
FRANÇOIS MOOG

LE VATICAN ET LES ÉGLISES LOCALES

L' *Annuario pontificio* reconnaît sept titres officiels au pape, qui correspondent à autant de facettes de sa charge. Mais chaque titre manifeste une manière spécifique de se situer par rapport aux Églises locales et à chacun des évêques répartis sur l'ensemble de la terre. Affirmer en effet que le pape est « souverain de l'État de la Cité du Vatican », qu'il est « pontife suprême de l'Église universelle », ou encore « évêque de Rome », n'implique pas la même qualité de relation aux autres évêques et aux autres Églises. 127

Il faut alors rappeler que chaque facette de la charge pontificale correspond à un registre spécifique mais surtout que ces titres sont hiérarchisés et articulés. Ainsi, c'est le titre d'évêque de Rome qui est premier et qui habilite aux autres charges, comme l'énonçait Paul VI : « Nous voulons témoigner de la conscience que nous avons d'être évêque de Rome, conscience qui justifie et soutient celle que nous avons d'être pontife. C'est en effet en tant que successeur de saint Pierre sur le siège de Rome que nous avons conscience d'avoir la mission redoutable d'être le vicaire du Christ sur la terre, et donc le pasteur suprême et le chef visible de l'Église catholique¹. »

Le lien du pape aux Églises locales doit alors être compris à partir de sa charge d'évêque de Rome plus qu'à partir de celle de souverain pontife, même si sa fonction de chef d'État n'est pas sans poids dans l'exercice de sa charge épiscopale. On peut cependant s'interroger sur la spécificité de sa fonction de pape comme pontife suprême et sur son articulation avec celle d'évêque du diocèse, ou de l'Église locale, de Rome.

1. Présentation de la nouvelle constitution du diocèse de Rome, Saint-Jean-de-Latran, 6 janvier 1977 (*La Documentation catholique*, t. 74, 1977, p. 101).

La hiérarchisation des titres permet de comprendre que c'est avant tout comme évêque de Rome et non comme chef de l'État de la Cité du Vatican que le pape entretient des relations avec les autres évêques, mais elle ne rend pas compte de la complexité des relations entre évêques, parmi lesquels l'évêque de Rome jouit d'un statut à part.

Pour comprendre cette complexité, le premier concile du Vatican constitue une bonne porte d'entrée.

L'ECCLÉSIOLOGIE INACHEVÉE DE VATICAN I

128 Le premier concile du Vatican (1869-1870) a été convoqué par Pie IX pour répondre aux erreurs du rationalisme et pour adapter l'enseignement sur l'Église aux circonstances modernes. Il comportait donc le projet de rédaction d'un grand traité sur l'Église. Mais le concile se déroulait alors que le pape avait perdu le pouvoir sur les États pontificaux, à l'exception du territoire du Vatican, et il ne pouvait se tenir que grâce à la protection des troupes françaises. Celles-ci se retirent en raison, entre autres, de la guerre entre la France et la Prusse, et, le 20 septembre 1870, les troupes de l'Italie unifiée entrent dans Rome, qui devient capitale du royaume d'Italie. Le concile est suspendu le 20 octobre.

Si le concile a eu le temps de proclamer la constitution dogmatique *Dei Filius* (24 avril 1870) sur la foi, la raison et la Révélation, le traité ecclésiologique prévu est resté inachevé. Vatican I s'en est tenu à la partie sur la papauté et l'infaillibilité pontificale, énoncée dans la constitution dogmatique *Pastor aeternus* (18 juillet 1870). Mais cet enseignement ne devait constituer que la quatrième partie du traité sur l'Église.

Pastor aeternus définit la primauté papale comme « pouvoir plénier et souverain de juridiction sur toute l'Église » (chap. 3). Ce pouvoir implique que « les pasteurs de tout rang et de tout rite et les fidèles, chacun séparément ou tous ensemble, sont tenus au devoir de subordination hiérarchique et de vraie obéissance » (*idem*). Ce pouvoir de juridiction est présenté comme affermissant et défendant le pouvoir de juridiction des évêques dans leur diocèse. C'est pourquoi dans le même chapitre est affirmé que la primauté apostolique place le pontife romain au-dessus de toute l'Église. Si la constitution dogmatique n'ignore pas que les évêques sont établis successeurs des apôtres par l'Esprit Saint (*idem*), elle situe cependant leur pouvoir de juridiction en dépendance de celui du pape. Ce pouvoir de juridiction des évêques est alors reconnu comme venant du Christ à travers la plénitude de pouvoir du pape.

