

Faustin DIATEZULWA - MBUNGU

**LES CONCILES PARTICULIERS DANS L'EGLISE LATINE
ENJEUX DES CANONS 439 – 446 DU CODE DE 1983**

Thèse de doctorat présentée à la Faculté de théologie de l'Université
de Fribourg (Suisse), pour obtenir le grade de docteur

Approuvé par la Faculté de théologie sur la proposition des Professeurs Pier
Virginio Aimone (1^{er} rapporteur) et Arnaud Join-Lambert (Louvain-la-Neuve,
2^{ème} rapporteur). Fribourg, le 7 juin 2006. Mme Prof. B. Hallensleben, Doyenne

Faustin Diatezulwa, **Les conciles particuliers dans l'Eglise latine. Enjeux des canons 439-446 du code de 1983**, Fribourg, 2006, 276 p.

Préface

Au lendemain de la célébration du Concile Vatican II, lequel avait de nouveau mis en évidence l'aspect collégial et synodal de la vie de l'Eglise, certaines institutions juridiques ecclésiales ont connu une grande vigueur. Ainsi en est-il des conférences épiscopales et du synode des évêques. En outre, les synodes diocésains, du fait qu'ils consentaient la participation des laïcs, ont eu un réel succès : les synodes par exemple célébrés en Allemagne et en Suisse dans les années soixante-dix ont été d'une très grande importance pour ces églises locales. A noter que de nombreux synodes diocésains ont été successivement célébrés en diverses autres églises locales.

Par contre, de très vieilles institutions juridiques à caractère synodal tout aussi revalorisées par le Concile ont eu peu de chance et de relief. Il s'agit notamment des conciles provinciaux et pléniers. De fait, au cours des quarante années écoulées depuis la clôture des travaux conciliaires, très peu de conciles provinciaux et pléniers ont été célébrés. Même la doctrine canonistique ne s'est pas trop occupée de ces institutions. La concurrence et le succès des conférences épiscopales semblent en avoir été une cause probable.

Mais, depuis quelque temps, on voit se manifester chez les canonistes un réel intérêt sur le sujet, soit à travers certains travaux de dissertations, soit à travers des articles publiés dans des revues scientifiques.

C'est dans ce courant que se profile et s'insère le travail de doctorat de Faustin Diatezulwa que nous avons l'honneur de présenter ici. Il s'agit d'un travail de plaidoirie en faveur des conciles pléniers et provinciaux, dont la célébration est souhaitée pour l'entière Eglise catholique mais pour l'Eglise d'Afrique en particulier.

On peut en effet souligner les idées que Diatezulwa propose pour la célébration de conciles particuliers (soit plénier, un entier pays ; soit provincial, une province ou plusieurs provinces ecclésiastiques, au-delà de frontières politiques) dans le continent africain, idées qui paraissent plus raisonnables que la célébration d'un concile panafricain. D'une part, soutient l'auteur, cet institut n'est pas prévu par la loi en vigueur, d'autre part il serait plus raisonnable de commencer par des conciles particuliers et pour un premier temps développer ces instituts. C'est vrai qu'ils n'arrivent pas à s'imposer malgré les fondements théologiques des Eglises particulières, qui devraient plutôt les soutenir par rapport aux conférences des évêques, plus efficaces et plus pratiques certainement, mais qui soulignent seulement un aspect de la théologie des Eglises particulières.

Diatezulwa propose aussi une thèse *de iure condendo* qui pourrait mieux souligner le rapport correct entre les églises locales et l'Église universelle, entre le droit particulier et le droit universel. Il s'agit de la pratique de la *recognitio*, à travers laquelle le Siège Apostolique et ses organes exercent un certain pouvoir de contrôle sur l'activité des églises locales, une pratique qui risque de mettre trop en évidence le pouvoir central par rapport à une saine autonomie des réalités locales, qui se fonde sur la juste interprétation et application du principe de subsidiarité. Il invoque plutôt la transformation de la pratique de la *recognitio* dans une pratique d'information et de communication.

La lecture de ce travail pourra sans doute aider à mieux comprendre la synodalité de l'Église, de son actualisation effective, de ses limites et des perspectives qui s'ouvrent dans cette dimension, tellement importante pour un sain équilibre dans la vie de l'Église, du point de vue théologique, disciplinaire et aussi œcuménique.

Pier Virginio Aimone
Université de Fribourg

INTRODUCTION GENERALE

ELUCIDATION THEMATIQUE

Au nombre des institutions importantes que compte l'Eglise, il y a les conciles ou synodes particuliers. Ceux-ci avec les synodes diocésains constituent les lieux par excellence de la prise en compte de la réalité ecclésiale dans sa dimension locale au regard de la constitution sociale de l'Eglise. Depuis les premières communautés chrétiennes, les conciles particuliers y ont eu une place de choix. Ils ont été un espace de concertation, d'échange et de discussion pour les orientations de la vie ecclésiale. Le cours naturel des choses et la droite raison encourageaient l'opportunité de telles délibérations en vue de formuler de résolutions communes.

C'est dans cette perspective que l'Eglise latine, dans ses deux législations de 1917 et de 1983, a réitéré le rôle incontournable des conciles particuliers et les a régis en deux catégories (plénier et provincial). Si dans le code de 1917, la responsabilité entière des conciles particuliers reposait sur le Souverain Pontife qui en accordait l'autorisation et les dirigeait par le biais de légats pontificaux ; dans le nouveau code de 1983, elle revient aux évêques, avec néanmoins l'approbation du Siège Apostolique (pour ce qui est du concile plénier).

Le nouveau code latin, bien qu'il ne soit pas un *compendium* de toute l'ecclésiologie de Vatican II, en porte néanmoins les éléments dans les canons sur les conciles particuliers. Ils manifestent cette Eglise, Peuple de Dieu et *Communio*. La notion conciliaire de *communio ecclesiae et ecclesiarum* a des implications constitutionnelles. D'abord, comme *communio ecclesialis (communio fidelium)*, elle est fondée sur le baptême, par l'action de l'Esprit Saint. Cette *communio* est une relation directe avec la communion eucharistique dont la participation conduit à la communion avec le Christ et la Trinité Sainte¹ ainsi qu'à la communion réelle, visible, sociale et corporelle des fidèles, membres de l'Eglise. Cette communion ecclésiale sous la conduite de l'Esprit et nourrie par la Parole de Dieu et les sacrements permet de vivre l'égalité de tous les fidèles quant à leur dignité dans l'Eglise. La communion ecclésiale se vit dans la communion

¹ UR 2, AG 39, LG 3 ; can. 897 ; Jean-Paul II, Exhortation apostolique *Christifideles laici*, n° 18-20, in AAS 81 (1989), pp. 421-426 ; DC 1978 (1989), pp. 161-162.

ecclésiastique². La *communio ecclesiastica* rend visible la communion de tous les fidèles baptisés dans l'Église catholique ou reçus par elle. C'est ce qu'exprime le can. 205 : « *Les baptisés sont unis au Christ dans l'ensemble visible de l'Église, par les liens de la profession de foi, des sacrements et du gouvernement ecclésiastique* ». La *communio ecclesiastica* touche aussi au rapport entre les Églises particulières et l'Église universelle en ce qu'elle est le socle de la pleine communion catholique. Des éléments phares participent à la réalisation de cette *communio* dont le baptême par lequel on est constitué fidèle et membre du Peuple de Dieu. La communion hiérarchique permet la pleine réalisation de l'Église-*Communio*. Cette communion récuse toute uniformisation et reconnaît la pluralité des Églises particulières³. Celles-ci s'y enracinent comme découlant de la *communio ecclesiae*. Et les conciles particuliers apparaissent comme l'un des espaces de cette manifestation de la pluralité dans l'unité ecclésiale.

