser des lois générales de l'Église *De episcoporum muneribus*, 15 juin 1966, dans *AAS*, 58 (1966), 467-472, traduction française dans *DC*, 63 (1966), col. 1250-1254.
- , Lettre apostolique en forme de motu proprio sur les fonctions des représentants du souverain pontife *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, 24 juin 1969, dans *AAS*, 61 (1969), 473-484, traduction française dans *DC*, 66 (1969), 602-606.
- , Lettre en forme de motu proprio *Ad purpuratorum patrum*, 11 février 1965, dans *AAS*, 57 (1965), 295-297, traduction française dans *DC*, 62 (1965), 514-515.
- , Lettre en forme de motu proprio *Ingravescentem aetatem* sur l'âge des cardinaux et l'exercice de leurs principales fonctions, 21 novembre 1970, dans *AAS*, 62 (1970), 810-813, traduction française dans *DC*, 67 (1970), 1056-1057.
- , Lettre Encyclique *Eccliam suam*, 6 août 1964, dans *AAS*, 56 (1964), 609-659, traduction français dans *DC*, 61 (1964), 1057-1093.
- , Lettre en forme de motu proprio *Pastorale munus*, 30 novembre 1963, dans *AAS*, 56 (1964), 5-12, traduction française dans *DC*, (1964), 10-14.
- PIE II, Bulle *exsecrabilis*, 18 janvier 1460, dans H. DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, 37^e éd, Paris, Cerf, 1996.
- PIE IX, Constitution dogmatique *Pastor aeternus*, 18 juillet 1870, dans H. DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, 37^e éd, Paris, Cerf, 1996.
- PIE X, Constitution apostolique *Sapienti consilio*, 29 janvier 1908, dans *AAS*, 1 (1909), 7-19, traduction française dans ACTES DE PIE X, vol. 4, Paris, Maison de la bonne presse, 1930-1936, 7-31.
- PIE XII, Lettre en forme de motu proprio *Cleri sanctitati*, 2 juin 1957, dans *AAS*, 49 (1957), 433-603.
- PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI AUTHENTICE INTERPRETANDO, Responsa ad proposita dubia, dans *Communicationes*, 17 (1985), 262.
- PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, Acta Commissionis. coetus studiorum « De populo dei ». examen animadversionum exhibitarum ex processu verbali lingua italica confecto, dans *Communicationes*, 12 (1980), 236-435.
- , Acta Commissionis, dans *Communicationes*, 14 (1982), 116-230.
- , Ai presidenti delle conferenze episcopali, dans *Communicationes*, 15 (1983), 135-139.
- , Ex Actis Synodi Episcoporum, dans *Communicationes*, 9 (1977), 211-221.
- PONTIFICIA COMMISSIO DECRETIS CONCILII VATICANI II INTERPRETANDIS, De episcoporum conferentiis, dans *Communicationes*, 1 (1969), 75-78.

PONTIFICIA COMMISSIO DECRETIS CONCILII VATICANI II INTERPRETANDIS, Opera consultorum in parandis canonum schematibus, *Communicationes*, 5 (1973), 196-243.

SACRÉE CONGRÉGATION DU CLERGÉ, La lettre sur les conseils pastoraux *Omnes christifideles*, 25 janvier 1973, dans *Enchiridion Vaticanum*, vol. 4, 1196-1211, traduction française dans *DC*, 70 (1973), 758-761.

SECRETARIAE PONTIFICIAE COMMISSIONIS CENTRALIS PRAEPARATORIAE CONCILII VATICANI II, *Acta et documenta conilio oecumenico Vaticano II apparando*, Series I (antepreparatoria), vol. II, Pars V, Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.

SECRÉTARIAT D'ÉTAT, Rescriptum ex audientia, 4 janvier 2006, dans *AAS*, 98 (2006), 65-66.

———, Rescriptum ex audientia, 5 juin 2017, dans *AAS* 108 (2016), 1074.

———, Statuts de la Commission pontificale pour la protection des mineurs, 21 avril 2015, dans *AAS*, 107 (2015), 564-467, traduction française dans https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/letters/2014/documents/papa-francesco_20140322_chirografo-pontificia-commissione-tutela-minori.html.

SYNODE DES ÉVÊQUES, Le message final du Synode, 27 octobre 1969, dans *DC*, 66 (1969), 1035-1036.

———, Les relations des conférences épiscopales entre elles. Le rapport de Mgr McGrath, 22 octobre 1969, dans *DC*, 66 (1969), 1024-1028.

———, Synthèse des travaux de l'assemblée synodale. Le rapport final voté par les Pères, 7 décembre 1985, dans *DC*, 83 (1986), 36-42.

LIVRES

ABIDEMI, J., *The Authority of the Diocesan Bishop and the Decisions of the Conference of Bishops in the Light of Recent Studies: An Appraisal of c. 455, §4*, Theses ad lauream in iure canonico, Romae, Pontificia Universitas Urbaniana, 1996.

ACERBI, A., *Due ecclesiologie: ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella "Lumen gentium"*, Nuovi saggi teologici, 4, Bologna, Dehoniana, 1975.

ALBERIGO, G., *Cardinalato e collegialità : studi sull'ecclesiologia tra l'XI e il XIV secolo*, Testi e ricerche di scienze religiose 5, Firenze, Vallecchi, 1969.

———, *L'Ecclesiologia del Vaticano II : dinamismi e prospettive*, Nuovi saggi teologici, 18, Bologna, 1981.

———, (dir.), *Histoire du Concile Vatican II 1969-1963*, Paris, Cerf, 2000.

- ALBERIGO, G., (dir.), *Les conciles œcuméniques. Les décrets. Trente à Vatican II*, vol. 2, Paris, Cerf, 1994.
- , *Les Églises après Vatican II. Dynamique et prospective*, Actes du colloque international de Bologne 1980, Paris, Beauchesne, 1987.
- , *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale : momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo*, Testi e ricerche di scienze religiose, 1, Roma, 1964.
- ANTON, G.A., *Le conferenze episcopali: Istanze intermedie? Lo stato teologico della questione*, Prospettive teologiche, 13, Torino, Edizioni Paoline, 1992.
- AOUN, M. et J.M. TUFFERY-ANDRIEU (dir.), *Conciles provinciaux et synodes diocésains au Concile de Trente à la révolution française. Défis ecclésiaux et enjeux politiques ?* Actes du colloque tenu à Strasbourg les 4 et 5 mai 2009, organisé par l'Institut de droit canonique de l'Université de Strasbourg et le Centre PRISME-SDRE (UMR 7012), Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2010.
- BALDISSERI, L. (dir.), *A cinquant'anni dall'Apostolica sollicitudo: Il Sinodo dei Vescovi al servizio di una Chiesa sinodale*, Atti del Seminario di studio organizzato dalla Segreteria generale del Sinodo dei Vescovi, 6-9 febbraio 2016, Libreria editrice vaticana, 2016.
- BARAÚNA, G., *L'Église de Vatican II. Études autour de la constitution conciliaire sur l'Église*, Unam sanctam, 51c, Paris, Cerf 1966.
- BENE, P.J., *The Teaching Authority of Conference of Bishops. Juridical Considerations in the Light of the motu proprio Apostolos suos*, Theses ad doctoratum in iure canonico, Roma, Pontificia studiorum Universitas a S. Thoma Aq., 2001.
- BETTAZZI, L., *Un vescovo e la sua Chiesa*, Collana Il Popolo cristiano, 2^e éd., Torino, Società editrice internazionale, 1988.
- BETTI, U., *La dottrina sull'episcopato del Concilio vaticano II : il capitolo III della costituzione dommatica Lumen gentium*, Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, 25, Roma, Pontificio Ateneo "Antoniano", 1984.
- BEYER J., G. FELICIANI, H. MÜLLER, *Comunione ecclesiale e strutture di corresponsabilità: dal Vaticano II al nuovo Codice di diritto canonico*, Roma, Pontificia Università gregoriana, 1990.
- BORDEYNE P. et VILLEMEN L. (dir.), *Vatican II et la théologie. Perspective pour le XXI^e*, Cogitatio fidei, 254, Paris, Cerf.
- BORGHESI, M., *Jorge Mario Bergoglio. Una biografia intellettuale. Dialettica e mistica*, Milano, Jaca Book, 2017.
- BORRAS, A., *Quand les prêtres vinnent à manquer. Repères théologiques et canoniques en temps de précarité*, Montréal, Médiaspaul, 2017.