L'interprétation de cet enseignement est complexe pour deux raisons.

La première tient aux conditions de son énonciation : le concile affirme le pouvoir suprême du pape alors même que la dimension temporelle de ce pouvoir est considérablement affaiblie et que c'est sa disparition qui entraîne la suspension du concile. Comment alors comprendre l'écart entre l'absolutisme du pouvoir de juridiction du pape et la fragilité des moyens d'exercice de ce pouvoir ? La seconde raison est le caractère inachevé de l'enseignement. Le concile parvient, dans le quatrième chapitre de *Pastor aeternus*, à équilibrer ladite infailibilité pontificale en affirmant que, sous certaines conditions, le pontife romain peut jouir « 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 ». Il s'agit donc bien de l'exercice, par le pape, de l'infailibilité de l'Église. Cependant, un tel équilibre n'est pas simple à envisager lorsqu'il s'agit d'évoquer le lien entre les évêques et le pape. Ainsi, en 1945, Pie XII comprend que, « si les évêques jouissent du pouvoir ordinaire de juridiction, ce pouvoir leur est immédiatement communiqué par le Souverain pontife » (encyclique *Mystici corporis*, 1943). On devrait alors comprendre que le lien entre les évêques et le pape est un lien de dépendance et de subordination. Mais cela n'est pas si simple.

129

C'est la raison pour laquelle, parmi les projets théologiques du second concile du Vatican (1962-1965), figure la nécessité de compléter et de rééquilibrer l'enseignement ecclésiologique de Vatican I. Cette reprise des questions ecclésiologiques est liée à des motifs pastoraux et missionnaires, mais également institutionnels. Il s'agissait en effet de rétablir entre les évêques et le pape un équilibre bénéfique tant doctrinalement que pastoralement. Toutefois, en abordant à nouveau la question, Vatican II doit en affronter la complexité théologique et tenir ensemble quatre dossiers particulièrement difficiles : le rapport entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction, la sacramentalité de l'épiscopat, l'articulation entre collégialité et primauté, et l'articulation entre Églises locales et Église entière. La difficulté réside en ce que chacune de ces questions interagit avec l'ensemble des autres. Nous tentons cependant de les présenter séparément.

POUVOIR D'ORDRE ET POUVOIR DE JURIDICTION

Vatican II a été l'occasion d'une prise de conscience par les évêques de la force de leur collégialité. Ils l'ont mise en œuvre pour orienter le concile dès sa première session en 1962 et mettre en question les textes préparés par la Curie romaine. L'Église a alors éprouvé sous une forme

nouvelle l'autorité du collège des évêques, réveillant la question de sa source. L'autorité des évêques leur vient-elle du pape, au nom de son pouvoir de juridiction universelle, ou bien de leur fonction épiscopale propre, liée à l'ordination qui les place à la tête d'une Église locale ?

La question est ancienne et remonte à près d'un millénaire, comme l'a magistralement montré Laurent Villemin dans son ouvrage *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction*, paru en 2003. La distinction entre ces deux pouvoirs nécessite de dissocier ce qui a trait aux sacrements, en tant que pouvoir d'ordre défini comme pouvoir sacramentel sur l'Eucharistie, et ce qui a trait au gouvernement, en tant que pouvoir de juridiction défini comme pouvoir de gouvernement sur l'Église. Cette dissociation est absente du premier millénaire, où l'on considérait plus généralement un pouvoir et son exercice : le pouvoir de juridiction est alors perçu comme mise en œuvre du pouvoir d'ordre. Mais, dès la seconde moitié du XII^e siècle, les deux pouvoirs sont conçus de manière autonome comme sacramentel d'un côté et administratif de l'autre.