Le concile Vatican II en a recommandé la redynamisation, reconnaissant par là que cette institution, ancienne et ancrée dans la tradition ecclésiale, souffrait d'oubli voire d'abandon. Le n° 36 de *Christus Dominus* se veut être un prélude avant de parler des évêques aux numéros suivants (37 et 38). Cette institution doit donc toujours être considérée comme une expression de la communion ecclésiale.

DELIMITATION DU TRAVAIL

Les assemblées conciliaires reconnues dans l'Églises latine, sont de deux types, à savoir œcuméniques (ou générales) et particulières. Les conciles œcuméniques regroupent l'ensemble des évêques de l'Église universelle, tandis que les conciles particuliers sont limités au strict cadre des regroupements des Églises particulières.

² « *Le chrétien en communion avec le Christ et son Église a la foi du Christ et de son Église, s'unit à Dieu par les sacrements du Christ et de son Église, obéit à Dieu en se soumettant au gouvernement du Christ et de son Église* ». Cf. A. SERIAUX, *Le droit canonique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 128.

³ Cette Communion « *est souvent perçue en fonction des différentes relations existant dans l'Église : d'une part celle du Pontife Romain avec les évêques, pris personnellement ou en tant que collègue et d'autre part celle des évêques avec les prêtres. Ainsi la communion hiérarchique touche tout le Peuple de Dieu comme corps organique qui est appelé à maintenir l'unité dans l'exercice de ses divers charismes et fonctions. L'Église Universelle est pleinement Église seulement si les Églises particulières ne sont pas uniformisées mais manifestent une pluralité. De plus, celles-ci sont à leur tour vraiment l'Église seulement si elles conçoivent leur particularité à l'intérieur de l'universalité de la Communio Ecclesiarum* ». Cf. L. GEROSA, *L'interprétation de la loi dans l'Église. Principe – Paradigme – Prospective*, Pregassona, éd. Parole et Silence, 2004, p. 69.

Ce sont ces conciles particuliers (le second type) tels qu'ils sont présentés dans les can. 439-446 du code de 1983 qui retiendront notre attention tout au long de notre recherche. C'est ainsi que nous l'intitulons : **Les conciles particuliers dans l'Eglise latine. Enjeux des canons 439-446 du code de droit canonique de 1983.**

Cet énoncé impose aussitôt une précision importante : nous ne nous occuperons pas des conciles œcuméniques (Can. 337-341), ni des synodes des évêques (Can. 342-348), ni des conférences des évêques (Can. 447-459), ni des synodes diocésains (Can. 460-468). Cela ne signifie pas que ces institutions soient sans importance, ni sans objet. Bien au contraire, nous nous intéresserons, de manière descriptive, à l'une d'elles, la conférence des évêques, dans une approche comparative avec les conciles particuliers. Une comparaison qui nous sera d'une grande utilité d'autant plus qu'elle nous éclairera sur la fonction irremplaçable des conciles particuliers et leur inamovible place dans la vie ecclésiale.

La partie du code qui nous occupe est le livre II, « Peuple de Dieu », deuxième partie, section II plus spécifiquement le titre II qui traite, au chapitre III, des conciles particuliers dans les regroupements des Eglises particulières. En effet, lorsque le code parle de « Peuple de Dieu », il ne prétend pas retenir toute la doctrine dogmatique et spirituelle du Peuple de Dieu, mais seulement les aspects de cette doctrine qui intéressent la « *societas ecclesiastica* » dans sa dimension juridique. Cette idée était déjà présente dans le schéma préparatoire du nouveau code⁴.

ETAT DE LA QUESTION

De toutes les institutions ecclésiales, les conciles particuliers sont les moins célébrés et donc peu connus des fidèles de l'Eglise latine. Certes, le concile Vatican II en a souhaité la reprise et le code latin de 1983 en a manifesté la réception en accordant à cette institution toute l'autorité et la

⁴ « L'introduction au schéma préparatoire *De populo Dei* (1977) en remarquant que les canons concernent ce Peuple de Dieu en tant que (*quatenus*), par la volonté du Christ, il est organiquement constitué, à savoir 'comme société constituée et organisée en ce monde' (LG 8) ». Cf. G. THILS, « Le nouveau code et l'ecclésiologie de Vatican II », in *RTL* 14 (1983), p. 290.

« Ce terme est employé, de même que celui de *communitas*, pour désigner les liens sociaux dans leur dimension naturelle, c'est-à-dire les relations entre les hommes ou entre les communautés humaines. (...). Les organismes hiérarchiques de l'Eglise, donc ses structures juridiques, ont été reliés à la notion de société ». Cf. R. SOBANSKI, « L'ecclésiologie du Nouveau Code », in *Actes du Ve Congrès International de Droit Canonique*, Ottawa, 1986, p. 258.

compétence nécessaire avec un pouvoir de gouvernement surtout législatif. Mais cette recommandation et ces dispositions juridiques sont restées « lettre morte » dans la grande partie du monde latin, malgré quelques initiatives prises ici et là surtout dans les pays de la nouvelle catholicité.

Et pourtant dans la perspective de l'Eglise, Communion et Peuple de Dieu, les conciles particuliers sont une des formes de l'expression de la collégialité des évêques, de la synodalité des Eglises particulières et donc de la participation de tous les fidèles du Christ au gouvernement dans l'Eglise latine. Ils ont souvent été un lieu de la réception du droit universel et de l'émergence du droit particulier.

Au regard des enjeux ecclésiologique, institutionnel et juridique que représentent les conciles particuliers, notre intérêt a été stimulé par deux faits : le premier touche les conciles particuliers dans l'ensemble de l'Eglise latine. Pendant que la demande des fidèles de participer dans un esprit de coresponsabilité à l'élaboration des textes et aux orientations pastorales dans leurs Eglises particulières devient de plus en plus insistante, on remarque que la célébration des conciles particuliers est quasi inexistante depuis Vatican II jusqu'à ce jour. Quelles en seraient les raisons ? Le second constat concerne l'Afrique. Depuis quelques décennies, elle sollicite un concile africain et ne s'est pas encore résolument engagée dans la voie des conciles particuliers pour les différentes Eglises particulières de ce continent. La requête d'un « méga-concile » continental aux contours juridiques imprécis ne trouve-t-elle pas, dans la perspective des conciles particuliers en Afrique, une réponse tout offerte par le code de droit canonique en vigueur depuis 1983 ?

C'est à ces observations que notre recherche tente d'apporter une contribution dont l'objectif est d'inviter à la reprise de la pratique conciliaire locale dans l'ensemble de l'Eglise latine et plus particulièrement de suggérer aux Eglises du continent africain la célébration de ces conciles particuliers comme prochaine étape après le Synode pour l'Afrique de 1994.

METHODE DU TRAVAIL

Notre démarche se veut diachronique et analytique. Diachronique car à partir de l'historique de la terminologie des conciles particuliers dans

l'Eglise latine et de leurs célébrations depuis la fin du concile Vatican II jusqu'à ce jour, nous réfléchissons sur les canons du code de 1983. L'histoire va nous fournir les éléments pour comprendre la réception de cette institution dans l'Eglise latine même.