- BRAVI, M.C., *Il sinodo dei vescovi. Istituzione, fini e natura. Indagine teologico-giuridico*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1995.
- CAIRE, P., *La compétence normative des conférences épiscopales (1983-2003) : vingt ans de mise en œuvre du canon 455*, Theses ad doctoratum in jure canonico, Roma, Pontificia Universitas Urbaniana, 2006.
- CÁMARA, J. et S. PFAFFEN, *Understanding Pope Francis, Key Moments in the Formation of Jorge Bergoglio as a Jesuite*, CreateSpace, 2015.
- CARDIA, C., *Il governo della chiesa*, Bologna, Il Mulino, 1984.
- CARLI, L., *Le conferenze Episcopali nazionali*, Rovigo, Istituto padano di arti grafiche, 1969.
- CARRASCO, R.A., *Le primat de l'évêque de Rome. Étude sur la cohérence ecclésiologique et canonique du primat de juridiction*, Studia Friburgensia. Neue Folge, 73, Fribourg, Editions Universitaires Fribourg Suisse, 1990.
- CARROLL, F., *The Development of Episcopal Conferences: An Outline of the Development of Episcopal Conferences from Their Origin to Their Present-day Status*, Collectio Urbaniana, Rome, Pontificia Universitas Urbaniana de propaganda fide, 1964.
- CATTANEO, A., *La Chiesa locale. I fondamenti ecclesiologici e la sua missione nella teologia postconciliare*, Città del Vaticano, Libreria editrice vaticana, 2003.
- CELEGHIN, A., *Origine e natura della potestà sacra : posizioni postconciliari*, Ricerche di scienze teologiche 27, Brescia, Morcelliana, 1987.
- COMIÉ, T., *La primauté de l'évêque de Rome dans la théologie catholique francophone du vingtième siècle. Les études de Pierre Batiffol, Charles Journet et Jean-Marie Roger Tillard*, Tesi gregoriana Serie Teologia, 179, Roma, Pontificia università gregoriana, 2010.
- CONGAR, Y., (dir.), *La collégialité épiscopale. Histoire et théologie*, Unam sanctam, 52, Paris, Cerf, 1965.
- , *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Histoire des dogmes, tome 3, Paris, Cerf, 1970.
- CONGAR, Y. et - B.D. DUPUY, *L'épiscopat et l'Église universelle*, Unam sanctam 39, Paris, Cerf, 1962.
- DANDOU, P.W.F., *Les conférences des évêques d'Afrique : bilan et perspectives*, Églises d'Afrique, Paris, L'Harmattan, 2009.
- DECOUFLÉ, A-C., *La prospective*, Que sais-je, 1500, Paris, PUF, 1972.
- DE LA BROSSE, O., *Le pape et le concile, la comparaison de leurs pouvoirs à la veille de la Réforme*, Paris, Cerf, 1965.

- DE LUBAC, H., *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, Intelligence de la foi, Paris, Aubier Montaigne, 1971.
- DE PAOLIS, V., *Collegialità e primato. La suprema autorità della chiesa*, Il Codice del Vaticano II, 9, Bologna, Edizioni Dehoniana, 1993.
- DE ROSE, A., *The Church as Communion in the Code of Canon Law of 1983*, Theses ad lauream in iure canonico, Romae, Pontificia Universitas Urbaniana, 1995.
- DEIMITRIOS, S., *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali: strutture ecclesiali nel CCEO*, Collana Diaconia del diritto, Bologna, EDB, 1993.
- DELAIGUE, C., *Quel pape pour les chrétiens ? Papauté et collégialité en dialogue avec l'orthodoxie*, Paris, Desclée de Brouwer, 2014.
- DIANICH, S., *Chiesa in missione. Per una ecclesiologia dinamica*, Prospettive teologiche, 7, Torino, Edizioni paoline, 1985.
- DIAZULWA-MBUNGU, F., *Les conciles particuliers dans l'Église latine. Enjeux des canons 439-446 du Code de 1983*, Publications Universitaires Européennes, 882, Bern, Éditions scientifiques internationales, 2009.
- DULLES, A.R., *Models of the Church*, Garden City, N.Y, Doubleday, 1974.
- DULAC, R., *La collégialité épiscopale au deuxième concile Vatican*, Paris, Cèdre, 1979.
- DUPRÉ LA TOUR, F., *Le synode des évêques dans le contexte de la collégialité, une étude théologique de Pastor eaternus à Apostolos suos*, Paris, Parole et silence, 2004.
- EID, E., *La figure juridique du patriarche. Étude historico-juridique*, Rome, Scuola Grafica Salesiana Pio XI, 1963.
- FAGIOLO, V., G. CONCETTI., *La collegialità episcopale per il futuro della Chiesa: dalla la prima alla seconda assemblea del sinodo dei vescovi*, I nuovi padri, Vol. Speciale, 5, Firenze, Vallecchi, 1969.
- FALCHI, F., *Ministero episcopale e dinamica istituzionale : I vescovi nella Chiesa del Vaticano II*, Religione e società, 8, Bologna, Il Mulino, 1981.
- FELICIANI, G., *Le conferenze episcopali*, Religione e società, 3, Bologna, Il Mulino, 1974.
- FILONI, F., *Le Conferenze Episcopali: lineamenti storico-giuridici di una istituzione moderna di comunione ecclesiale*, Padova, Centro editoriale cattolico Carroccio, 1992.
- FLORES, D.R., *Le Conferenze Episcopali alla luce della lettera apostolica data motu proprio "Apostolos suos" e del direttorio "Apostolorum successores"*, Theses ad doctoratum in utroque iure, Roma, Pontificia Università lateranense, 2010.
- FRANCK, B., *Actualité nouvelle des synodes : le synode commun des diocèses allemands, 1971-1975*, Le point théologique, 36, Paris, Beauchesne, 1980.

- GAETA, S., *Pape François : le peuple de Dieu a de l'avenir*, Paris, Médiaspaul, 2013.
- GAUDIN, T., *La prospective*, 2^e Éd., Paris, PUF, 2013.
- GHIRLANDA, G., *Hierarchica Communio. Significato della formula nella Lumen gentium*, Analecta Gregoriana, 216, Roma, Università gregoriana editrice, 1980.
- GHIRLANDA, G., *Il diritto nella Chiesa, mistero di comunione : compendio di diritto ecclesiale*, Saggi di teologia, Milano, Edizioni paoline, 1990.
- GRIGORITA, G., *L'autonomie ecclésiastique selon la législation actuelle de l'Église orthodoxe et de l'Église catholique. Étude canonique comparative*, Tesi Gregoriana Serie diritto canonico, 86, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2011.
- GUILLEMETTE, F., *Théologie des conférences épiscopales : une herméneutique de Vatican II*, Brèches théologiques, 21, Montréal/Paris, Médiaspaul, 1994.
- HALLIBURTON, J., *The Authority of a Bishop*, London, SPCK, 1987.
- HANNA BARBARA, G., *Romano Guadini. La vie et la pensée*, Paris, Salvador, 2012.
- HANSEN, F., *The Unity and Threefold Expression of the « potestas regiminis » of the Diocesan Bishop : Cann. 381 §1 and 391*, Tesi gregoriana, Serie diritto canonico 97, Rome, Editrice Pontificia Università gregoriana, 2014.
- HERGHELEGIU, M.E., *Reservatio Papalis : a Study on the Application of a Legal Prescription According to the 1983 Code of Canon Law*, Tübinger kirchenrechtliche Studien 8, Berlin, Münster, 2008.
- HERRANZ, J., *Studi sulla nuova legislazione della Chiesa*, Monografie giuridiche, 1, Milano, Giuffrè, 1990.
- HERVADA, J., *Diritto costituzionale canonico*, Milano, Giuffrè, 1989.
- HOKA, Y. G., *Le problème de la collégialité épiscopale et de la primauté de l'Évêque de Rome à la lumière de l'ecclésiologie de communion de Yves Congar*, Theses ad doctoratum in sacra theologia, Roma, Pontificia Universitas Urbaniana, 1996.
- IGNACE, *Consitution de la Compagnie de Jésus*, Christus, 23, Paris, Desclée de Brouwer, 1967.
- INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS, *Le synode diocésain dans l'histoire et dans le Code: session de droit canonique, Paris, 30 novembre - 1er décembre 1988*, Paris, Faculté de droit canonique, Institut catholique de Paris, 1988.
- JOIN-LAMBERT, A., *Les liturgies des synodes diocésains français 1983-1999*, Liturgie 15, Paris, Cerf, 2004.
- KAISER, R.B., *Inside the Jesuits. How Pope Francis is Changing the Church and the World*, London, Rowman et Littlefield, 2014.

- KASPER, W., *Chiesa cattolica. Essenza – Realtà – Missione*, Biblioteca di teologia contemporanea, 157, Queriniana, Brescia, 2012.
- , *La Miséricorde, Notion fondamentale de l'Évangile, Clé de la vie chrétienne*, Burtin, Éditions des Béatitudes, 2015.
- KRÄMER, P., *Dienst und Vollmacht in der Kirche. Eine rechtstheologische Untersuchung zur Sacra Potestas – Lehre des II. Vatikanischen Konzils*, Pailinus-Verlag, Trier, 1973, traduit par G. REGUZZONI, *Servizio e potere nella Chiesa*, Biblioteca Teologica, 4, Lugano, Eupress Ftl, 2007.
- KUTNER, R.W., *The Development, Structure, and Competence of the Episcopal Conference*, Canon Law Studies, 480, Ann Arbor, MI, University Microfilms International, 1988.
- LAFONT, G., *L'Église en travail de réforme. Imaginer l'Église catholique*, vol. 2, Paris, Cerf, 2011.
- , *Imaginer l'Église catholique*, Paris, Cerf, 2000.
- , *Petit essai sur le temps du pape François. Polyèdre émergent et pyramide renversée*, Paris, Cerf, 2017.
- LEGRAND, H., J. MANZANARES, A. GARCÍA Y GARCÍA, *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir*, Actes du Colloque international de Salamanque (3-8 janvier 1988), Cogitatio fidei, 149, Paris, Cerf, 1988.
- MALOKO-MANA, B., *Le « munus regendi » de l'évêque diocésain comme « munus patris » et « pastoris » selon le Concile Vatican II*, Tesi gregoriana. Serie Diritto canonico, 33, Roma, Pontificia Università gregoriana, 1999.
- MANILO, M. et S. GHERRO (dir.), *Dalla sinodalità alla collegialità nella codificazione latina*, Diritto canonico-Diritto ecclesiastico, 9, Padova, CEDAM, 2004.
- MANSI, J.D., *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima*, tome 52, Arnheim et Leipsig, H. Welter, 1927.
- MAZZONI, G., *La collegialità episcopale : tra teologia e diritto canonico*, Ricerche sul diritto ecclesiale, 1, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna, 1986.
- METZGER, M., *Les Constitutions apostoliques*, Sagesse chrétienne, Paris, Cerf, 2012.
- MINNERATH, R., *Le pape, un évêque ou premier des évêques ?*, Le point théologique, 30, Paris, Beauchesne, 1978.
- MORTARI, L., *Consacrazione episcopale e collegialità. La testimonianza della Chiesa antica*, Testi e ricerche di scienze religiose 4, Firenze, Vallecchi, 1969.
- NDONGALA MADUKU I., *Pour des Eglises régionales en Afrique*, Chrétiens en liberté/Questions disputées, Paris, Karthala, 1999.