Il s'agit d'une véritable disjonction qui est rendue possible par une modification similaire dans un autre domaine de la théologie : la doctrine de l'Eucharistie. La tradition théologique distinguait communément une triple désignation du corps du Christ : son corps historique et glorieux de ressuscité, son corps eucharistique dit *corpus mysticum* et son corps ecclésial dit *corpus verum* en ceci que le corps ecclésial garantissait la vérité du corps eucharistique. Cependant, en niant la réalité de la présence eucharistique du Christ, Bérenger de Tours (999-1088) entraîne une très forte insistance des théologiens sur le rapport du corps eucharistique au corps historique et glorieux, et sur l'affirmation de la présence « réelle » du corps du Christ dans l'Eucharistie, au détriment de la médiation du corps ecclésial. Le cardinal de Lubac (1886-1991) parle alors d'une « césure meurtrière » entre le corps eucharistique et le corps ecclésial². Elle aboutit à dissocier le corps eucharistique du corps ecclésial en faisant de la présence réelle la vérité du Corps. C'est alors l'Église qui est appelée « corps mystique », le « vrai corps » du Christ désignant l'Eucharistie. Cela rend possible de désigner l'un sans rapport à l'autre et, pour la question qui nous concerne, de dissocier le pouvoir sur l'un du pouvoir sur l'autre : ordre et juridiction.

Ainsi, en distinguant pouvoir sur le corps eucharistique (ordre) et pouvoir sur le corps ecclésial (juridiction), la relation entre Église et

2. Cf. Henri de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge : étude historique*, Paris, Aubier, 1949, p. 283.

ministère de l'évêque se transforme profondément et il devient possible d'affirmer que les deux pouvoirs sont issus de deux sources différentes, le pouvoir de juridiction ayant son origine dans l'autorité suprême du pape. C'est le cadre à l'intérieur duquel pensent les Pères de Vatican I.

Vatican II permet le dépassement de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction en affirmant l'unité du pouvoir dans l'Église à partir de la notion de *sacra potestas*. Il s'agit d'affirmer que l'ordination instaure un lien indissociablement sacramentel, spirituel et juridique entre un évêque et une Église locale. Selon la constitution dogmatique sur l'Église de Vatican II, *Lumen gentium* (LG), le collège des évêques trouve son fondement dans la réalité sacramentelle de l'ordination épiscopale et dans la communion hiérarchique avec le pape : « C'est en vertu de la consécration sacramentelle et par la communion hiérarchique avec le chef du collège et ses membres que quelqu'un est fait membre du corps épiscopal » (LG 22). Ainsi, on doit penser l'unité de la fonction épiscopale comme conjonction d'une action sacramentelle et d'une mission concédée dans le cadre d'une communion hiérarchique. Pour le dire autrement, le pouvoir de l'évêque (*sacra potestas*) est de nature sacramentelle et régulé par l'attribution d'une charge pour une Église locale, ce qui réduit la distinction entre pouvoir sur le corps eucharistique et présidence de l'Église locale.

Cependant, on constate que, pour penser cet équilibre à partir de la notion unifiée de *sacra potestas*, il faut tenir une position très claire sur la sacramentalité de l'épiscopat et sur la nature du collège épiscopal. Ce qui ne va pas de soi...

SACRAMENTALITÉ DE L'ÉPISCOPAT

Pour résorber la disjonction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction, et ainsi rééquilibrer le rapport entre pouvoir plénier du pape et subordination des évêques, la première étape consiste à reconnaître la nature sacramentelle de l'épiscopat. C'est ce qu'opère Vatican II : « Le saint Concile enseigne que, par la consécration épiscopale, est conférée la plénitude du sacrement de l'Ordre » (LG 21).

La première conséquence de cette affirmation est que les évêques sont « pourvus de l'autorité du Christ » (LG 26) et qu'ils doivent être reconnus comme « des vicaires et des légats du Christ » (LG 27). Partant, « on ne doit pas les considérer comme les vicaires des pontifes romains, car ils exercent un pouvoir qui leur est propre et, en toute vérité, sont, pour les peuples qu'ils dirigent, des chefs » (LG 27). Ainsi l'affirmation de la

sacramentalité de l'épiscopat empêche-t-elle de considérer les évêques comme des vicaires, des légats ou des préfets du pape.