Elle est aussi une synthèse critique qui saisira la portée théologique des canons concernés en les soumettant à une confrontation avec le code latin antérieur et la législation orientale. De cette double confrontation surgiront : la démarcation du nouveau code latin par rapport à l'ancien, grâce à l'apport de l'ecclésiologie conciliaire, tout en gardant la ligne de la tradition canonique ; et la spécificité des législations latine et orientale. Les conciles pléniers philippin surtout et sarde, à moindre mesure, seront présentés à la lumière de ces mêmes can. 439-446 du code de 1983 pour en signifier la réception et en illustrer l'application.

SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE

Nos sources sont essentiellement les codes, les documents de Pontifes Romains (allocutions, constitutions, décrets, discours, lettres apostoliques, motu proprio) publiés dans les *Acta Apostolicae Sedis* (pour la plupart avec la traduction française de la *Documentation Catholique*) et du Saint Siège (les travaux des différentes congrégations romaines et de la commission de la révision du code de 1917 dans *Communicationes*). Nous nous servons aussi des actes et des décrets des conciles pléniers des Philippines et de Sardaigne.

Nous avons travaillé sur la base d'une bibliographie spécifique avec des ouvrages et des articles spécialisés sur les conciles particuliers et le droit canonique. Le reste constitue ce qu'il convient de considérer comme bibliographie générale. En esquissant cette étude selon les exigences académiques et scientifiques, nous avons voulu apporter notre modeste contribution à l'avancement de la réflexion sur les conciles particuliers en science canonique.

PLAN DU TRAVAIL

Nous présenterons notre travail en trois parties distinctes.

La première partie est intitulée *Les conciles particuliers dans l'histoire de l'Eglise latine*. Nous donnerons un aperçu de l'évolution terminologique de l'institution dans l'Eglise (chapitre I) et de la fréquence de sa célébration au lendemain du concile Vatican II et du code de 1983 (chapitre II).

Dans la seconde partie, *Les conciles particuliers dans le code de 1983*, nous nous préoccupons de l'institution des conciles particuliers en cinq chapitres. Il s'agira de voir comment les conciles particuliers ont été accueillis dans la législation latine. Nous nous attarderons sur le livre II du nouveau code latin dans lequel sont contenus les canons qui traitent des conciles particuliers et nous terminerons avec la nouveauté opérée par le législateur dans le code de 1983 en ce qui concerne cette institution ecclésiale (chapitre I). Le chapitre II s'occupera de l'analyse des can. 439-446 du code de 1983, tandis que le chapitre III illustrera cette analyse des canons par les décrets et les actes des conciles particuliers des Philippines et de Sardaigne. Cette analyse nous poussera à vérifier l'existence ou non de cette institution dans le code oriental (chapitre IV) en comparant le métropolitain oriental au métropolitain latin dans leurs organes de gouvernement. En lien avec les can. 445 et 446, nous évoquerons respectivement le principe de subsidiarité au sujet de l'autorité des conciles particuliers et la problématique de la pratique actuelle de la *recognitio*, la condition juridique pour toute promulgation des décrets conciliaires dans le cadre de l'exercice de l'autorité suprême dans l'Eglise (chapitre V).

Avec la dernière partie, *Les conciles particuliers dans la communion ecclésiale*, nous voudrions rendre compte de la portée théologique des conciles particuliers et de leurs enjeux dans l'ecclésiologie de communion, thème central de Vatican II. Les conciles particuliers sont une des institutions qui manifestent la collégialité des évêques au niveau local (régional). Nous les comparerons à la conférence des évêques pour en dégager les convergences et les divergences (chapitre I). Articulant la collégialité des évêques à la synodalité des Eglises particulières, nous montrerons la double expression collégiale et synodale des conciles particuliers (chapitre II). Nous nous interrogerons enfin sur l'avenir de cette

institution dans l'Église latine au regard de ses importants enjeux (ecclésiologique, institutionnel et juridique) et sur sa perspective pour les Églises particulières d'Afrique (chapitre III).

PARTIE I

1 LES CONCILES PARTICULIERS DANS L'HISTOIRE DE L'EGLISE

1.1 Introduction de la partie I

Les conciles particuliers étaient plus ou moins tolérés par l'autorité romaine parce que la plupart des Eglises qui les vivaient étaient qualifiées d'Eglises nationales du fait de leur convocation conjointe par l'Etat et les Eglises ou uniquement par les autorités civiles. Ils étaient certes célébrés (les provinciaux ne posaient pas problème) mais les pléniers ne bénéficiaient pas de la même appréciation de la part du Saint-Siège.

Le 19^e siècle, surtout dans sa seconde moitié (1850), a été florissant pour l'activité synodale locale. En effet, à partir de cette période, leur célébration devient plus fréquente puisqu'ils répondaient enfin aux exigences juridiques du Saint-Siège. Mais depuis la parution du premier code latin jusqu'à la veille de Vatican II, les célébrations conciliaires locales se sont raréfiées⁵.

Les orientations conciliaires ont poussé à une redynamisation de la pratique synodale dans le dernier quart de la seconde moitié du siècle dernier. Notre parcours historique des célébrations de conciles particuliers partira de la période qui a suivi le concile Vatican II jusqu'à ce jour.

⁵ L'événement survenu en France (Révolution française de 1789) n'est pas sans incidence dans le rapport entre l'Eglise et les Etats. A partir de 1850, avec la séparation de l'Eglise et des Etats, une réglementation est mise en place par l'autorité ecclésiastique surtout en ce qui concerne les conciles pléniers. Elle veillera au bon déroulement de ces assemblées en émettant des documents à l'adresse des évêques qui en faisaient la demande. Des historiens et des canonistes fournissent un compte-rendu des conciles particuliers célébrés durant les deux périodes antérieures (1850-1917 et 1918-1962) à celle consacrée à notre recherche. E. CORECCO, « Die synodale Aktivität im Aufbau der Katholischen Kirche der Vereinigten Staaten von America », in *AKKR* 137 (1968), pp. 90-94 ; D. LE TOURNEAU, « Les conciles particuliers », in *Dictionnaire historique de la Papauté*, Ph. LEVILLAIN (dir.), Paris, Fayard, 1994, pp. 432-435 ; R. METZ, « Les conciles nationaux, pléniers ou régionaux. Les conciles provinciaux », in G. LE BRAS et J. GAUDEMET (dir.), *Le droit et les institutions de l'Eglise catholique latine, de la fin du XVIII^e siècle à 1978. Organismes collégiaux et moyens de gouvernement. Histoire du droit et des Institutions dans l'Eglise*, t. XVII, Paris, Cujas, 1978, pp. 118-126 ; P. PALAZZINI, *Dizionario dei concilii*, Roma, Città Nuova, 1963-1968, les tomes 1, 2, 3, 4, 5, 6. L'activité conciliaire a été décroissante notamment dans les pays de la « vieille chrétienté », tandis qu'elle était importante dans les pays dépendant de la Propagande de la Foi.

Pour ce faire, la première partie s'articulera autour de deux points. Nous présenterons d'abord la terminologie des conciles particuliers et leur histoire (chapitre I). Viendra ensuite un succinct inventaire des conciles particuliers célébrés depuis la fin du concile Vatican II jusqu'à ce jour (chapitre II). Pour chaque période, nous énumérerons les réunions des deux types de conciles particuliers (plénier et provincial). Dans une conclusion, nous tenterons de comprendre les raisons qui pourraient justifier la baisse de cette activité conciliaire locale dans l'Eglise.