- ONCLIN, W. (dir.), *La charge pastorale des évêques. Commentaire au décret Christus Dominus, Unam sanctam*, 74, Paris, Cerf, 1969.
- PAGÉ, R., *Le conseil diocésain de pastorale*, Montréal, Médiaspaul 1969.
- , *Les Eglises particulières. Leurs structures de gouvernement selon le Code de droit canonique de 1983*, Les Institutions ecclésiales, 1, Paris, Médiaspaul, 1985.
- PALARD, J., *Le gouvernement de l'Église catholique : synodes et exercice du pouvoir*, Sciences humaines et religions, Paris, Cerf, 1997.
- PEDOTTI, C., *La bataille du Vatican 1959-1965. Les coulisses du Concile qui a changé l'Église*, Paris, Plon, 2012.
- PELCHAT, M., *L'Église mystère de communion. L'ecclésiologie dans l'œuvre de Henri de Lubac*, Montréal, Paulines, 1988.
- POTTMAYER, H. J., *Le rôle de la papauté au III^e millénaire, une relecture de Vatican I et de Vatican II*, Paris, Cerf, traduit de l'allemand par J. HOFFMAN, *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend*, Quaestiones disputatae, Freiburg, Herder, 1999.
- PUTHUSSEIL, G., *The Legislative Authority of the Episcopal Conference in the New Code of Canon Law*, Extracts from the Doctoral Dissertation in Canon Law, Rome, Pontifical Urban University, 1986.
- RANCÉ, C., *François, un pape parmi les hommes*, Paris, Albin Michel, 2014.
- RATZINGER, J., *Appelés à la communion : Comprendre l'Église aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1993, traduit de l'allemand par B. GUILLAUME, *Zur Gemeinschaft gerufen : Kirche heute verstehen*, Freiburg, Herder, 1991.
- , *Mon concile Vatican II. Enjeux et perspectives*, Quercy, Artège, 2011.
- RENKEN, J.A., *Particular Churches and the Authority Established in Them. Commentary on Canons 368-430*, Faculty of Canon Law, Ottawa, Saint Paul University, 2011.
- , *Particular Churches: Their Groupings. Commentary on Canons 431-459*, Faculty of Canon Law, Ottawa, Saint Paul University, 2012.
- , *Particular Churches: Their Internal Ordering. Commentary on Canons 460-572*, Faculty of Canon Law, Ottawa, Saint Paul University, 2011.
- RIGAL J., *L'ecclésiologie de communion, Son évolution historique et ses fondements*, Cogitatio fidei, 202, Paris, Cerf, 1997.
- ROUTHIER, G., *Le défi de la communion : Une relecture de Vatican II*, Montréal/Paris, Médiaspaul, 1994.
- , *Les pouvoirs dans l'Église. Étude du gouvernement d'une église locale : l'église du Québec*, Brèches théologiques, 17, Paris/Montréal, 1993.

- SCHATZ, K., *La primauté du pape : son histoire des origines à nos jours*, Paris, Cerf, 1992.
- SFEIR, S.J., *Le « munus regendi » dans le Code de droit canonique (CIC 83) et le Code des canons des églises orientales (CCEO) : de la comparaison à la pastorale*, Theses ad doctoratum in utroque iure, Roma, Pontificia Università lateranense, 2001.
- SPADARO, A. - C.M. GALLI (dir.), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Biblioteca di teologia contemporanea, 177, Brescia, Queriniana, 2016.
- SUENENS, L.-J., *La coresponsabilité dans l'Église d'aujourd'hui*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1968.
- THÉRIAULT, M., *Le manuel de l'évêque : les droits et les responsabilités de l'évêque diocésain selon le Code de droit canonique*, traduit de l'Anglais T.S. GREEN, A Manual for Bishops : Rights and Responsibilities of Diocesan Bishop according to the Revised Code of Canon Law, rev. Ed., Washington, National Conference of Catholic Bishops, 1992, Montréal, Wilson & Lafleur, 1994.
- THIERBEY, B. et P. TINEHAM, (dir.), *Authority and Power. Studies in Medieval Law and Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, 213-224.
- TILLARD, J.M.R., *L'Église locale : Ecclésiologie de communion et catholicité*, Cogitatio Fidei 191, Paris, Cerf, 1995.
- TILLARD, J.M.R., *L'évêque de Rome*, Paris, Cerf, 1982.
- UCCELLA, F., *La conferenze episcopali in diritto canonico*, Pubblicazioni della Facoltà giuridica dell'Università di Napoli, 138, Napoli, E. Jovene, 1973.
- VILLEMIN, L., *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction : histoire théologique de leur distinction*, Cogitatio fidei, 228, Paris, Cerf, 2003.
- WEBER, M., *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996.

ARTICLES

- ABBASS, J., « Setting Limits on the Application of the Eastern Code to the Latin Church », dans *Studia canonica*, 51 (2017), 25-54.
- ACERBI, A., « The Development of the Canons on Conferences and Apostolic See », dans *The Jurist*, 48 (1988), 146-152.
- ALBERIGO, G., « La juridiction. Remarques sur un thème ambigu », dans *Irénikon*, 49 (1976), 167-180.

- ALBERIGO, G., « *Una cum Patribus* », dans *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta, Lumen gentium*, 53. *Mélanges théologiques. Hommage à Mgr Gérard Philips*, Bibliotheca Ephemeridum theologicarum lovaniensium, 27, Belgique, Gembloux, 1970, 292-319.
- ANCIAUX, P., « L'épiscopat comme réalité sacramentelle », dans *Nouvelle revue théologique*, 85 (1963), 139-159.
- ANTON A., « La lettera "Apostolos suos" di Giovanni Paolo II », dans *La Civiltà cattolica*, 150 (1999), 119-132.
- , « Le Conferenze Episcopali un aiuto ai Vescovi », dans *La Civiltà cattolica*, 150 (1999), 332-344.
- , « Le *status* théologique des conférences épiscopales », dans H. LEGRAND, J. MANZANARES, A. GARCÍA Y GARCÍA, *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir*, Actes du Colloque international de Salamanque (3-8 janvier 1988), Cogitatio fidei, 149, Paris, Cerf, 1988, 253-289.
- ARRIETA, J.I., « Conferenze Episcopali e vincolo di comunione », dans *Ius Ecclesiae*, 1 (1989), 3-22.
- , « Instrumentos supradiocesanos para el gobierno de la Iglesia particular », dans *Ius canonicum*, 48 (1984), 607-643.
- , « Le conferenze Episcopali nel motu proprio *Apostolos suos* », dans *Ius Ecclesiae*, 11 (1999), 531-537.
- , « Organismi Episcopali a livello continentale, nazionale, regionale e provinciale », dans *Ius Ecclesiae*, 10 (1998), 531-537.
- , « I consigli diocesani e parrocchiali », dans M. GUASCO, E. GUERRIERO, F. TRANIELLO, *Storia della Chiesa*, Vol. XXV/2, La Chiesa del Vaticano II, Parte seconda, San Paolo, Milano, 1995, 17-27.
- ASSELIN, A., « Les structures diocésaines et paroissiales : pour un ministère de justice et de compassion », dans *Studia canonica*, 51 (2017), 65-24.
- , « Vingt ans après la promulgation du Code de droit canonique : qu'en est-il du service des laïcs ? », dans *Studia canonica*, 38 (2004), 85-109.
- AUBERT, J.M., art. « Pouvoir », dans *Catholicisme*, col. 696-718.
- BAKER, J.W., « Implications of Collegiality », dans *The Jurist*, 24 (1964), 249-260.
- BARBERENA, « Collégialité sur le plan diocésain : le collège presbytéral en Occident » dans *Concilium*, 8 (1965), 23-24.
- BERNARD, G., « Le gouvernement de l'Église catholique : entre doctrine de la foi et droit canonique », dans *Société, droit et religion*, 2 (2011), 85-95.