La seconde conséquence est que leur ordination les situe dans un rapport très cadré aux autres évêques et au pape: « La consécration épiscopale, en même temps que la charge de sanctification, confère aussi les charges d'enseigner et de gouverner, lesquelles cependant, de par leur nature, ne peuvent s'exercer que dans la communion hiérarchique avec le chef du collège et ses membres » (LG 21). On doit alors comprendre que le pouvoir conféré par l'ordination ne peut s'exercer qu'au sein d'un collège dirigé par le pape. Il faut donc tenir que le pouvoir de l'évêque « 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 27), ce qui nécessite un acte de foi important tant que les médiations de cet affermissement, de ce renforcement et de cette défense ne sont pas présentées.

COLLÈGE DES ÉVÊQUES ET PRIMAUTÉ DU PAPE

Il est alors nécessaire de s'intéresser à ce collège des évêques dont le pape est le chef pour constater que sa nature et son autorité sont peu abordées par Vatican II. On lit par exemple en LG 22: « L'ordre des évêques, qui succède au collège apostolique dans le magistère et le gouvernement pastoral, bien mieux dans lequel le corps apostolique se perpétue sans interruption constitue, lui aussi, en union avec le pontife romain, son chef, et jamais en dehors de ce chef, le sujet du pouvoir suprême et plénier sur toute l'Église, pouvoir cependant qui ne peut s'exercer qu'avec le consentement du pontife romain. » Une interprétation généreuse de ce passage permet d'affirmer que, si le collège n'a aucune autorité sans le consentement du pape qui est à sa tête, cela n'enlève rien au caractère permanent du collège, qui ne doit pas son existence à la volonté du pape, bien qu'il ne puisse prendre de décision sans lui. Bien plus, parce que le pape est lui-même, comme évêque de Rome, membre du collège épiscopal, on doit pouvoir concevoir que le « pouvoir suprême et plénier sur toute l'Église », reconnu au collège épiscopal, exige un consensus en son sein, que doit permettre la communion entre le pape et les autres évêques dans l'Esprit.

Pour autant, l'interprétation donnée par le concile lui-même dans la note jointe à la constitution *Lumen gentium* (connue sous le nom de *nota explicativa praevia*) est plus restreinte. Affirmer que le collège

des évêques, qui ne peut pas agir sans son chef, est « sujet du pouvoir suprême et plénier sur toute l'Église » (*LG 27*) doit cependant être articulé à « la plénitude du pouvoir du pontife romain » (*nota praevia 3*). La *nota praevia* propose alors de ne pas opposer pouvoir du pontife et pouvoir du collège des évêques, mais de distinguer « le pontife romain seul et le pontife romain ensemble avec les évêques ». Ainsi, si l'exercice du pouvoir du collège des évêques est subordonné à son chef, le pape semble posséder le même pouvoir qu'il peut exercer sans le collège, selon le principe : « En tant que pasteur suprême de l'Église, le souverain pontife peut exercer à son gré son pouvoir en tout temps, comme cela est requis par sa charge même » (*nota praevia 4*). En faisant dépendre le pouvoir du collège épiscopal du consentement de son chef, sans que ce même chef ait obligation d'agir en collaboration avec le collège, la *nota praevia* ne modifie pas la figure centralisée de l'Église telle qu'elle se présente à Vatican I et le rééquilibrage attendu n'est que marginal. 133

Dans le sens de cette interprétation plus limitative des pouvoirs du collège épiscopal, on peut citer le décret sur la charge pastorale des évêques de Vatican II, *Christus Dominus (CD)*, qui ne prévoit que deux formes d'expression du collège des évêques unis au pape : un concile œcuménique (événement rare dans la vie de l'Église) et un appel du pape à une action collégiale dispersée, selon la formule : « Ce même pouvoir collégial peut être exercé en union avec le pape par les évêques résidant sur la surface de la terre, pourvu que le chef du collège les appelle à agir collégialement ou du moins qu'il donne à cette action commune des évêques dispersés son approbation ou sa libre acceptation pour en faire un véritable acte collégial » (*CD 4*). Mais on ne connaît pas d'exemple d'une telle action du collège épiscopal dans toute l'histoire de l'Église.

