

Postface

Une étude croisée de deux traditions chrétiennes est source d'une découverte renouvelée de celles-ci et point de départ d'un nouveau dialogue entre elles. Ici, un orthodoxe part sereinement et honnêtement à la découverte de la notion catholique de collégialité. Il s'efforce de la comprendre avec justesse, de l'intérieur même de la tradition catholique, à partir du dernier enseignement le plus autorisé de celle-ci, le concile Vatican II, à partir des sources de cette doctrine, à partir de sa réception... L'auteur de l'ouvrage que l'on vient de lire s'inscrit ainsi dans une tradition authentiquement œcuménique, mais sans doute trop peu pratiquée encore par les théologiens des différentes confessions¹. Un tel échange en profondeur, un tel croisement de regards sur une même réalité ne peut que relancer et renouveler le dialogue œcuménique à un degré de « compréhension commune » encore jamais atteint, en l'occurrence entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe.

La perspective est donc originale. Le fond, quant à lui, traite d'une problématique essentielle au dialogue entre catholiques et orthodoxes : collégialité et synodalité. S'il est une question décisive pour la différence d'ecclésiologie entre les deux Églises, c'est bien celle-là². S'il est un reproche convergent adressé par toutes les Églises chrétiennes, et spécialement l'Orthodoxie, à l'Église catholique romaine, c'est bien celui d'un manque de synodalité ou d'association de tous (ministres, fidèles) à la vie ecclésiale. Reproche excessif peut-être, mais comportant une part de vérité, reproche auquel on a sans cesse tenté de faire face avec

¹ Je pense à quelques précédents : Hans URS VON BALTHASAR, *Karl Barth. Présentation et interprétation de sa théologie*, Paris, Éd. du Cerf, 2008 (éd. orig. allemande, 1951) ; Henri BOUILLARD, *Karl Barth*, 2 t., Paris, Aubier, coll. « Théologie » 38 et 39, 1957 ; Hans KÜNG, *La justification. La doctrine de Karl Barth. Réflexion catholique*, Paris, DDB, 1965 (thèse de 1957) ; Otto Hermann PESCH, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Mainz, Grünewald, 1967 ; Jacques LISON, *L'Esprit répandu. La pneumatologie de Grégoire Palamas*, Paris, Éd. du Cerf, 1994... Dans ce sillage, il serait heureux qu'un protestant ou un orthodoxe consacre une étude approfondie, « empathique », à Thomas d'Aquin, par exemple, à Hans Urs von Balthasar ou Karl Rahner...

² Il est d'autant plus étrange que cette étude soit la première à lui consacrer un traitement approfondi, qui plus est venant d'un orthodoxe, qu'il s'agisse de l'ensemble de la question de la collégialité ou de la confrontation entre collégialité catholique et synodalité orthodoxe.

« heurs et malheurs » depuis Vatican II (1962-1965)³, en promouvant plus de collégialité (entre ministres ordonnés) et de synodalité (dans l'ensemble du Peuple de Dieu). Le problème est que la collégialité telle qu'elle a été conçue au dernier concile général catholique ne coïncide pas avec la compréhension orientale de la synodalité. Amphilochios Miltos le montre rigoureusement à partir de cette assemblée conciliaire et des critiques orthodoxes de son enseignement. Pour le lecteur non spécialisé, qu'il soit catholique ou orthodoxe, c'est sans doute une découverte... et une occasion de *catharsis* théologique et œcuménique.

Vatican II, en effet, ne lie pas strictement évêque et Église locale (diocésaine), y compris pour le pape, évêque de Rome. Certes, ce lien est exprimé⁴, mais pas systématiquement, si bien que l'on peut être ordonné évêque et par là devenir membre du collège (universel) des évêques, sans être pour autant à la tête d'une Église locale (diocésaine) concrète, avec une portion du peuple de Dieu⁵. Le collège des évêques est donc délié de la communion des Églises locales. L'Église catholique est invitée à approfondir sa théologie de l'évêque, de l'Église locale et de la *communio Ecclesiarum (localium)*. Le P. Miltos ne se contente pas d'en faire le constat, mais ouvre une voie de solution : relire Vatican II et sa réception tant catholique qu'orthodoxe, retourner aux sources anciennes communes antérieures au schisme entre ces deux Églises.