- BERTONE, T., « I soggetti della suprema potestà della Chiesa: visione giuridica », dans *Il nuovo Codice di Diritto Canonico : novità, motivazione e significato*, Atti della settimana di Studio 26-30 aprile 1983, utrumque ius, 9, Roma, Libreria editrice della pontificia università lateranense, 1983, 150-162.
- BETTETINI, A., « Collegialità, unanimità e potestà. Contributo per uno studio sulle Conferenze Episcopali alla luce del *M.p. Apostolos suos* », dans *Ius Ecclesiae*, 11 (1999), 493-503.
- BEUER, J., « *Apostolos suos*, *M.p.* di Giovanni Paolo II sull'attività collegiale dei vescovi di rito latino », dans *Quaderno di Diritto ecclesiale*, 12 (1999), 493-400.
- , « La nouvelle définition de la *Potestas Regiminis* », dans *L'Année canonique*, 25 (1981), 53-67.
- BEZAC, « Les Conférences épiscopales nationales », dans *Revue de Droit canonique*, 15 (1965), 305-317.
- BLANK, J., « Le concept de pouvoir dans l'Église. Perspectives néotestamentaires. », dans *Concilium*, 217 (1988), 13-24.
- BOCKEL, P., « Pour un renouveau de la paroisse », dans *DC*, 68 (1971), 785-790.
- BOCQUET, A., « Du presbyterium au conseil presbytéral », dans *Revue de Droit canonique*, 20 (1970), 98-108.
- BONELLI, G., « Les rapports entre le Siège de Pierre et les Églises locales », dans *DC*, 70 (1973), 1070-1080.
- BONET, E., « La Région ecclésiastique après Vatican II », dans *L'Année canonique*, 13 (1969), 55-63.
- BONET, M., « La Conférence épiscopale », dans *Concilium*, 8 (1965), 47-53.
- BONET, P.A., « Diritto e potere nel momento originario della potestas hierarchica nella Chiesa. Stato della dottrina in una questione canonisticamente disputata », dans *Ius Canonicum*, 15 (1975), 75-147.
- BONHOME, D., « Les nouvelles facultés des évêques », dans *Revue des Communautés religieuses*, 36 (1964), 23-29.
- BORRAS, A., « La paroisse et les associations de fidèles à l'heure du pape François », dans *Studia canonica*, 51 (2017), 113-134.
- , « Le synode des évêques entre autorité primatiale et autorité collégiale », dans *DC*, n° 2521 (2016), 81-86.
- , « Petite apologie du conseil pastoral de paroisse », dans *Nouvelle revue théologique*, 114 (1992), 371-390 et 558-576.

- BORRAS, A., « Sinodalità ecclesiale, processi partecipativi e modalità decisionali », dans A. SPADARO - C.M. GALLI (dir.), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Biblioteca di teologia contemporanea 177, Brescia, Queriniana, 2016, 207-232.
- , « Trois expression de la synodalité depuis Vatican II », dans *Ephemerides Theologicae Louvanienses*, 90 (2014), 643-666.
- BOTTE, A., « À propos du caractère collégial du presbytérat et de l'épiscopat », dans *Concilium*, 4 (1965), 161-165.
- BOULARD, F., « La curie et les conseils diocésains », dans W. ONCLIN (dir.), *La charge pastorale des évêques, décret Christus Dominus*, Unam sanctam, 74, Paris, Cerf, 1969, 241-274.
- BOYLE, J.P., « Church Teaching Authority in the 1983 Code », dans *The Jurist*, 45 (1985), 136-170.
- BRIDE, A., « Quelques problèmes et solutions concernant les biens d'Église », dans *L'Année canonique*, 3 (1955), 7-26.
- BROGI, M., « Strutture delle Chiese Orinetali *sui iuris* secondo il Codice dei canoni delle Chiese orientali », dans *Apollinaris*, 65 (1992), 299-312.
- BURKHARD, J.J., « The *Sensus Fidelium* : Old Questions, New Challenges », dans *CTSA Proceedings*, 70 (2015), 27-43.
- CALVO, J., « Las competencias normativas de las conferencias episcopales y del Obispo diocesano en relacion con el munus santificandi », dans *Ius canonicum*, 24 (1984), 645-673.
- CAPPELINI, E., « Il consiglio pastorale diocesano. Ruolo, funzioni e attività dopo il nuovo Codice di diritto canonico », dans *Orientamenti pastorali*, 6-7 (1985), 37-48.
- CATTANEO, E., « La riforma della Chiesa secondo sant'Ignazio di Loyola », dans *La Civiltà cattolica*, 164/4 (2013), 341-351.
- CATTENEO, A., « La curie romaine. Le cadre ecclésiologique de la constitution apostolique *pastor bonus* », dans *L'Année canonique*, 33 (1990), 59-77.
- CAZZANIGA, G., « Il consiglio presbiterale », dans *Orientamenti pastorali*, 12 (1983), 77-79.
- CHENAUX, P., « Il dibattito sulla collgialità episcopale nel concillio Vaticano II », dans *Lateranum*, 71 (2005), 395-406.
- CITO, D., « Le delibere normative delle Conferenze Episcopali », dans *Ius Ecclesiae*, 3 (1991), 561-572.
- , « Le delibere normative delle Conferenze episcopali. Considerazioni in tema di flessibilità della competenza », dans *La synodalité. La participation au gouvernement dans l'Église*, Actes du VII^e congrès international de Droit

canonique, Paris 21-28 sept. 1990, Faculté de droit canonique de l'institut catholique de Paris avec la collaboration de la Société internationale de droit canonique et de législations religieuses comparées, dans *L'Année canonique*, hors-série, 1-2 (1990), 475-483.

CLÉMENT, M., « La collégialité de l'épiscopat dans l'Église Maronite », dans CONGAR, Y. et B.D. DUPUY, *L'épiscopat et l'Église universelle*, Unam sanctam, 39, Paris, Cerf, 1962, 481-496.

COLOMO, C., « Il significato della collegialità episcopale nelle Chiesa », dans *Ius canonicum*, 19 (1979), 13-28.

CONCETTI, G., « Conferenze Episcopali e corresponsabilità dei vescovi », dans *La Civiltà cattolica*, 136 (1985), 417-429.

CONGAR, Y., « Collège, Primauté...Conférences épiscopales. Quelques notes », dans *Esprit et Vie*, 96 (1986), 385-390.

———, « L'Église comme peuple de Dieu », dans *Concilium*, 1 (1965), 15-32.

COPPENS, E. C., « Misericordia extra Codicem in iustitia », dans *The Jurist*, 71 (2011), 349-366.

CORIDEN, J., « The Synod of Bishops: Episcopal Collegiality Still Seeks Adequate Expression », dans *The Jurist*, 64 (2004), 116-136.

CORRECCO, E., « Fondamenti ecclesiologici del nuovo Codice di Diritto canonico », dans G. BORGONOVO, A. CATTANEO, (dir.), *Ius et Communio. Scritti di Diritto canonico*, vol. 1, Piemme, Casele Monferrato, 1997, 706-718.

———, « Il vescovo capo della Chiesa locale, protettore e promotore della disciplina locale », dans *Concilium*, 8 (1968), 106-121.

———, « *Ius universale – Ius particolare* », dans G. BORGONOVO, A. CATTANEO, (dir.), *Ius et Communio. Scritti di Diritto canonico*, vol. 1, Piemme, Casele Monferrato, 1997, 549-573.

———, « La Chiesa particolare », dans G. BORGONOVO, A. CATTANEO, (dir.), *Ius et Communio. Scritti di Diritto canonico*, vol. 1, Piemme, Casele Monferrato, 1997, 522-530.

———, « L'origine del potere di giurisdizione episcopale. Aspetti storico-giuridici e metodologico-sistematici della questione », dans *Scuola cattolica*, 96 (1968), 3-42.

———, « Structure et articulation du pouvoir dans l'Église », dans *Communio*, 9 (1984), pp. 104-119, traduit de l'italien par S. DE BRESSIEUX et P. LE GAL. Titre original « Natura e struttura della Sacra Potestas nella dottrina e nel nuovo codice di diritto canonico » dans G. BORGONOVO, A. CATTANEO, (dir.), *Ius et Communio. Scritti di Diritto canonico*, vol. 1, Piemme, Casele Monferrato, 1997, 454-485.