LE LIEN DE L'ÉVÊQUE À L'ÉGLISE LOCALE

Pourquoi l'Église ne parvient-elle pas à tirer toutes les leçons de l'enseignement de Vatican II sur la sacramentalité de l'épiscopat et sur l'autorité du collège des évêques ? Ou, pour le dire autrement, pourquoi cet enseignement n'a-t-il pas produit d'effet sur la vie de l'Église et ses pratiques du pouvoir, permettant de dépasser une perspective universaliste et centralisée de l'Église au profit d'une figure de communion ? Il y a consensus des ecclésiologues et des canonistes, dans l'espace francophone tout au moins (Hervé Legrand, Laurent Villemin, Gilles Routhier, Alphonse Borrás...), pour désigner un oubli dans l'enseignement de Vatican II sur ces deux points précis que sont la sacramentalité de l'épiscopat et

l'autorité du collège épiscopal. Il s'agit de l'éclipse de l'Église locale ou plus précisément de l'absence d'articulation entre la charge de l'évêque et l'Église concrète dont il assure la présidence.

Reprenons à partir de *LG 22*: « C'est en vertu de la consécration sacramentelle et par la communion hiérarchique avec le chef du collège et ses membres que quelqu'un est fait membre du corps épiscopal. » Cette affirmation ne mentionne pas le lien de l'évêque à son Église ni, encore moins, la communion des Églises comme fondement de la communion des évêques. En dissociant le collège épiscopal et la communion ecclésiale, l'équilibre des pouvoirs est pensé à partir de leur exercice personnel et non à partir de la communion des Églises locales, parmi lesquelles l'Église de Rome « qui préside à la charité », selon l'expression d'Ignace d'Antioche (*incipit* de la *Lettre aux Romains*, vers 110).

134 L'éclipse de l'Église locale n'est pas conforme à la tradition théologique selon laquelle le lien entre l'évêque et son Église est le premier fondement du lien des évêques entre eux. Car la communion des Églises précède la communion des évêques, ce qui empêche de considérer le collège épiscopal en dehors de son rapport aux Églises locales concrètes. C'est ce que manifeste le rite liturgique d'ordination des évêques dès l'époque patristique. Dans sa contribution sur « la réalisation de l'Église en un lieu », Hervé Legrand a bien montré comment l'ordination, dès le III^e siècle, permet de reconnaître l'évêque comme « lien de l'Église », la structure de l'ordination manifestant d'une part que « l'évêque est le représentant de son Église auprès de toutes les autres » et d'autre part qu'il est « le représentant de toute l'Église auprès de la sienne », pour conclure: « cette position symbolique indique clairement sa tâche: faire le lien de l'Église, servir sa catholicité, son unité, sa communion »³. De nos jours encore, la présentation du candidat et sa réception par l'Église locale lors de son ordination continuent de manifester l'inclusion de l'évêque dans son Église locale. De plus, l'action indispensable des évêques des autres Églises – au moins trois selon le canon 4 de Nicée (325) – et la réception par eux du nouvel ordonné dans le collège épiscopal montrent que l'incorporation dans le collège ne peut pas être dissociée du lien à l'Église. En ce sens, on peut parler d'une double inclusion mutuelle: de l'évêque dans l'Église et de l'Église dans l'évêque.

Ainsi, l'ordination épiscopale situe l'évêque conjointement dans une Église locale et dans le collège des évêques, réalisant et manifestant dans

3. Hervé Legrand, « La réalisation de l'Église en un lieu », in Bernard Lauret et François Refouél (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie*, Paris, Cerf, 1993, t. 3, p. 201.

le même mouvement la communion des Églises locales et, ainsi, concrétisant l'unité de ce qui avait été disjoint entre pouvoir d'ordre d'un côté et pouvoir de juridiction de l'autre. On peut donc dire que la célébration sacramentelle est un processus instituant ou que l'institution est fondée sacramentellement. C'est donc bien par une prise en compte de l'Église locale, que la dimension sacramentelle de l'épiscopat empêche d'occulter, que la dimension personnelle du pouvoir des évêques et de l'évêque de Rome pourra être rééquilibrée.