1.2 Chapitre I : Histoire des conciles particuliers

1.2.1 Introduction

Les conciles particuliers appartiennent à la dimension institutionnelle et fonctionnelle de l'Eglise, *communio ecclesiae et ecclesiarum*. Sans s'identifier à la totalité de la nature même de l'Eglise, les conciles/synodes participent, à leur manière et selon leur mode propres, à la dynamique de l'Eglise. Ils sont un signe incontestable de l'unité de l'Eglise dans la diversité⁶.

Pour rendre compte des conciles particuliers que l'Eglise a célébrés dans la période choisie pour notre travail, il nous paraît utile de cerner d'abord le mot, dans une définition qui permet de saisir ce qui nous occupera dans tous les chapitres ultérieurs. Dans une seconde approche, nous verrons comment s'est effectuée l'évolution terminologique des conciles particuliers, le rythme de leurs célébrations, leur intégration dans les codifications de l'Eglise latine, et l'appréciation qu'en donne le Siège Apostolique.

1.2.2 Essai de définition

Il existe quelques éléments fondamentaux qui donnent à ces assemblées toute leur qualité de concile/synode. La présence des responsables des Eglises est indispensable; les discussions se déroulent sous forme d'échanges d'idées et d'opinions ; les décisions prises touchent les domaines de la foi, de la doctrine et de l'ordre dans la communauté, elles ont force de loi obligatoire ; le lien avec le Successeur de Pierre, Evêque de Rome y est manifesté ; la conscience de la présence de l'Esprit Saint, comme guide de l'assemblée est forte et la promulgation des décisions concerne l'Eglise.

⁶ « Ils correspondent à ce qu'est l'Eglise et font partie de sa réalisation vivante. L'Eglise est en effet le Peuple de Dieu pèlerin, en marche à travers l'histoire, dont les membres se comportent les uns à l'égard des autres comme les membres d'un seul corps(...). Ils attestent et représentent réellement l'Eglise comme une communauté qui réalise son unité dans la diversité. Ils montrent aussi, de façon claire, la Communauté ecclésiale comme étant un réseau de relations entre les Eglises locales et l'Eglise Universelle ». Cf. H. WAGNER, « Synode/concile », in *Nouveau Dictionnaire de théologie catholique*, P. EICHER (dir.), Paris, Cerf, 1996, p. 926.

Le terme latin *concilium* attribué à Tertullien, ainsi que l'expression grecque *sunodos* attestée par Eusèbe de Césarée⁷ sont employés indifféremment et désignent une assemblée, une réunion délibérative ou un lieu de culte, un temple ou une église. Plus tard, le même mot a servi à signifier de façon précise et circonspecte les réunions délibératives rassemblant des évêques et traitant de questions religieuses⁸. Ces deux mots doivent toujours être considérés dans un sens à la fois large et strict, spécifique⁹. Ce dernier sens, devenu ecclésiastique, est celui qui correspond à notre thématique.

Ces assemblées trouvent un fondement et un enracinement scripturaire dans ce qu'il est convenu d'appeler « concile de Jérusalem ». En effet, les deux sources néotestamentaires (Ac. 15 et Ga. 2) montrent clairement que la question portait sur le comportement des nouveaux convertis à l'égard de la Loi de Moïse. C'est un problème de stricte observance de la loi qui se trouve en toile de fond dès le début de l'histoire des conciles¹⁰.

⁷ H. WAGNER, « Synode/concile », in *Nouveau Dictionnaire de théologie catholique...*, p. 924.

⁸ A. VACANT & E. MAGENOT (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Ané et Lethouzey, 1908, t. 3, col. 637, distingue les conciles royaux des conciles ecclésiastiques. Les premiers sont des réunions mixtes auxquelles participent aussi bien les princes, les évêques, les diacres que les comtes pour légiférer sur des problèmes d'ordre à la fois religieux et civil. Les seconds auxquels s'est astreint le langage courant et religieux sont réservés aux prélats de l'Eglise dont le but est de légiférer dans le domaine religieux. J. WERCKMEISTER, *Petit dictionnaire de droit canonique*, Paris, Cerf, 1993, p. 62 définit le concile comme « une réunion solennelle d'évêques qui possède le pouvoir de gouvernement. Le mot synode est étymologiquement synonyme de concile » et présente les conciles particuliers (plénier : regroupant les évêques d'une même conférence épiscopale ; et le concile provincial regroupant les évêques d'une province ecclésiastique, sous la présidence du métropolitain). H. WAGNER, « Synode/concile », in *Nouveau Dictionnaire de théologie catholique...*, p. 924, désigne le « synode/concile comme la venue ensemble, le compagnonnage de route, le fait de se réunir ».

⁹ « Ces deux termes signifient avant tout une réunion laïque et, dans un sens plus étroit, une assemblée ecclésiastique, c'est-à-dire une réunion des chefs de l'Eglise régulièrement convoqués pour délibérer et statuer sur les affaires religieuses ». Cf. Ch. HEFELE, *Histoire des conciles*, t. 1, Paris, Lethouzey et Ané, 1907, p. 1.

¹⁰ Mt 18, 20 ss est particulièrement parlant pour régler les questions et les affaires d'une gravité exceptionnelle ; Ac 1, 4 ss : sur l'élection de 7 diacres ; Ac 15, 1-4, 29 et Ga 2, 1-14 : les Apôtres se sont réunis pour discuter sur une question importante et commune à leur ministère : celle du caractère obligatoire de la loi juive pour les chrétiens d'origine païenne et du rapport entre ces nouveaux convertis et les chrétiens d'origine juive. La décision a abouti à un décret d'une portée incommensurable pour la vie de l'Eglise. Cette assemblée de Jérusalem est devenue le référent et le prototype de tous les conciles ultérieurs de l'Eglise, avec sa retentissante déclaration : « *L'Esprit Saint et nous-mêmes, nous avons en effet décidé...* » (Ac 15, 28).

1.2.3 Terminologie évolutive des conciles particuliers

Généralement, on se réfère au premier concile de Jérusalem pour situer historiquement l'activité conciliaire dans l'Eglise, comme inhérente à sa constitution. Entre ce que l'on appelle « concile de Jérusalem » et les premières assemblées synodales dans l'Eglise, dont l'histoire a gardé des traces, il y a bien eu un siècle.

A posteriori, l'assemblée de Jérusalem est rattachée aux premiers synodes de l'Eglise, comme fondement, enracinement et explication théologique. La recherche actuelle permet de placer le début de cette institution de la vie ecclésiale à la seconde moitié du II^e siècle, avec principalement les synodes célébrés en Asie Mineure entre 160 et 170. Il fallait alors résoudre notamment la question du montanisme et fixer la date de la célébration de Pâques¹¹ – à l'initiative du Pape Victor (189-199). Il faut cependant attendre le III^e siècle pour assister à une série de synodes précédant immédiatement Nicée (325).

Le « corpus de Cyprien » constitue l'une des grandes sources de l'histoire des conciles particuliers et marque peut-être aussi le commencement de cette institution. Ce qui ressort de la somme de toutes ses lettres, l'évêque de Carthage, Cyprien représente une des principales références pour saisir le développement de cette institution dans la vie ecclésiale¹². A plusieurs reprises, Cyprien utilise la formule « *in unum convenire* », pour désigner cette rencontre ou cette réunion envisagée. Cette expression est sans doute pour lui synonyme de concile par l'unanimité à laquelle parviennent les évêques rassemblés¹³. Pour trouver des solutions aux problèmes récurrents des Eglises à cette époque, la

¹¹ Pour l'accord trouvé sur la question de Pâques, cf. EUSEBE DE CESAREE, *Histoire ecclésiastique*, V, 25.