- CORRECCO, E., « Vescovi e Conferenze episcopali », dans *Ephemerides iuris canonici*, 96 (1991), 139-155.
- CUNEO, J., « The Power of Jurisdiction: Empowerment for Church Functioning and Mission Distinct from the Power of Orders », dans *The Jurist*, 39 (1979), 183-219.
- DANNEELS, G., « Synthèse des travaux de l'assemblée synodale, le rapport final voté par les pères », dans *DC*, 83 (1986), 36-42.
- DE DIEGO-LORA, C., « Competencias normativas de las Conferencias episcopales », dans *Ius canonicum*, 24 (1984), 527-557.
- , « La potestad de regimen de las Conferencias Episcopales en el Codex de 1983 », dans *Ius Ecclesiae*, 1 (1989), 23-46.
- DE PAOLIS, V., « Autonomia del Vescovo di fronte alle Conferenze Episcopali », dans *Euntes docete*, 45 (1992), 351-357.
- DEJAIFVE, G., « La collégialité épiscopale d'après *Lumen gentium* » dans *Lumen Vitae*, 20 (1965), 455-494.
- DENIS, J., « La collaboration du presbyterium au ministère de l'évêque », dans *L'Année canonique*, 17 (1973), 303-318.
- , « L'exercice du pouvoir de dispense des évêques diocésains depuis Vatican II », dans *L'Année canonique*, 13 (1969), 65-78.
- DI CARLO, S., « Il Motu Proprio *Apostolos suos* sullo stato teologico e giuridico delle Conference Episcopali » dans *Il Diritto Ecclesiastico*, 2 (2000), 531-571.
- , « Il potere normativo delle Conferenze Episcopali », dans *Ius Ecclesiae*, 13 (2001), 149-174.
- DIANICH, S., « Primato e collegialità episcopale. Problemi e prospettive ». dans A. SPADARO - C.M. GALLI (dir.), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Biblioteca di teologia contemporanea 177, Brescia, Queriniana, 2016, 271-292.
- DION, M., « Le pouvoir de gouvernement et le diacre », dans *Studia canonica*, 48 (2014), 101-127.
- DOCKX, S., « Essai sur l'exercice collégial du pouvoir par les membres du corps épiscopal », dans Y. CONGAR (dir.), *La collégialité épiscopale. Histoire et théologie*, Unam sanctam, 52, Paris, Cerf, 1965, 305-329.
- DORTEL-CLAUDOT, M., « L'évêque et la synodalité dans le nouveau Code de droit canonique », dans *Nouvelle revue théologique*, 106 (1984), 641- 657.
- DUFFY, E., « Episcopal Conferences in the Context of Communion: Some Notes on the American Experience », dans *The Jurist*, 64 (2004), 137-167.

- DUPREY, P., « La structure synodale de l'Église dans la théologie orientale », dans *Proche Orient chrétien*, 20 (1970), 123-144.
- EASTON, F.C., « The Development of CIC canon 1342, § 1 and its Impacts upon the Use of the Extra-Judicial Penal Process », dans *Studia canonica*, 48 (2014), 129-149.
- EID, E., « Présentation du CCEO », dans *L'Osservatore Romano*, 27 ottobre 1990.
- ËRDO, P., « La participation sinodale al governo della Chiesa. Problema circa gli organi sinodali con potere di governo », dans *Ius Ecclesiae*, 10 (1998), 89-107.
- , « Osservazioni giuridico-canoniche sulla lettera apostolica *Apostolos suos* », dans *Periodica*, 89 (2000), 249-266.
- ERRÀZURIZ, C.J., « Intorno alla competenza magisteriale delle conferenze episcopali: osservazioni preliminari », dans *La Synodalité: la participation au gouvernement dans l'Église. Actes du VIIe congrès international de Droit canonique*, Paris, UNESCO 21-28 septembre 1990, *L'Année canonique*, hors-série, vol. 1, Paris, 1992, 401-408.
- EYT, P., « Le fondement doctrinal du presbyterium », dans *Revue de droit canonique*, 20 (1970), 128-145.
- FABENE, F., « I nuovi Statuti delle Conferenze Episcopali: linee portanti », dans *Ius Ecclesiae*, 13 (2001), 561-573.
- , « Il nuovo direttorio per i Vescovi *Apostolorum successores* », dans *Apollinaris*, 78 (2005), 375-398.
- FAGGIOLI, M., « Institutions of Episcopal Collegiality-Synodality after Vatican II: The Decree *Christus Dominus* and the Agenda for Collegiality-Synodality in the 21st Century », dans *The Jurist*, 64 (2004), 224-246.
- FAGGIOLO, V., « *Potestas* del Vescovo e Conferenze Episcopali », dans *Ius Ecclesiae*, 1 (1989), 47-68.
- FAMERÉE, J., « Collégialité et communion dans l'Église », dans *Revue théologique de Louvain*, 25 (1994), 199-203.
- FEDELE, P., « Il primato del vicario di Cristo », dans *Ephemerides Iuris Canonici*, 45 (1989), 199-265.
- FELICIANI, G., « Le Conferenze Episcopali », dans *Quaderno di Diritto ecclesiale*, 9 (1996), 400-420.
- , « Le Conferenze Episcopali come fonti di diritto particolare », dans *Folia canonica*, 2 (1999), 21-29.
- , « Le Conferenze Episcopali nel Codice di diritto canonico del 1983 », dans *Le nouveau code de droit canonique*, Actes du V^e Congrès international de droit canonique, Ottawa, 19-25 août 1984, Ottawa, 1986, I, 497-503.

- FELICIANI, G., « Le Conferenze Episcopali nel magistero di Giovanni Paolo II », dans *Aggiornamenti sociali*, 38 (1987), 141-154.
- FOIS, M., « L'ecclesiologia del conciliarismo », dans *Archivum Historiae Pontificiae*, 42 (2004), 9-26.
- FORESTIER, L., « Les critères d'ecclésialité de Jean-Paul II au Pape François », dans *DC*, n° 2527 (2017), 48-60.
- FRANCK, B., « La conférence épiscopale et les autres institutions de collégialité intermédiaires », dans *L'Année canonique*, 27 (1983), 67-120.
- , « Les expériences synodales après Vatican II », dans *Communio*, 3 (1978), 64-78.
- FRANSEN, G., « Juridiction et pouvoir législatif », dans *Acta Conventus Internationalis Canonistarum*, Romae, diebus 20-25 mai 1968 celebrati, Typis Polyglottis Vaticanis, 1970, 212-220.
- , « Réflexions sur la juridiction ecclésiastique », dans *Revue théologique de Louvain*, 2 (1971), 129-144.
- FRÉGOSI, R., « Au-delà de la crise financière et institutionnelle, l'Argentine en quête d'un véritable projet », dans *Politique étrangère*, 67/2 (2002), 435-354.
- GABRIEL, K., « L'exercice du pouvoir dans l'Église actuelle à travers les théories sociales du pouvoir : Max Weber, Michel Foucault et Hannah Arendt », dans *Concilium*, 217 (1988), 45-55.
- GAGNEBET, M.R., « L'origine de la juridiction collégiale du corps épiscopal au Concile selon Bolgeni », dans *Divinitas*, 5 (1961), 431-493.
- GALLARO, G. D., « The Bishop Emeritus : An Ecclesial Consideration », dans *The Jurist*, 66 (2006), 374-389.
- GALLO, L.A., « Il presbitero nella Chiesa mistero comunione e missione », dans *Salesianum*, 55(1993), 17-35.
- GAUDEMET, J., « Aspect synodal de l'organisation du diocèse : esquisse historique », dans INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS, *Le synode diocésain dans l'histoire et dans le Code : session de droit canonique, Paris, 30 novembre - 1er décembre 1988*, Paris, Faculté de droit canonique, Institut catholique de Paris, 1988, 4-31.
- , « Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Quelques repères historiques », dans *L'Année canonique*, 29 (1985-1986), 83-98.
- , « Sur la co-responsabilité », dans *L'Année canonique*, 17 (1973), 533-541.
- GEROSA, L., « Carismi e movimenti nella Chiesa oggi. Riflessioni canonistiche alla chiusura del sinodo dei vescovi sui laici », dans *Ius Canonicum*, 28 (1988), 665-680.

- GHIRLANDA, G., « Aspetti teologici e canonici del sinodo diocesano », dans *La Civiltà cattolica*, 149/3 (1998), 480-493.
- , « Concili particolari e conferenze dei vescovi: *munus regendi* e *munus docendi* », dans *La civiltà Cattolica*, 142/2 (1991), 117-132
- , « Il *M.p. Apostolos suos* sulle Conferenze dei Vescovi », dans *Periodica* 88 (1999) 609-657.
- , « *Munus regendi et munus docendi* dei concili particolari e delle coferenze dei vescovi », dans *La synodalité. La participation au gouvernement dans l'Église. Actes du VII^e Congrès international de droit canonique*, Paris, 21-28 sept. 1990, Faculté de droit canonique de l'Institut catholique de Paris avec la collaboration de la Société internationale de droit canonique et de législations religieuses comparées, dans *L'Année canonique*, hors-série, 1-2 (1990), 349-388.
- GIANNINI, F., « Il consiglio pastorale diocesano », dans *Orientamenti pastorali*, 12 (1983), 80-83.
- GOMEZ IGLESIAS, V., « Los Decretos Generales de las Conferencias Episcopales », dans *Ius canonicum*, 26 (1986), 271-285.
- GOUYON, P., « Les relations entre le diocèse et les conférences », dans *L'Année canonique*, 22 (1978), 1-23.
- GRACIAS, O., « Interview », 19 septembre 2017, dans <https://cruxnow.com/interviews/2017/09/19/cardinal-gracias-curial-reform-nearing-end-tunnel/> (20 septembre 2017).
- GRAHAM, G.P., « The Power of Bishops in Recent Documents », dans *The Jurist*, 28 (1968), 425-448.
- GRANFIELD, P., « *Cum Petro et Sub Petro*: Episcopacy and Primacy », dans *The Jurist*, 54 (1994), 591-604.
- GREEN, T., « Deliberative Vote for Retired Bishops in Teaching Matters », dans *The Jurist*, 54 (1994), 1-21.
- , « The Church's Sanctifying Mission: Some Aspects of the Normative Role of the Diocesan Bishop », dans *Studia canonica*, 25 (1980), 245-276.
- , « The Diocesan Bishop in the Revised Code, Some Introductory Reflections », dans *The Jurist*, 42 (1982), 320-347.
- , « The Legislative Competency of the Episcopal Conference: Present Situation and Future Possibilities in the Light of the Eastern Synodal Experience », dans *The Jurist*, 64 (2004), 284-331.
- , « The Normative Role of Episcopal Conferences in the 1983 Code », dans T.J. REESE (dir.), *Episcopal Conferences. Historical, Canonical and Theological Studies*, Washington, Georgetown University Press, 1989, 137-175.