Ce rééquilibrage est bien présent à Vatican II, notamment lorsque dans *Lumen gentium* l'épiscopat est situé à partir et au sein du peuple de Dieu et non en surplomb. Pour autant, dans la réception de cet enseignement, les tensions anciennes demeurent. Par exemple, le code de droit canonique de 1983 n'honore pas le lien de l'évêque à son Église lorsqu'il traite d'abord du pouvoir des évêques (livre II, partie II, section 1, canon 336 et suiv.) et ensuite seulement de l'Église locale dans la communion des Églises (*ibid.*, section 2, canon 368 et suiv.). Autre exemple, dans la lettre apostolique de Jean-Paul II sur la nature théologique et juridique des conférences des évêques, *Apostolos suos*, du 21 mai 1998, il est affirmé que l'appartenance au collège épiscopal est « une réalité antérieure à la charge d'être tête de l'église particulière » (n° 12).

135

L'ÉGLISE DE ROME ET/OU LE VATICAN

Les tensions entre le pouvoir du pape et celui du collège des évêques, et partant celui de chaque évêque dans son Église locale, sont liées à une conception personnaliste du pouvoir et à une éclipse de la communion des Églises locales. C'est donc l'équilibre ecclésiologique d'ensemble qui doit être interrogé et évalué dès lors que l'on aborde les questions de pouvoir dans l'Église.

Cet équilibre ecclésiologique est précaire en raison de la difficulté à faire vivre une authentique théologie de l'Église locale, qui peut pourtant être considérée comme une requête de Vatican II, notamment en *LG 23* : « Les évêques sont, chacun pour sa part, le principe et le fondement de l'unité dans leurs Églises particulières⁴ ; celles-ci 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. C'est pourquoi chaque évêque représente son Église, et tous ensemble, avec le pape, représentent l'Église universelle

4. Le vocabulaire de l'Église « locale » ou de l'Église « particulière » pour désigner le diocèse n'est pas stabilisé à Vatican II, qui utilise les deux termes indifféremment.

dans le lien de la paix, de l'amour et de l'unité. » Dans le même sens, on doit comprendre *CD 12*, qui définit le diocèse comme « portion du peuple de Dieu confiée à un évêque », comme une affirmation de la pleine catholicité de l'Église locale, de telle sorte qu'en elle « est vraiment présente et agissante l'Église du Christ, une, sainte, catholique et apostolique ».

La qualification théologique de l'Église locale permet de dépasser une ecclésiologie uniquement universaliste sans pour autant dissoudre la communion des Églises et le rôle privilégié de l'Église de Rome et de son évêque. Cependant, la pertinence ecclésiologique d'une catégorie ne découle pas seulement de sa cohérence logique interne mais également de sa réception et de sa perception par le peuple chrétien. Dans ce domaine, une théologie de l'Église locale peine à se déployer pleinement, se heurtant toujours à une conception universaliste de l'Église selon laquelle l'Église universelle est « une réalité ontologiquement et chronologiquement préalable à toute Église singulière », comme l'affirmait la Congrégation pour la doctrine de la foi le 28 mai 1992 dans sa lettre « sur certains aspects de l'Église comprise comme communion ».

Pour autant, nous pouvons continuer à suivre Paul VI lorsqu'il affirme que le lien du pape aux Églises locales doit être compris à partir de sa charge d'évêque de Rome, comme cela a été rappelé plus haut. Nous nous trouvons alors devant une alternative : soit considérer le pape avant tout comme évêque de Rome, dans la perspective d'une théologie de l'Église locale, soit faire droit à une ecclésiologie universaliste qui situe le pape comme pasteur de l'Église universelle. Dans ce second cas, c'est le Vatican qui, court-circuitant l'Église de Rome, devient l'interlocuteur des évêques, dans un rapport de subordination. Il faut alors, toujours dans cette seconde hypothèse, raisonner selon le rapport d'un monarque à un parlement, dans la perspective d'un pouvoir personnel, et non pas selon le registre de la réalisation de l'Église à des échelles différentes et complémentaires : l'Église locale diocésaine et l'Église entière, pour laquelle l'évêque de Rome exerce une charge particulière.