¹² « *Le corpus des lettres de Cyprien représente une source ... Les premiers conciles y datent d'une période à laquelle, en raison des persécutions, il n'est pas encore possible de tenir des assemblées épiscopales. L'évêque de Carthage envisage alors, dans une lettre datant de 250, qu'une solution aux problèmes qui se posent, par exemple la question des lapsi, pourrait être trouvée dès qu'un nombre important de responsables d'Eglises pourront se réunir* ». Cf. J. SIEBEN, « Les synodes particuliers vus par eux-mêmes et vus par Rome. Quelques aperçus sur le I^{er} millénaire », in H. LEGRAND, J. MANZANARES, A. GARCIA Y GARCIA, *Les conférences épiscopales. Théologie. Statut canonique. Avenir*, Paris, Cerf, 1988, p. 55.

¹³ Epistula 32, I, 3 : « *Quando convenire in unum permittente Domino coeperimus* », in SAINT CYPRIEN, *Correspondance*, t. 1, texte et traduction par le Chanoine BAYARD, Paris, Société d'édition « les Belles lettres », 1962, p. 84. Voir aussi Epistula 67, I, 1 : « *Cum in unum convenissemus, legimus litteras vestras...* ». Cf. *Ibidem*, pp. 227-228.

concertation de tous est requise pour arriver, grâce au consensus *unum convenire*, à une *sententia*¹⁴.

L'origine de l'institution conciliaire ou synodale se situe dans la recherche de solutions par voie de consultation face aux divers problèmes des Eglises locales. Ce qui pouvait être le fait de la seule autorité des évêques, est devenu progressivement et définitivement un élément fondamental de la constitution de l'Eglise. La conscience des évêques d'être « *in solidum* », basée sur la tradition apostolique, est pensée comme le fait d'une maturité théologique, à savoir la synodalité. Pour signifier la responsabilité de tous les évêques, laquelle se manifeste à l'intérieur de la communion de l'Eglise, la synodalité représente l'unique appartenance à la réalité fondamentale de l'unité et de l'identité.

Les conciles particuliers, dans leur pratique au sein de l'Eglise latine, relèvent d'une part d'une approche ecclésiologique, et d'autre part portent en eux-mêmes une certaine auto compréhension qui, au cours de l'histoire, a suscité des réactions du Saint-Siège¹⁵. Aussi a-t-on vu parfois dans les conciles particuliers, « *tantôt une assemblée démocratico-charismatique, à l'instar de la première communauté chrétienne, tantôt politico administrative avec un accent important sur la dimension liturgico-religieuse* ». ¹⁶

Nous pouvons cependant affirmer que les conciles particuliers dans l'Eglise ont une triple origine : profane, sacramentelle et pneumatologique. S'agissant de la dimension profane, les synodes se sont déroulés en vue de l'organisation de l'Eglise, modelée en son début sur la vie civile et religieuse des cités¹⁷. La seconde dimension qui fonde le synode

¹⁴ Epistula 25, I, 1 : « *Apud omnes unus actus et una consensio secundum Domini praecepta* ». Cf. *Ibidem*, p. 63.

¹⁵ On peut retenir un fait que nous rapporte Eusèbe sur une initiative personnelle du Pape Victor : « *Victor, Chef de l'Eglises des Romains entreprend de retrancher en masse de l'Unité commune les chrétientés de toute l'Asie. Il publie des lettres et proclame que tous les frères de ces pays-là sont excommuniés, sans exception* ». Cf. EUSEBE DE CESAREE, *Histoire ecclésiastique*, V, 24, 9.

¹⁶ «...Assemblée a caractère démocratico-carismatique della prima comunità...che oltre ad una funzione politico-amministrativa esplicavano anche un importante ruolo liturgico-religioso ». Cf. E. CORECCO, « Sinodalità », in *Nuovo dizionario di teologia*, G. BARBAGLIO e S. DIANICH (a cura di), Alba, 1977, p. 1468.

¹⁷ Cette approche de l'origine profane du synode dans l'Eglise a été renforcée par le fait que les conciles du IIIe siècle, surtout africains, se sont inspirés du sénat romain. Une approche soutenue par P. MONCEAUX qui a été le premier à mettre en relation le *koinon* civil de la province d'Asie et l'organisation ecclésiastique chrétienne de cette région, et, en particulier les *koina* et les synodes chrétiens dans sa thèse sur *De communi Asiae provinciae* (1885), p. 117.

particulier, est celle de la figure sacramentelle de la communauté locale¹⁸. Dans sa dimension pneumatologique enfin, le concile est une expression et une affirmation de l'Eglise institutionnelle comme lieu de manifestation de l'Esprit Saint¹⁹.

1.2.4 Les conciles pléniers

Les conciles pléniers sont la réunion ou l'assemblée des évêques d'un même pays. Ils ont porté, à diverses périodes de l'histoire de l'Eglise, des noms différents. Jusqu'au milieu du 19^e siècle (1850), le terme « concile national » était d'usage pour désigner ce premier type d'assemblées. Cependant, ils n'ont pas toujours été accueillis avec enthousiasme et confiance par le Saint-Siège. Le concile de Trente passera sous silence les conciles nationaux parce que jugés, par certains pères conciliaires, dangereux et pernicieux²⁰.

Le changement de terminologie intervient lorsque les évêchés d'Allemagne (1848), des Etats-Unis d'Amérique et de l'Irlande demandent à Rome l'autorisation de tenir un concile pour l'ensemble de leurs territoires respectifs. Cette assemblée reçoit alors la dénomination de « concile national », mais avec une grande réserve de l'autorité romaine, on lui préfère le qualificatif de « plénier ». C'est ainsi que s'est effectué le glissement terminologique de concile national à concile plénier dans les documents romains. Cette qualification sera en usage dès la seconde moitié du 19^e siècle. Le Code de 1917 (Can. 280 et 281) la fera entrer en

¹⁸ Les tenants de cette position sont particulièrement L. MORTARI, *Consacrazione episcopale e collegialità della chiesa antica* (1969) et J. ZIZIOLAS, *The Development of Conciliar Structures to the Time of First Ecumenical Council : councils and the Ecumenical Movement* (1968).

¹⁹ C'est la position de G. KRETSCHMAR, « Le développement de la doctrine du Saint-Esprit du Nouveau Testament à Nicée », in *Verbum Caro* 22 (1968), pp. 5-55.

²⁰ « On rencontre ces conciles à toutes les époques. Pour les premiers siècles, il suffit de citer, à titre d'exemple, les conciles d'Arles (314), de Sardique (343), les conciles africains des IV^e et V^e siècles, les conciles espagnols des IV^e et V^e siècles(...). Ces conciles restent nombreux et sont souvent réunis conjointement par les autorités religieuses et civiles et même uniquement sur l'initiative du pouvoir séculier... Aussi ces assemblées conciliaires dans l'Eglise, où l'élément national et civil prit souvent le dessus, n'eurent-elles pas la faveur de Rome et ne trouvèrent-elles pas place dans le droit commun de l'Eglise... Le concile de Trente ignore le concile national ou plénier. On explique aisément ce silence, quand on se rappelle la mauvaise réputation qu'avaient ces assemblées parmi les pères conciliaires. Le cardinal del Monte, le futur Pape Jules II (1550-1555), n'avait-il pas déclaré lors d'une séance conciliaire en l'an 1547 que les conciles nationaux étaient des institutions pernicieuses : *concilia nationalia vocant, haec enim semper perniciose fuere* ». Cf. R. METZ, « Les conciles nationaux, pléniers ou régionaux. Les conciles provinciaux », in G. LE BRAS et J. GAUDEMET (dir.), *Le droit et les institutions de l'Eglise ...*, p. 118.

vigueur en l'intégrant dans le droit commun, sans toutefois faire mention de « concile national ».