Relire Vatican II. Identifier objectivement ce qu'enseigne et professe l'autre Église, tel est le principe de tout dialogue œcuménique authentique. En ce sens, l'effort de relecture précise de la doctrine de la collégialité épiscopale à Vatican II et dans l'après-concile qui est ici proposé par un orthodoxe est remarquable, même si l'interprétation de cette doctrine conciliaire, en dépit de ses limites, aurait pu se faire davantage dans le sens d'une ecclésiologie de communion des Églises locales⁶, tant les fondements de celle-ci sont posés dans les décrets du Concile, certes de manière inchoative et non unifiée. Le regard critique sur la réception catholique, tant pratique que théorique, inachevée, de cet enseignement conciliaire et l'analyse des réactions orthodoxes à celui-ci sont très précieux pour mieux saisir le sens et les

³ Cf. Jan GROOTAERS, *Heurs et malheurs de la « collégialité »*. *Pontificats et Synodes face à la réception de Vatican II*, Leuven – Paris – Walpole, MA, Peeters, coll. « Annua Nuntia Lovaniensia » 69, 2012.

⁴ Voir, par ex., *L(umen) G(entium)* 23, §1 (dernière phrase notamment).

⁵ Voir, par ex., *LG* 22, §1 (dernière phrase notamment).

⁶ Si l'on doit reconnaître une concurrence, voire parfois une simple juxtaposition, entre deux ecclésiologies dans l'enseignement de Vatican II (cf. Antonio ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologie giuridica ed ecclesiologia di comunione nella « Lumen Gentium »*, Bologna, EDB, 1975), je reste néanmoins persuadé que c'est le courant « ressourcé » de l'ecclésiologie de communion qui constitue la lame de fond et de renouveau du Concile. C'est à l'aune de cette ecclésiologie en voie de renouvellement que doivent être interprétés les restes importants d'ecclésiologie juridique (et hiérarchologique, dirait Yves Congar), et non l'inverse.

enjeux de la collégialité épiscopale, ainsi que sa *Wirkungsgeschichte*. Ce qui est reproché, à juste titre pour une large part, c'est tout d'abord une conception universaliste de la collégialité épiscopale⁷, affirmée de manière à compléter ou contrebalancer (jusqu'à un certain point) le pouvoir de la primauté universelle, tout en restant dans une dépendance unilatérale de celle-ci⁸ : Vatican II complète Vatican I, mais ne le corrige pas, regrettent les orthodoxes. C'est ensuite une identification trop exclusive entre l'apostolicité et l'épiscopat, comme si celle-ci n'était pas une note de toute l'Église ou de tout le Peuple de Dieu (apostolicité de doctrine ou de tradition) avant d'être une prérogative épiscopale (apostolicité de ministère ou de succession). C'est enfin la quasi-absence de la notion d'Église locale dans la conception de la collégialité épiscopale, celle-ci étant d'emblée et surtout pensée sur un mode universaliste. Toutes ces critiques expliquent en quoi collégialité catholique et synodalité ou conciliarité orthodoxe ne correspondent pas. Dans l'Orthodoxie, les synodes épiscopaux expriment la communion des Églises locales à travers leurs évêques. Ces clarifications rigoureuses ne peuvent qu'être salutaires pour dissiper les ambiguïtés du dialogue entre les deux Églises et surmonter certains malentendus tenaces.

Retourner aux sources communes. Bien loin de se résigner à la divergence profonde qu'il a diagnostiquée, A. Miltos, en véritable œcuméniste, cherche une solution de réconciliation (non sans conversion respective) entre les deux Églises. Il la cherche à un niveau plus profond que la divergence, antérieur à elle en quelque sorte. Il retourne ainsi aux sources scripturaires et patristiques communes. Ce *consensus conciliorum et Patrum* représente, comme aimait le dire André de Halleux, l'« œcuménisme dans le temps », seul garant d'authenticité de l'« œcuménisme dans l'espace » pratiqué par le mouvement œcuménique moderne.

Sur la base d'études exégétiques spécialisées, Miltos établit la distinction néotestamentaire entre les « Douze » et les Apôtres, de même que celle entre « concile apostolique » et « collège apostolique » fermé et unique, d'invention tardive : l'Église de Jérusalem est une Église locale et son apostolicité ne dépend pas d'un collège particulier, dispersé ou convoqué ; les Douze, lors de l'assemblée de Jérusalem (Ac 15), ne sont pas isolés, mais se trouvent au centre de la foule (*to plèthos*), de la communauté, de l'Église locale. En outre, les Douze, tout en

⁷ Voir, par ex., LG 22, §2 : un acte n'est vraiment collégial que s'il implique tout le collège des évêques et est posé en union avec le pape.