- GREEN, T., « The Pastoral Governance Role of the Diocesan Bishop: Foundations, Scope and Limitations », dans *The Jurist*, 49 (1989), 472-506.
- , « The 2004 Directory on the Ministry of Bishops : Reflections on Episcopal Governance in a Time of Crisis », dans *Studia canonica*, 41 (2007), 117-151.
- GROOTAERS, J., « La Collégialité vue au jour le jour en la III^e session de Vatican II » dans *Irenikon*, 38 (1965), 182-194.
- GUILLAUME, B., « La genèse du n° 22 de la *Lumen gentium*. Contribution à l'étude de la pensée conciliaire sur le collège épiscopal et la collégialité », dans *Cuadernos Doctorales*, Pamplona, Navara, 2 (1984), 197-227.
- GUILLOU, L., « L'expérience orientale de la collégialité et ses requêtes », dans *Istina*, 10 (1965), 103-124.
- , « Le parallélisme entre le collège apostolique et le collège épiscopal », dans *Istina*, 10 (1964), 103-110.
- GUTIERREZ, A., « El colegio episcopal. Es de institución divina o eclesiástica », dans *Lex ecclesiae*, Estudios en Honor del Dr. Marcelino Cabrereros de Anta, Salamanca, Universidad Pontificia, 1972, 267-309.
- GUTIERREZ, J., « El obispo diocesano y la Conferencias Episcopal », dans *Ius canonicum*, 21 (1981), 507-542.
- , « La conferenza episcopale come organo sopradiocesano nella struttura ecclesiastica », dans *Ius Ecclesiae*, 1 (1989), 69-91.
- , « La potestà legislative del vescovo diocesano », dans *Ius canonicum*, 24 (1984), 509-526.
- , « Les conférences épiscopales : exercice de la collégialité », dans *Nouvelle Revue théologique*, 95 (1963), 966-969.
- HAJJAR, J., « Les synodes dans l'Église orientale », dans *Concilium*, 8 (1965), 55-62.
- , « Les synodes patriarcaux dans le nouveau Code canonique oriental », dans *Concilium*, 230 (1990), 105-114.
- HALLEUX, D., « Le modèle oriental de la collégialité », dans *Revue théologique de Louvain*, 2 (1971), 76-88.
- HAMER J., « I soggetti della suprema potestà della Chiesa: visione teologica », dans *Il nuovo Codice di Diritto Canonico : novità, motivazione e significato*, Atti della settimana di Studio 26-30 aprile 1983, utrumque ius, 9, Roma, Libreria editrice della pontificia università lateranense, 1983, 139-149.
- , « La responsabilité collégiale de chaque évêque », dans *Nouvelle Revue théologique*, 105 (1983), 641-651.

- HAMER J., « Les conférences épiscopales, exercice de la collégialité », dans *Nouvelle Revue théologique*, 65 (1965), 966-969.
- HUELS, J., « The Power of Governance and Its Exercise by Lay Persons: A Juridical Approach », dans *Studia canonica*, 35 (2001), 59-96.
- HUIZING, P., « The Structure of Episcopal Conferences », dans *The Jurist*, 28 (1968), 163-175.
- IUNG, N., art. « Conciles œcuméniques », dans R. NAZ, *Dictionnaire de droit canonique*, vol. 3, Paris, Letouzey et Ané, 1945, col. 1268-1301.
- JACOBS, A., « La participation des laïcs à la mission de l'Église dans le Code de droit canonique », dans *Revue théologique de Louvain*, 18 (1987), 317-336.
- JIMENEZ, U., « Ontologie de la communion et structures collégiales de l'Église », dans *Concilium*, 8, (1965), 13-22.
- KAUFMANN, L., « Bischofssynode ohne Betroffenen ? », dans *Orientierung*, 44 (1980), 181-184.
- KAUFMANN, L., « Le synode épiscopal : ni un concile ni un synode. Éléments de critique du point de vue du mouvement synodal », dans *Concilium*, 230 (1990), 83-94.
- KOMONCHAK, J.A., « À propos de la priorité de l'Église universelle : analyse et questions », dans Auteur, ROUTHIER, G., et VILLEMEN L. (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église. Mélanges en l'honneur d'Hervé Legrand*, Paris, Cerf, 2006, 245-268.
- , « Vers une ecclésiologie de communion », dans ALBERIGO, G. (dir.), *Histoire du Concile Vatican II 1969-1963*, tome 4, Paris, Cerf, 2000, 11-122.
- KRÄMER, P., « La conférence épiscopale et le siège apostolique », dans H. LEGRAND, J. MANZANARES, A. GARCÍA Y GARCÍA, *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir*, Actes du Colloque international de Salamanque (3-8 janvier 1988), Cogitatio fidei, 149, Paris, Cerf, 1988, 185-199.
- L'HUILLIER, P., « Rapport entre pouvoirs d'ordre et de juridiction dans la tradition orientale », dans *Revue de droit canonique*, 23 (1973), 281-289.
- LANNE, E., « Collegialità e primato del successore di Pietro », dans *Nicolaus*, 27 (200), 15-26.
- LEFEBVRE, C., art. « Pouvoirs de l'Église », dans R. NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique*, t. VII, Letouzey et Ané, Paris, 1959, col. 71-108.
- LEGRAND, H., « *Communio ecclesiae, Communio ecclesiarum, collegium episcoparum* », dans A. SPADARO - GALLI C.M. (dir.), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Biblioteca di teologia contemporanea 177, Brescia, Queriniana, 2016, 159-188.

- LEGRAND, H., « Le développement d'Églises-sujets à la suite de Vatican II : Fondements théologiques et réflexions institutionnelles », dans G. ALBERIGO, *Les Églises après Vatican II. Dynamique et prospective*, Actes du colloque international de Bologne 1980, Paris, Beauchesne, 1987, 149-184.
- , « Reflections on Conferences and Diocesan Bishops », dans *The Jurist*, 48 (1988), 130-133.
- , « Synodes et conseils de l'après-Concile: quelques enjeux ecclésiologiques », dans *Nouvelle revue théologique*, 98 (1975), 193-194.
- LETTMAN, R., « Episcopal Conferences in the New Canon Law », dans *Studia canonica*, 14 (1980), 347-367.
- LONGHITANO, A., « La normativa sul sinodo diocesano : Dal Concilio di Trento al Codice di diritto canonico », dans *La scuola cattolica*, 115 (1987), 3-31.
- LOPEZ GALLO, P., « Episcopal Conferences: A Replay and Comment on *Instrumentum Laboris* », dans *Monitor ecclesiasticus*, 114 (1989), 149-176.
- LYNCH, J., « L'exercice du pouvoir dans l'Église. Un inventaire historico-critique. », dans *Concilium*, 217 (1988), 25-35.
- , « The Changing Role of the Bishop: A Historical Survey », dans *The Jurist*, 39 (1979), 15-53.
- MAISONNEUVE, M.H., « Le Pape et l'Église », dans *L'Année canonique*, 17 (1973), 623-646.
- MANZANARES, J., « Papal Reservation and *recognitio* : Considerations and Proposals », dans *The Jurist*, 52 (1992), 228-254.
- MAÑAMBRES, J., « La natura giuridica della *recognitio* da parte della santa Sede e il valore delle note del Pontificio Consiglio per i testi legislativi », dans *Ius Ecclesiae*, 19 (2007), 517-524.
- , « L'autorité doctrinale des conférences épiscopales », dans H. LEGRAND, J. MANZANARES, A. GARCÍA Y GARCÍA, *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir*, Actes du Colloque international de Salamanque (3-8 janvier 1988), Cogitatio fidei, 149, Paris, Cerf, 1988, 309-343.
- , « Las Conferencias episcopales a la luz de Derecho canonico », dans *Salmanticensis*, 23 (1976), 365-402.
- , « Las Conferencias Episcopales hoy », dans *Revista española del Derecho canónico*, 25 (1969), 325-372.
- MARLÉ, R., « Nouvelles perspectives pour la nomination des évêques », dans *Etudes*, 330 (1969), 739-740.