La législation de 1917 connaît trois sortes de conciles : le concile œcuménique (Can. 222-229), le concile plénier (Can. 281-282) et le concile provincial (Can. 283-286). Il n'y a aucune mention de concile national. Cependant la modification de nom n'a, dans le fond, rien altéré : ni le sens, ni le contenu. L'entité autrefois désignée par « concile national » est fondamentalement la même que celle donnée par la suite au vocable « concile plénier ». Il en sera ainsi jusqu'au concile Vatican II.

Avec le projet de la nouvelle législation canonique latine, le concile plénier est désormais dit « régional »²¹, avec comme note spécifique, la délimitation géographique. Des appellations continuellement changeantes ont été constatées pendant près de deux siècles sans pourtant rien bouleverser dans le contenu. Cette attitude peut trouver une justification dans la méfiance et la réserve émises par le Saint-Siège qui voyait dans le qualificatif « national » le danger d'une résurgence des Eglises nationales.

L'évolution de ces conciles est liée à deux facteurs importants : l'évolution du droit dans l'Eglise en quatre grandes périodes et l'attitude du Saint-Siège à leur égard.

La première période est celle qui se situe en amont, c'est-à-dire avant la seconde moitié du 19^e siècle, où les conciles pléniers sont jugés négatifs et restent sous la quasi-dépendance du Siège Apostolique par manque de législation dans ce domaine²².

²¹ Can. 189 § 1 « *Concilia regionalia, pro scilicet Ecclesiis particularibus...* ». Cf. *Schéma canonum libri II, De populo Dei*, Typis polyglottis vaticanis, 1977.

²² R. METZ, « Les conciles nationaux, pléniers ou régionaux. Les conciles provinciaux », in G. LE BRAS et J. GAUDEMET (dir.), *Le droit et les institutions de l'Eglise ...*, pp. 119-120 abonde dans le même sens d'une absence de règles en la matière : « *n'étant pas prévu par le droit commun, ni par un statut particulier, le concile plénier n'est pas une institution légale, il tient sa légitimité uniquement du pouvoir supérieur de l'Eglise. C'est le Pape, et uniquement lui, qui autorise la réunion d'un concile plénier ; le primat n'est pas habilité à le faire, car son autorité n'a plus qu'une valeur honorifique. Cependant, il y avait « tout au plus une exception au début du XIX^e siècle pour le primat de Hongrie, l'archevêque de Gran (Esztergom), dont le pouvoir primateal avait encore un certain contenu réel. Il convoqua en 1822 un concile plénier de sa propre autorité ; mais ce fut là une exception qui n'aurait sans doute plus été admise dans la seconde moitié du XIX^e siècle(...) Le Pape non seulement autorise la tenue d'un concile par les primats des Etats-Unis (archevêque de Baltimore) et d'Irlande (archevêque d'Armagh) mais il en détermine l'étendue et nomme un délégué*

La seconde période est celle qui est globalement comprise entre 1850 et l'apparition du code de droit canonique de 1917. L'Eglise, séparée de l'Etat qui avait d'autres besoins d'organisation, surtout dans les pays dépendant de la Congrégation de la *Propaganda Fide*, ne pouvait qu'apprécier à sa juste valeur cette institution. Le concile plénier retrouve alors sa place et son importance, jusqu'à susciter un intérêt auprès de l'autorité romaine, autrefois méfiante. Seulement, faute de dispositions juridiques en la matière, le Saint-Siège se résoudra à répondre selon les demandes, c'est-à-dire au cas par cas. L'objet principal est en effet de rechercher les moyens de favoriser les bonnes mœurs et de corriger d'éventuels abus, de maintenir ou de rétablir l'unité de la discipline.

Quant à la troisième période, celle allant de la parution du code de 1917 au Concile Vatican II, le concile plénier devient une institution officielle aux côtés de deux autres : le concile œcuménique et le concile provincial. Le code reste toutefois entièrement fidèle à la ligne prise par le Saint-Siège à l'égard du concile plénier. Il n'est ni souhaité, ni indépendant, ni imposé, parce que toujours soumis au législateur suprême. Le Code de 1917 prévoit simplement la possibilité de réunir un concile plénier, mais la réunion elle-même reste soumise à l'autorité du Souverain Pontife. Avec l'autorisation qu'il donne de réunir un concile plénier aux Ordinaires qui en font la demande, le Pontife Romain nomme également le légat, qui sera seul habilité à convoquer le concile et à le présider²³.

La quatrième et dernière période est celle qui va du concile Vatican II à la parution du code de 1983. Un temps durant lequel le Saint-Siège, dans le sillage de Vatican II, prend en considération les assemblées conciliaires et en encourage même la célébration. Elles ne sont plus seulement tolérées, mais elles reçoivent un nouveau souffle dont le code de droit canonique de 1983 se fait l'écho. Cette approche juridique manifeste clairement la prise en compte de l'ecclésiologie conciliaire de Communion et de Peuple de Dieu, grâce à la notion de collégialité épiscopale et de responsabilité des évêques dans une dynamique de subsidiarité. Il ne s'agit donc plus ici de la simple tolérance ou l'attitude passive à l'égard du concile plénier qui avait été celle du législateur de

pontifical. C'est aussi le délégué nommé par le Pape qui promulgue, après approbation romaine, les décrets conciliaires ».

²³ Can. 281 CIC 1917.

1917. Le nouveau texte demande que l'on convoque un concile plénier dès que les circonstances en exigent ou en conseillent la réunion. A ce sujet, tous les pouvoirs dévolus autrefois au légat pontifical passent à la conférence des évêques : c'est elle qui convoque l'assemblée conciliaire, choisit le lieu de la réunion, élit et institue le président, fixe l'ordre du jour, prend les décisions relatives à l'ouverture et à la clôture, à l'éventuel transfert ou interruption du concile²⁴.

1.2.5 Les conciles provinciaux

Les conciles provinciaux constituent la seconde catégorie des conciles particuliers. A la différence des premiers, ceux-ci regroupent seulement les évêques d'une même province ecclésiastique. D'ordinaire, ils sont placés sous la conduite et la présidence du métropolitain.

Si les conciles pléniers ont dû attendre la première codification de l'Eglise pour avoir une assise juridique officielle, les conciles provinciaux ont été, par contre, très vite réglementés²⁵. Ils sont une institution qui, au départ, était basée sur la réunion des évêques d'une même province sur le plan civil et non selon un regroupement ecclésiastique. Ils se tenaient dans un souci de consultation et de recherche de solutions à des problèmes qui prenaient de l'importance et qui ne pouvaient être résolus dans le simple cadre d'une Eglise particulière donnée²⁶. Ils sont en cela une institution canonique ancienne dont l'antécédent est justement cette réunion des évêques partageant un même espace territorial et géographique. Depuis Nicée (325), leur fréquence a été fixée à deux fois par an. Elle est passée à un rythme annuel pour toute l'Eglise à partir de Latran IV (1215)²⁷.

²⁴ Avec la nouvelle législation canonique, la direction des conciles pléniers relève de la conférence des évêques (Can. 439 et 441 CIC 1983).