⁸ Voir, par ex., LG 22, §2 : le collège épiscopal ne peut jamais agir sans le pape, son chef (*caput*) ; le pape, en tant que successeur de Pierre, peut toujours agir librement sans le collège épiscopal.

représentant la plénitude de l'ancien peuple de Dieu (les douze tribus d'Israël), préfigurent l'ensemble de l'Israël futur (eschatologique), universel, de Dieu, l'*Ecclesia*, dont ils seront juges au retour du Fils de l'homme. L'événement de Pentecôte (Ac 2) révèle tout particulièrement cette articulation entre apostolicité (de doctrine) de toute l'Église (tous les frères) et apostolicité de ministère ou de succession apostolique (à partir du fondement des Douze et autres Apôtres), conciliarité ecclésiale et collégialité épiscopale, celle-ci étant l'expression de celle-là. Cette relecture du Nouveau Testament oblige l'Église catholique à repenser et préciser sa notion de collège apostolique et de collège épiscopal.

Après l'Écriture, ce sont les sources patristiques qui sont revisitées : Ignace d'Antioche et Cyprien de Carthage essentiellement. Certes, une étude plus exhaustive et, par le fait même, plus diversifiée des sources patristiques serait indispensable pour obtenir des résultats plus assurés et plus complets. Ceci dit, la sélection d'Ignace et de Cyprien est fort significative. Non seulement le premier est un éminent représentant de la tradition grecque (orientale) ancienne, le second, de la tradition latine (occidentale) ancienne, mais tous deux sont des références importantes pour les deux traditions, la grecque surtout, dirais-je. Il est bien connu, en effet, que l'ecclésiologie de cette dernière est foncièrement cyprianique au sens d'une interprétation rigoriste (selon « l'acribie ») de l'adage sotériologique de Cyprien « *extra Ecclesiam nulla salus* » : en dehors de la véritable Église, celle qui tient la foi droite (orthodoxe), il n'y a pas de salut, pas de véritables sacrements... Par ailleurs, Ignace est évidemment l'auteur le plus ancien à développer une théologie de l'Église locale (eucharistique) présidée par l'évêque, entouré de ses diacres et presbytres, particulièrement chère à Jean Zizioulas. Ceci dit, Miltos est particulièrement nuancé dans son évaluation de la pensée de Cyprien, auquel on attribue trop facilement l'invention du collège épiscopal tel que le comprendra plus tard le concile Vatican II, voire de l'ecclésiologie universaliste. Contre l'avis de grands théologiens orthodoxes (Afanassieff, Zizioulas...) ou catholiques, mais en suivant de très bons connaisseurs de Cyprien, Miltos trace sa propre voie d'interprétation : si l'évêque de Carthage est effectivement le premier témoin du *collegium* épiscopal, ce qu'il désigne par-là, c'est l'unanimité, la concorde et la profonde unité qui unit les évêques dans l'identité de leur charge épiscopale, non le fait que le collège serait le corps dirigeant de l'Église ; le collège est fondé sur l'apôtre Pierre, mais dont tous les évêques partagent la *cathedra Petri* ; c'est exclusivement via l'Église locale (eucharistique) que chaque évêque est uni aux autres (« l'évêque est dans l'Église et l'Église dans l'évêque ») et leur unité se manifeste notamment

dans les synodes et les conciles, qui incarnent l'unanimité des Églises locales ; Cyprien reconnaît à l'Église de Rome une place prééminente parce qu'elle est par excellence la *cathedra Petri* et le *locus Petri*, mais cette place ne peut impliquer aucune juridiction ou *potestas* au-dessus de celle de chaque évêque, qui est aussi successeur de Pierre (au sens de la *cathedra Petri* qu'il occupe dans sa propre Église locale) et *vicarius Christi*. Si, en tant que catholique, je puis marquer un accord fondamental avec cette ecclésiologie, il reste certains points à préciser et approfondir : le fait que l'Église de Rome soit la *cathedra Petri* par excellence ne lui donne-t-il pas une autorité particulière, reconnue par les autres Églises locales, une primauté (universelle), qui, analogiquement aux autres instances supra-locales « d'appel » (primautés régionales ; synodes régionaux, synodes œcuméniques), pourrait « intervenir » dans une Église locale (ou régionale) pour le bien de l'unité ecclésiale ?

Non seulement Miltos étudie avec rigueur les deux auteurs clés qu'on vient d'évoquer, mais il vérifie qu'ils ne sont pas isolés et que leur ecclésiologie, dans ses principes essentiels, a bien été reçue par la tradition canonique, conciliaire notamment, ce qui est le cas. Il offre ensuite une reprise systématique du rapport réciproque de l'un et du multiple, qui est au cœur de la synodalité, en fondant celle-ci sur la théologie trinitaire (on pense ici à la finale trinitaire du fameux 34^e canon des Apôtres, cité plusieurs fois dans l'ouvrage).