Un rétablissement de l'équilibre ecclésiologique ne peut se contenter d'une reprise la plus claire possible des traditions théologiques les plus autorisées. L'ecclésiologie comme la production doctrinale seront toujours secondes par rapport à la vie de l'Église. C'est donc vers les pratiques qu'il convient au final de porter le regard car c'est par elles que la perception du peuple chrétien évoluera vers une meilleure compréhension du lien de l'évêque à l'Église, de la communion des Églises comme fondement du collège épiscopal et de la charge spécifique de l'évêque de Rome au sein du collège et sur l'Église entière.

Jean-Paul II, dans son encyclique sur l'engagement œcuménique, *Ut unum sint*, du 25 mai 1995, se présente avant tout comme évêque de Rome (n° 88, 90 et suiv.), se situe à l'intérieur du collège des évêques (n° 94-95) et se définit comme « premier des serviteurs de l'unité » (94) et *servus servorum Dei* (n° 103). Il affirme que sa fonction d'évêque de Rome ne peut pas être séparée « de la mission confiée à l'ensemble des évêques, eux aussi "vicaires et légats du Christ" », mais reconnaît qu'il convient de rechercher « les formes dans lesquelles ce ministère pourra réaliser un service d'amour reconnu par les uns et par les autres » (n° 95). C'est donc bien dans les pratiques du ministère pétrinien que se jouera la capacité de passer d'une représentation vaticaniste à une représentation romaine de ce ministère.

Ces pratiques sont en cours d'évolution, comme lorsque pendant deux sessions du synode sur la famille (2014-2015) le pape François se place en tant que protecteur de la collégialité autorisant les échanges entre évêques au nom de la communion, au nom des défis locaux rencontrés par chacun dans son Église locale au contact avec une culture spécifique. Dans ces pratiques, encore largement à inventer, il s'agit d'envisager la collégialité sous l'angle des relations qu'entretiennent les membres du collège entre eux, et pas seulement avec la tête. Cela redonne par exemple une place aux Églises patriarcales comme lieux d'inculturation de la foi et de corrélation entre mission et catholicité. Ce qui pourrait se faire à partir des assemblées épiscopales continentales existantes : Conseil épiscopal latino-américain (CELAM), Symposium des conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM), Fédération des conférences épiscopales d'Asie (FABC), Conseil des conférences épiscopales d'Europe (CCEE).

S'agissant de la responsabilité des pasteurs de l'Église, il n'appartient pas au théologien d'intervenir, mais il lui revient de souligner que toute pratique qui favorisera l'exercice de la primauté comme expression de l'unité de la foi et de la vie des Églises locales dans la communion de l'Église renforcera la catholicité de l'Église entière. Alors s'ouvrira – et elle est déjà ouverte – une nouvelle phase dans la réception de Vatican II.

BIBLIOGRAPHIE

Jean-Georges BOEGLIN, *Pierre dans la communion des Églises. Le ministère pétrinien dans la perspective de l'Église-Communion et de la communion des Églises*, Paris, Cerf, 2004.

Hervé LEGRAND, « Les évêques, les Églises locales et l'Église entière. Évolutions institutionnelles depuis Vatican II et chantiers actuels de recherche », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 83, n° 3, 2001, p. 461-509.

Roland MINNERATH, *Le Pape, évêque universel ou premier des évêques ?*, Paris, Beauchesne, 1978.

Laurent VILLEMEN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction*, Paris, Cerf, 2003.

RÉSUMÉ

La difficulté à penser de manière équilibrée le rapport du pape au collège des évêques et, plus largement, à l'exercice du pouvoir de chaque évêque dans son diocèse est liée à une conception trop personnalisée du pouvoir dans l'Église, qui ne prend en compte ni le lien de l'évêque à son Église locale ni la communion des Églises locales comme fondement de la collégialité épiscopale. L'article explore la complexité de ces rapports en relisant les premier et second conciles du Vatican.