²⁵ Dans le processus de l'élaboration du nouveau code, leur terminologie est restée invariable. Cf. Can. 190 § 1 du *Schéma canonum libri II, De populo Dei...* : « *Concilia provincialia, pro Ecclesiis particularibus eiusdem provinciae...* ».

²⁶ D. LE TOURNEAU, « Les conciles particuliers », in *Dictionnaire historique de la Papauté...*, p. 432.

²⁷ Le IV^e concile de Latran motive la célébration des conciles provinciaux en s'appuyant sur le désir des pères synodaux qui considèrent cette institution « conforme aux dispositions des saints pères » (Can. 6 du IV^e concile de Latran, *Constitutiones concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum*, éd. GARCIA Y GARCIA (Monumenta iuris canonici. Série A : corpus glossatorum 2), Cité du Vatican, 1981, p. 53 et le concile de Bâle dans sa XV^e session (26 novembre 1433) d'ajouter, toujours à propos des conciles provinciaux qu'ils sont « *quelque chose*

Le concile de Trente (1545-1565) dans sa vingt-quatrième session fixera, la célébration de ces assemblées à un intervalle régulier de trois ans. Avec le Pape Sixte Quint (1585-1598), les conciles provinciaux sont, non seulement reconnus, mais fortement recommandés, à tel point que le non respect de cette recommandation pontificale exposait les évêques désobéissants à des sanctions allant jusqu'à la suspension *ab officio* voire l'excommunication²⁸. Cette disposition pénale n'avait en réalité qu'une valeur dissuasive au regard de l'intérêt très limité porté aux conciles provinciaux. Avant le concile tridentin, il y a eu une paralysie quasi générale des conciles provinciaux sauf dans les pays germaniques et en Angleterre. On peut toutefois noter une fréquence relativement importante, notamment dans la période entre le concile de Constance et celui de Trente. La célébration triennale, rendue obligatoire par le concile de Trente, remonte au concile de Constance (1414-1418). Cette norme restera en vigueur jusqu'au code de 1917. Le rythme des conciles provinciaux est irrégulier : au concile de Nicée²⁹ en 325, le concile provincial devait être bisannuel, mesure renouvelée par le concile de Chalcédoine. Du concile de Constance (1414-1417) à celui Trente (1545-1563), elle devient triennale ; dans le code de 1917, le concile provincial ne sera convoqué que tous les vingt ans³⁰.

Le nouveau code latin ne donne, en la matière, aucune indication précise. La célébration de l'assemblée conciliaire provinciale est restée soumise au rythme et au gré de la législation canonique et de la pratique ecclésiastique. Le législateur a évité d'imposer le rythme ou la périodicité de réunions des assemblées provinciales³¹.

L'évolution des conciles provinciaux s'est effectuée en trois grandes périodes :

de très essentiel dans la culture et la vigne du Seigneur », in *Conciliorum oecumenicorum decreta*, pp. 473-474.

²⁸ Concile de Trente, session 24, *de reformatione*, Can. 2 *in fine* : « *Si les métropolitains (...) se montrent négligents à l'égard des présentes prescriptions (réunion triennale du concile provincial), ils encourront les peines portées par les saints canons* ».

²⁹ Le concile de Nicée a été le premier à établir un canon qui traite de façon explicite des conciles particuliers. Le Can. 5 précisément donne une prescription pour l'Eglise entière sur la fréquence de leur célébration : l'une à Pâques et l'autre à l'automne. Le Can. 17 du concile de Chalcédoine en 451.

³⁰ Can. 283 CIC 1917.

³¹ Can. 440 § 1 CIC 1983.

La première période est celle qui va de l'antiquité chrétienne (4^e et 5^e siècles) au 19^e siècle (plus particulièrement entre 1848 et 1869), où l'activité des conciles provinciaux est intense. Les assemblées provinciales se sont peu à peu imposées dans l'Eglise grâce au droit des décrétales qui les a prises comme un droit alternatif avec des compétences néanmoins limitées.

Dans la seconde période, une désaffection se fait sentir à partir de 1870, au profit de réunions des évêques. Celles-ci ont sans doute contribué à l'oubli des conciles provinciaux, alors que ces derniers ont joui d'un véritable succès dans l'Eglise du 19^e siècle. Cet oubli sera renforcé par le législateur du code de 1917 (Can. 284) qui n'encourage guère leur tenue. Ainsi leur rythme de célébration est passé progressivement de trois à 20 ans. Même dans la période postérieure au code pio-bénédictin, aucun regain d'intérêt pour les conciles provinciaux n'est à signaler. Il suffit à ce propos de constater le nombre combien minime de ces assemblées conciliaires dans la période allant de 1918-1959³².

Avec le concile Vatican II, le troisième temps fort vient donner une impulsion nouvelle à ces institutions tant elles sont, par excellence, les lieux du vécu concret et réel de la communion entre Eglise universelle et Eglises particulières. Le concile œcuménique susmentionné a revalorisé la communion des Eglises, ce qui a constitué une renaissance pour les assemblées conciliaires.

Tant la constitution sur l'Eglise³³, que le décret sur la charge des évêques³⁴, remettent en valeur et rappellent l'idée de la communion des Eglises particulières entre elles dans le cadre de la communion avec l'Eglise universelle. Le concile provincial est une forme d'expression de la *communio* et une institution tellement ancienne, que le concile Vatican II n'a pas jugée nécessaire de lui accorder de nouvelles normes. Il s'est contenté de formuler un souhait, à savoir qu'elle « *connaisse une nouvelle vigueur, afin de pouvoir, selon les circonstances, de façon plus adaptée et*

³² Cf. supra, note 5.

³³ LG 13.

³⁴ CD 36 b.

*plus efficace, au progrès de la foi et au maintien de la discipline dans les diverses Eglises »*³⁵.

Dans le projet du nouveau code latin, sept canons sont consacrés au concile provincial, dont cinq comprennent des dispositions communes aux conciles pléniers et provinciaux³⁶. Avec les nouvelles dispositions, le rythme des célébrations du concile provincial n'est plus fixé par l'Eglise et le droit commun, mais il est soumis au jugement des évêques qui décident de leur opportunité. La réglementation du nouveau code latin n'altère pratiquement pas les autres points régissant le concile provincial, tels que notifiés dans l'ancien code. Notons que, malgré les souhaits formulés par Vatican II et traduits dans le nouveau code, les conciles provinciaux n'ont pratiquement pas suscité d'intérêt et ont du mal à se frayer une voie dans l'Eglise³⁷.

Le concile provincial demeure l'instance qui a le mieux gardé la forme authentique de l'institution synodale de l'antiquité chrétienne encore perceptible dans les Eglises orientales. Il bénéficie d'un véritable pouvoir d'autonomie et de décision beaucoup plus considérable que le concile plénier qui ne pouvait se tenir qu'avec l'autorisation du Saint-Siège, n'être présidé et convoqué que par un légat dûment accrédité par le Souverain Pontife.

1.2.6 Conclusion

Tant pour la tradition que pour le droit de l'Eglise, la dimension conciliaire est partie intégrante de sa vie. C'est ainsi que dès la première codification latine, au début du 20^e siècle, la distinction entre conciles provinciaux et pléniers est entrée dans le classique juridique ecclésial. Cette subdivision des conciles particuliers en deux catégories résulte d'une considération historico théologique. Si les premiers sont plus anciens, tant ils ont été un facteur indispensable pour le bien des Eglises locales, dans les domaines juridiques, les conflits entre diocèses, les questions

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ Cf. le schéma de 1977, *De populo Dei*, Livre II : Can. 190, 192 et 193 à 198.