Enfin, dans une ultime étape, Miltos s'efforce d'approfondir le double rapport de l'évêque à son Église locale et du primat aux autres évêques membres du synode. Pour qu'un synode épiscopal représente la communion des Églises, il faut que chaque évêque y « incarne » et y « apporte » son Église. En ce qui concerne la primauté, de quelle manière une première Église, à travers son évêque, représente-t-elle l'unicité dans son rapport à la diversité des autres Églises-évêques ? L'auteur traite cette double question en se laissant éclairer par la conception originale de l'évêque en tant que « personnalité corporative » de son Église locale, mise en avant par J. Zizioulas. Cette notion est le fondement de la synodalité épiscopale : elle permet de comprendre comment l'évêque est le lien de sa communauté avec l'Église entière et comment il représente, et lui seul, son Église locale (en tant que *proestôs* de la communauté eucharistique) auprès des autres Églises locales à travers l'institution des synodes. Dans cette foulée, non sans courage, A. Miltos dénonce tant un certain autocéphalisme (ou régionalisme) orthodoxe qu'un certain universalisme catholique. Aucun des deux n'est compatible avec une synodalité épiscopale fondée sur la « personnalité corporative » de l'évêque. Aussi faut-il penser l'organisation ecclésiale au niveau régional selon trois principes solidaires : la

territorialité, la synodalité épiscopale et la primauté. L'Église en tant que communauté eucharistique ne peut se réaliser que dans un lieu donné ; ce principe de territorialité s'applique analogiquement à l'Église régionale, qui est un regroupement ou une communion de plusieurs Églises locales. L'Église régionale en tant que *communio Ecclesiarum* se manifeste par le synode de ses évêques. Cette synodalité épiscopale régionale est appelée à fonctionner selon le principe de réciprocité du 34^e canon apostolique⁹, qui réalise la dialectique de l'un et du multiple, de la primauté et de la synodalité. Ce principe vaut pour toutes les formes d'organisation régionale : métropoles, patriarchats ou Églises autocéphales. L'évêque-primat, sans être une « personnalité corporative » pour l'ensemble de l'Église régionale dont il préside le synode épiscopal, est appelé à être le signe de l'unité des évêques et de leurs Églises pour éviter les divisions éventuelles. Il exerce une sollicitude de primat, non un pouvoir de juridiction. Qu'en est-il d'une instance supérieure à l'Église régionale ou autocéphale ? Qu'en est-il d'une primauté universelle ? Dans la logique de ce qui précède, elle devrait s'exercer comme une réciprocité et interdépendance entre le pape et les évêques (les primats régionaux jouant leur propre rôle au sein de cette communion). Cette réciprocité délibérative entre primauté et synodalité universelles est-elle cependant réalisable en pratique ? Telle est la question lucide et réaliste posée par le théologien orthodoxe à partir de l'expérience de sa propre Église et des difficultés qu'elle peut éprouver à mettre en œuvre une synodalité délibérative. La conciliarité ou la nature conciliaire de l'Église y appelle pourtant.

Je ne puis que partager cette visée « conciliaire », la seule envisageable pour une ecclésiologie de communion, quelles que soient l'imperfection et les modalités de sa réalisation d'ici la fin des temps. Synode ou collège des évêques, peu importe ici le nom (aucun des deux n'est biblique). Ce qui compte, c'est la chose : pense-t-on les évêques (en synode ou collège) comme inséparables chacun de son Église locale ? Au plan supra-local (régional, universel), pense-t-on le synode ou le collège comme nécessairement présidé par un primat qui exerce sa sollicitude pour l'unité des évêques et de leurs Églises ?

Au point où nous sommes parvenus, une compréhension commune entre catholiques et orthodoxes est possible, moyennant les conversions nécessaires de part et d'autre, une révision de l'énoncé de la doctrine de la collégialité du côté catholique et de la pratique de la synodalité du côté orthodoxe. Le P. Miltos l'a montré de belle manière, rigoureuse et critique,

⁹ Les évêques de chaque « nation » ne doivent rien faire sans l'avis de leur primat ; le primat non plus ne doit rien faire sans l'avis de tous les évêques.

ne tenant pour acquise aucune doctrine ou interprétation d'où qu'elle vienne. C'est sans doute le plus bel hommage qu'il pouvait rendre à son maître le regretté P. Laurent Villemin.

Joseph Famerée
Université catholique de Louvain