- MARTENS, K., « Curia Romana semper reformanda : le développement de la curie romaine avec quelques réflexions pour une réforme éventuelle », dans *Studia canonica*, 41(2007), 91-116.
- MARTIN DE AGAR, J.T., « Note sul diritto particolare delle Conferenze Episcopali », dans *Ius Ecclesiae*, 2 (1990), 593-632.
- MARTINEZ SISTACH, L., « La actividad juridica de la Conferencia Episcopal », dans *Ius canonicum*, 32 (1992), 83-96.
- MAUROIS, D., « La participation dans les institutions temporelles et dans l'Église », dans *Revue de droit canonique*, 20 (1970), 109-127.
- MAZZONI, G., « Episcopato, Collegialità e Primato: presupposti teologici e giuridici », dans *Monitor ecclesiasticus*, 115 (1990), 535-549.
- MCDONNELL, K., « The Ratzinger/Kasper Debate : Universal Church and Local Churches », dans *Theological Studies*, 63 (2002), 227-250.
- MENDONÇA, A., « Le pouvoir propre et le pouvoir vicair de l'Église. Que signifie cette distinction ? », dans *Concilium*, 217 (1988), 95-107.
- METZ, R., « Codification et œcuménisme », dans *L'Année canonique*, 40 (1998), 71-86.
- MIRAILLES, A., « Le Conferenze dei Vescovi: lettura teologica del motu proprio *Apostolos suos* », dans *Annales theologici*, 13 (1999), 283-321.
- MISTÒ, L., « Le Conferenze Episcopali dalle origini al nuovo Codice di diritto canonico », dans *La Scuola cattolica*, 17 (1989), 415-451.
- MONTINI, G.P., « Le Conferenze Episcopali e i Sinodi delle Chiese Orientali », dans *Quaderno di Diritto ecclesiale*, 9 (1996), 453-448.
- MORRISEY, F., « Decisions of the Episcopal Conferences in Implementing the New Law », dans *Studia canonica*, 20 (1986), 105-122.
- , « Les conférences épiscopales de Vatican II au Code de 1983 », dans H. LEGRAND, J. MANZANARES, A. GARCÍA Y GARCÍA, *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir*, Actes du Colloque international de Salamanque (3-8 janvier 1988), Cogitatio fidei, 149, Paris, Cerf, 1988, 47-51.
- , « Some Pastoral Implications Arising from Chapter VIII of the Apostolic Exhortation *Amoris laetitia* », dans *The Canon Law Society of Great Britain and Ireland Newsletter*, 186 (2016), 53-80.
- MOTTE, J.-F., « Le conseil presbytéral, tel qu'il est réalisé en France », dans *DC*, 65 (1968), col. 1969-1980.
- MUCCI, G., « Concili particolari e Conferenze dei vescovi », dans *La Civiltà cattolica*, 138/2 (1987), 340-348.

- MUCCI, G., « Conferenze Episcopali tra diritto divino et ecclesiastico », dans *La Civiltà cattolica*, 140/2 (1989), 222-230.
- , « Le Conferenze Episcopali e l'autorità di magistero », dans *La Civiltà cattolica*, 138/1 (1987), 317-337.
- MÜLLER, A., « L'obéissance à l'évêque », dans *Concilium*, 71, (1972), 73-81.
- MÜLLER, H., « La conférence épiscopale et l'évêque diocésain », dans H. LEGRAND, J. MANZANARES, A. GARCÍA Y GARCÍA, *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir*, Actes du Colloque international de Salamanque (3-8 janvier 1988), Cogitatio fidei, 149, Paris, Cerf, 1988, 155-177.
- , « The Relationship between the Episcopal Conference and the Diocesan Bishop », dans *The Jurist*, 48 (1988), 111-129.
- MUNIER, C., « Le Conferenze Episcopali », dans *Concilium*, 3 (1967), 104-111.
- MURRAY, D.B., « The Legislative Authority of the Episcopal Conference », dans *Studia canonica*, 20 (1986), 33-47.
- N'DAYEN, J., « Les rapports des Églises locales avec Rome et le rôle des conférences des évêques d'Afrique noire », dans *Concilium*, 126 (1977), 79-87.
- NANNI, L., « L'evoluzione storica della parrocchia », dans *La scuola cattolica*, 81 (1953), 475-544.
- NAUROIS, L., « La participation dans les institutions temporelles et dans l'Église », dans *Revue de Droit canonique*, 20 (1970), 109-127.
- NAVARRO, L., « Il vincolo di comunione episcopale e le sue manifestazioni giuridiche », dans *La synodalité. La participation au gouvernement dans l'Église*, Actes du VIIe congrès international de droit canonique, Paris, 21-28 sept. 1990, Faculté de droit canonique de l'Institut catholique de Paris avec la collaboration de la Société internationale de droit canonique et de législations religieuses comparées, dans *L'Année canonique*, hors-série, 1-2 (1990), 205-215.
- NICHOLS, V., « Understanding Francis », dans <http://www.thetablet.co.uk/features/2/9498/understanding-francis> (20 février 2017).
- O'CONNOR, E.D., « Charisme et institution », dans *Nouvelle revue théologique*, 96 (1974), 3-19.
- ONCLIN, W., « La collégialité à l'état habituel ou latent », dans *Concilium*, 8 (1965), 79-90.
- ÖRSY, L., « A Notion of Collegiality », dans *The Jurist*, 64 (2004), 35-38.
- , « Episcopal Conferences and the Power of the Spirit », dans *The Jurist*, 59 (1999), 409-431.

- ÖRSY, L., « The Church of the Third millennium. An Exercise in Theological and Canonical Imagination : In Praise of *Communio* », dans *Studia canonica*, 38 (2004), 5-36.
- PASCHER, J., « L'évêque et son *presbyterium* », dans *Concilium*, 2 (1965), 28-33.
- PASSICOS, J., « Le retour du synode diocésain : un épiphénomène ? », dans INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS, *Le synode diocésain dans l'histoire et dans le Code : session de droit canonique, Paris, 30 novembre - 1er décembre 1988*, Paris, Faculté de droit canonique, Institut catholique de Paris, 1988, 32-41.
- PASSICOS, J., « Réflexions sur le conseil du presbyterium », dans *Revue de Droit canonique*, 20 (1970), 146-183.
- PERIS, R., « Conferencia Episcopal y decisiones vinculantes », dans *Ius canonicum*, 30 (1990), 579-605.
- PERLASCA, A., « La potestas legislativa del vesvoco diocesano nelle conferenze episcopali », dans *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, 20 (2007), 145-155
- PETRONCELLI, M., « Osservazioni sulla natura e competenza delle Conferenze Episcopali », dans *Il Diritto ecclesiastico*, 86 (1975), 57-91.
- PINTO, P.V., « Il potere legislativo delle Conference Episcopali », dans *Euntes docete*, 45 (1992), 359-374.
- PONTAL, O., « Évolution historique du synode diocésain », dans *La synodalité. La participation au gouvernement dans l'Église*, Actes du VIIe congrès international de droit canonique, Paris, 21-28 sept. 1990, Faculté de droit canonique de l'Institut catholique de Paris avec la collaboration de la Société internationale de droit canonique et de législations religieuses comparées, dans *L'Année canonique*, hors-série, 1-2 (1990), 521-536.
- POTTMAYER, H.J., « Recent Discussions on Primacy in Relation to Vatican I », dans W. KASPER, *The Petrine Ministry : Catholics and Orthodox in Dialogue*, New York, The Newman Press, 210-230.
- POULAT, E., « L'évêque émérite dans l'institution épiscopale », dans *L'Année Canonique*, 40 [1998], 235-242.
- POUPARD, P., « L'Église, la culture et les cultures », dans *DC*, 79 (1982), 887-893.
- PUZA, R., « Démocratie et synodalité : le principe synodal dans une perspective historique, théologique et canonique », dans *Revue de droit canonique*, 49 (1999), 125-139.
- RAHNER, K., « Quelques réflexions sur les principes constitutionnels de l'Église », dans B.D. DUPUY et Y. CONGAR (dir.), *L'épiscopat et l'Église universelle*, Unam Sanctam 39, Paris, Cerf, 1962, 541-562.

- RAPP, F., « Les synodes diocésains en France au Moyen Âge », dans M. AOUN et J.M. TUFFERY-ANDRIEU (dir.), *Conciles provinciaux et synodes diocésains au Concile de Trente à la révolution française. Défis ecclésiaux et enjeux politiques ?*, Actes du colloque tenu à Strasbourg les 4 et 5 mai 2009, organisé par l'Institut de droit canonique de l'Université de Strasbourg et le Centre PRISME-SDRE (UMR 7012), Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2010, 19-30.
- RATZINGER, J., « Les implications pastorales de la doctrine de la collégialité », dans *Concilium*, 1 (1965), 33-56.
- , « The Primacy of the Pope and the Unity of the People of God », dans *Communio* 41 (2014), 112-128.
- REMY J. et L. VOYÉ, « Église et partis : le champ religieux peut-il s'organiser à la manière du champ politique? », dans *Lumen vitæ*, 28 (1973), 611-616.
- RENKEN, J.A., « Pope Francis and Participative Bodies in the Church : Canonical Reflections », dans *Studia canonica*, 48 (2014), 203-233.
- RIETMEYER, « Essai de réflexion théologique et canonique sur le pouvoir de dispense de l'évêque », dans *Concilium*, 48 (1969), 91-102.
- RIVELLA, M., « Decisioni e dichiarazioni delle Conferenze Episcopali », dans *Quaderno di Diritto ecclesiale*, 9 (1996), 420-432.
- RIVET, A., « Moyens de subvenir à la vie matérielle du clergé », dans *L'Année canonique*, 1 (1952), 163-174.
- ROMITA, F., « Pastorale e diritto canonico. Consiglio pastorale e consiglio presbiterale », dans *Monitor Ecclesiasticus*, 92 (1967), 483-508.
- ROUSSEAU, O., « Le deuxième Synode des évêques, collégialité et communion », dans *Irenikon*, 42 (1969), 457-474.
- ROUTHIER, G., « Église locale ou Église particulière : querelle sémantique ou option théologique », dans *Studia canonica*, 25 (1991), 277-334.
- , « L'Assemblée extraordinaire de 1985 du synode des évêques : moment charnière de relecture de Vatican II dans l'Église catholique », dans BORDEYNE P. et VILLEMEN L. (dir.), *Vatican II et la théologie. Perspective pour le XXI^e*, Cogitatio fidei, 254, Paris, Cerf, 2006, 61-88.
- , « Les implications pour l'Église universelle de la reviviscence des synodes diocésains » dans *CLSA Proceedings*, 57 (1995), 355-376.
- , « Los Énfasis ecclesiológicos del pontificado del Papa Francisco. Una original puesta en práctica de *Lumen gentium* », dans H. RODRIGEZ OSORIO, *Congreso Internacional de Teología Interpelaciones del Papa Francis a la Teología Hoy*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2018, 119-125.

- RUGGIERI, G., « I sinodi tra storia e teologia », dans *Cristianesimo nella storia*, 27 (2006), 365-392.
- RUSH, O., « Inverting the Pyramid : The *Sensus Fidelium* in a Synodal Church », dans *Theological Studies*, 78/2 (2017), 299-325.
- RYAN, R., « The Dispensing Authority of the Residential Bishop of the Latin Rite Regarding the General Laws of the Church », dans *The Jurist*, 35 (1975), 175-211.
- SEMERARO, M., « Interview avec Radio Vatican », 11 septembre 2017, dans http://fr.radiovaticana.va/news/2017/09/11/réunion_du_c9_la_réforme_de_la_curie_progresse_graduellement/1336247 (20 septembre 2017).
- SIEBEL, W., « L'exercice du pouvoir dans l'Église actuelle », dans *Concilium*, 217 (1988), 57-68.
- SOBANSKI, R., « La théologie et le statut juridique des conférences épiscopales au concile Vatican II », dans H. LEGRAND, J. MANZANARES, A. GARCÍA Y GARCÍA, *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir*, Actes du Colloque international de Salamanque (3-8 janvier 1988), Cogitatio fidei, 149, Paris, Cerf, 1988, 99-145.
- SPADARO, A., « Intervista a papa Francesco », dans *La Civiltà cattolica*, 164/3 (2013), 449-477.
- STAFFA, D., « La nature collégiale de l'épiscopat », dans *Revue de Droit canonique*, 14 (1964), 258.
- STICKLER, A.M., « Le pouvoir de gouvernement, pouvoir ordinaire et pouvoir délégué », dans *L'Année canonique*, 24 (1980), 69-84.
- TEISSIER, H., « Les conférences épiscopales et leur fonction », dans *Concilium*, 208 (1986), 135-143.
- THEOBALD, C., « Première constitution dogmatique sur l'Eglise du Christ : *Pastor Aeternus* du concile de Vatican I », dans B. SESBOÛÉ (dir.), *Histoire des dogmes*, vol. 4, Paris, Cerf, 1996, 315-344.
- THILS, G., « Le synode des évêques : image de l'unité de l'Église ou de la communion qu'est l'Église ? », dans *Nouvelle théologique de Louvain*, 18 (1987), 212-221.
- TIDJANI, S.D., « Nouvelle évangélisation, charisme, prophétisme et droit canonique. De la tension à la coordination », dans E. OKPEITCHA – GBÉDJINOÛ, R. (dir.), *Foi, raison et culture. Servir la Parole de Dieu en Afrique. Mélanges offerts au Père Moïse A. Adékambi à l'occasion de ses 60 ans*, Cotonou, Église et Mémoire, 2017, 150-165.
- TILLARD, J.-M., « Conférences épiscopales et catholicité de l'Église », dans *Cristianesimo nella storia*, 9 (1988), 523-539.

- TILLARD, J.-M., « L'Église de Dieu est une communion », dans *Irenikon*, 53 (1980), 451-468.
- TOBIN, J., « Bishops Should Suck it up and Work Together », dans *Crux* <https://cruxnow.com/interviews/2016/11/21/tobin-amoris-bishops-suck-work-together/>.
- TOMKO, J., « Le synode des évêques et la collégialité », dans *Studia canonica*, 18 (1984), 239-252.
- TORFS, R., « *Auctoritas, Potestas, Iurisdictio, Facultas, Officium, Munus* : une analyse de concepts », dans *Concilium*, 217 (1988), 81-93.
- TUCCI, R., « La scella dei candidati all'episcopato nella chiesa latina », dans *La civiltà cattolica*, 123/2(1972), 422-439.
- UCCELLA, F., « Le Conferenze Episcopali nel nuovo Codice di Diritto Canonico : prime riflessioni », dans *Il Diritto ecclesiastico*, 97 (1986), 95-154.
- URRUTIA, F., « Delegation of the Executive Power of Governance », dans *Studia canonica*, 19 (1985), 339-355.
- VALDRINI, P., « La synodalité dans l'Église: l'expérience française depuis le Concile Vatican II », dans *Studia canonica*, 26 (1992), 5-24.
- , art. « Jurisdiction » dans J.-Y. LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, col. 618-619.
- VAN DE KERCKHOVE, M., « La notion de juridiction dans la doctrine des Décrétistes et des premiers Décrétalistes (1140-1250) », dans *Études franciscaines*, 49 (1937), 420-455.
- VASIL, C., « Le principe de la synodalité dans les églises patriarcales selon le CCEO », dans *L'Année canonique*, 40 (1998), 87-117.
- VOGEL, C., « Communion et Église locale aux premiers siècles. Primatiale et synodalité durant la période anténicéenne », dans *L'Année canonique*, 25 (1981), 169-177.
- VOYÉ, L., « Les conseils presbytéraux et pastoraux diocésains : quelques réflexions critiques », dans L. VOYÉ (dir.), *La Belgique et ses dieux : Églises, mouvements religieux et laïques*, Louvain-la-Neuve, Cabay, Recherches sociologiques, 1985, 233.
- WAGNER, G., « L'unique évêque et son presbyterium dans la théologie de l'Orient orthodoxe », dans *Concilium*, 71 (1972), 25-35.
- WALF, K. et J. PROVOST, « Le pouvoir dans l'Église », dans *Concilium*, 217 (1988), 7-10.
- WALFF, W., « Le laïc vu par le nouveau droit canonique », dans *Revue de droit canonique*, 37 (1987), 18-31.

- WIJLENS, M., « Exercising Collegiality in a Supra-national or Continental Institution such as the FABC, CCEE, ComECE », dans *The Jurist*, 64 (2004), 168-204.
- , « Reforming the Church by Hitting the Reset Button: Reconfiguring Collegiality within Synodality because of *sensus fidei fidelium* », dans *The Canonist*, 2 (2017), 235-261.
- WITTE, H., « Reform with the Help of Juxtapositions : A Challenge to the Interpretation of the Documents of Vatican II », dans *The Jurist*, 71 (2011), 20-34.
- WOOD, S., « The Theological Foundations of Episcopal Conferences and Collegiality », dans *Studia canonica*, 22 (1988), 327-338.
- WUERL, D., « On Collegiality and Synodality », dans *L'Osservatore romano*, n° 46 (anglais), 18 novembre 2016.
- , « Pope Francis Has Reconnected the Church with Vatican II », dans <http://www.americamagazine.org/faith/2017/03/06/cardinal-wuerl-pope-francis-has-reconnected-church-vatican-ii>.
- YUBANY, N., « Las Conferencias Episcopales y el Concilio Vaticano II », dans *Ius canonicum*, 5 (1965), 343-364.
- ZUROWSKI, M., « Le fondement du pouvoir et du droit dans la communion ecclésiale », dans *Studia canonica*, 11 (1977), 331-349.

BIOGRAPHIE

Pierre Édayé Dokoui est né le 10 avril 1974 au Bénin, en Afrique de l'Ouest. Dès son jeune âge, il étudie dans les différents séminaires du Bénin. Il obtint au grand séminaire Saint Gall de Ouidah, affilié à l'Université pontificale urbanienne (Rome), le Bac théologique en 2005. Il est ordonné prêtre le 23 juillet 2005 pour le compte du diocèse de Lokossa dans son pays d'origine.

Il a exercé plusieurs ministères dans son pays : de 2005 à 2007, il a été administrateur (directeur) d'un collège catholique et vicaire de paroisse ; ensuite, en 2007, il a été envoyé comme prêtre *fidei donum* au diocèse de N'Dali (Nord-Bénin), où pendant trois ans, il vit son sacerdoce comme vicaire paroissial chargé de la pastorale des jeunes et de l'enfance missionnaire.

À la fin de cette expérience missionnaire, il partit à Lugano (Suisse), faire des études spécialisées pendant trois ans : il en sortit, nanti d'un Master en droit Comparé des Religions et d'un Master en droit canonique comparé. Entre temps, il inscrivit à l'université Marciamum de Venise en Italie où il obtint en 2013, une Licence en droit canonique. Fin 2013, il retourne au Bénin ; et pendant un an, il enseigna au séminaire Notre Dame de Fatima de Parakou. En 2014, il entra au Canada pour faire un doctorat en Droit canonique à l'Université Saint Paul d'Ottawa.