³⁷ « Une institution intermédiaire entre la conférence épiscopale et le concile plénier d'une part et d'autre part le synode diocésain et les autres organismes de concertation à l'échelle diocésaine (le conseil presbytéral et le conseil pastoral) n'a pratiquement plus de place ». Cf. R. METZ, « Les conciles nationaux, pléniers ou régionaux. Les conciles provinciaux », in G. LE BRAS et J. GAUDEMET (dir.), *Le droit et les institutions de l'Eglise ...*, pp. 147-148.

disciplinaires concernant les chrétiens ; les seconds présentent plutôt un profil assez ambigu qui semble faire d'eux des réunions supra provinciales³⁸.

En évoquant les différentes assemblées qui ont été célébrées au cours de la période à laquelle nous consacrons notre recherche (de 1966 à ce jour), nous reviendrons souvent sur cette distinction au sujet des conciles particuliers.

³⁸ J. ORLANDIS, « Función histórica y eclesiológica de los concilios particulares », in *AC Hors Série. Actes du VIIe Congrès International de droit canonique* (1992), pp. 291-292.

1.3 Chapitre II : Les conciles particuliers après le concile Vatican II et la promulgation du code de 1983

1.3.1 Introduction

D'une manière générale, dans l'Eglise latine, la pratique synodale depuis la promulgation du premier code jusqu'à la veille du dernier concile œcuménique (1918-1962), bien qu'elle n'ait jamais été oubliée, n'a cependant pas été courante³⁹. Ce qui explique le souhait du concile de Vatican II de voir se redynamiser cette institution.

Nous ferons cette évaluation en deux étapes : la première partira de la fin du concile Vatican II au nouveau code latin (1966-1983) et la seconde commencera depuis la parution de la nouvelle législation latine jusqu'à ce jour (1983 à ce jour). Dans chacune d'elles, nous mentionnerons l'activité conciliaire en distinguant les deux types de conciles particuliers : plénier et provincial.

1.3.2 Les conciles particuliers de la période postconciliaire au code de 1983 (1966-1983)

1.3.2.1 INTRODUCTION

Le concile Vatican II a tout le mérite d'avoir auguré une « nouvelle ère » pour l'institution des conciles particuliers bien qu'une grande part de son attention se soit portée précisément sur la légitimation des conférences épiscopales dans le domaine des institutions de l'Eglise.

Cette nouvelle impulsion trouvera déjà des échos dans le projet de la nouvelle législation canonique⁴⁰ qui reprend la collégialité et la responsabilité des évêques avec l'un de dix principes directeurs de la révision du code de 1917, le principe de subsidiarité. Ainsi les can. 439-446 conservent cette distinction entre conciles pléniers et conciles provinciaux tout en en déléguant l'organisation, la composition et la compétence⁴¹.

³⁹Cf. supra, note 5.

⁴⁰ Cf. supra, note 36.

⁴¹ J.-B. d'ONORIO, « Conciles particuliers après dix ans d'application », in *AC* 36 (1994), p. 276.

Une nouvelle préoccupation apparaît dans la période postconciliaire. Il s'agit de la quête d'une terminologie appropriée qui puisse au mieux rendre compte de la forme de réunion (concile pastoral, synode commun ou synode pastoral). En effet, avec la revalorisation des laïcs, les conciles qui, dans la ligne traditionnelle, étaient l'affaire des hommes d'Eglise (spécialement des évêques), deviennent l'affaire des baptisés parmi lesquels le laïcat tient aussi sa place. Le principe et la pratique de la synodalité dans le sillage de Vatican II se comprennent avec la reconsidération de la notion d'Eglise comme Peuple de Dieu. Ceci a pour effet corollaire entre autre la coresponsabilité de tous les fidèles du Christ (évêques, prêtres, religieux et laïcs) et une reconnaissance accrue des Eglises particulières. C'est ainsi que, un peu partout dans le monde de la chrétienté catholique latine, on va assister à une importante activité des assemblées conciliaires, à une redynamisation du principe de la synodalité.

C'est dans ce contexte ecclésial et cette nouvelle approche ecclésiologique que de nouvelles expériences voient le jour dans différents pays et que des conciles et des synodes se sont réunis dans l'enthousiasme suscité par Vatican II. Ces expériences nouvelles se concrétisent comme dans un prolongement et se présentent comme une actualisation de la pensée ecclésiologique issue de Vatican II, celle d'une œuvre commune à laquelle la participation de tous est requise afin de rejoindre l'antique pratique commune à toutes les Eglises et de réaliser l'objectif atteint autrefois par les communautés chrétiennes primitives⁴².

1.3.2.2 LES CONCILES ET SYNODES DE L'APRES CONCILE VATICAN II

Nous procéderons par énumération chronologique de divers synodes qui se sont tenus dans quelques pays de vieille chrétienté. Nous n'avons certes pas la prétention de faire une étude détaillée de ces différentes assemblées mais nous voulons simplement en souligner les grandes orientations.

⁴² B. FRANCK, « Les expériences synodales après Vatican II », in *Communio* 3 (1978), p. 67.

PAYS	DATES ET LIEUX
Pays-Bas	1966-1970 à Utrecht
Luxembourg	1970-1978
République Fédérale d'Allemagne	1971-1975 à Würzburg
Suisse	1972-1975 à Fribourg
République Démocratique d'Allemagne	1973 à Dresde
Autriche	1973-1974
Angleterre et Pays de Galle	1980 à Liverpool

Les Pays Bas⁴³ ont appelé leur assemblée « concile pastoral » dont le déroulement n'a pas suivi un rythme normal du fait de sa suspension décidée par Rome le 13 août 1972. En effet, après avoir été transformé en « concertation pastorale nationale » avec deux sessions dont la première s'est tenue en mai 1978 et la seconde en janvier 1979, c'est finalement à Rome que se tiendra « le synode particulier des évêques des Pays-Bas » sur convocation du Pape Jean-Paul II en 1980. Malgré les difficultés rencontrées dans son déroulement, l'expérience hollandaise par son débordement d'initiatives n'a pas eu pour conséquence de ralentir les élans des autres évêchés voisins.

A la même période que les Pays-Bas, le Luxembourg a aussi célébré un synode diocésain et national dont aucun commentaire n'a été

⁴³ La *DC* a largement fait écho de la controverse soulevée par le concile hollandais dans les numéros suivants : 1485 (1.1.1967), col. 11-14 ; 1512 (3.3.1968), col. 475-476 ; 1534 (16.2.1969), pp. 170-189 ; 1557 (15.2.1970), pp. 162-181 ; 1618 (15.10.1972), pp. 925-928 ; *DC* 1780 (1980), pp. 167-180.

fait dans la presse sauf dans le bulletin officiel de l'évêché luxembourgeois « *Kirchlicher Anzeiger für die diözese Luxemburg* » (années 1970 à 1978)⁴⁴.

L'Allemagne (République Fédérale d'), après la Hollande, a célébré le synode commun des diocèses de la République Fédérale d'Allemagne⁴⁵. Avec un total de huit sessions, en raison de deux sessions par année, les travaux ont duré quatre ans dès 1972 (ou 1973) à 1975 année de la célébration du dixième anniversaire de Vatican II. Une période préparatoire de deux ans (1969-1971) a été indispensable pour établir le statut, le règlement et la composition du synode. Deux raisons majeures ont présidé à la convocation du synode allemand : traduire au niveau local la richesse ecclésiologique de Vatican II (la collégialité épiscopale et la coresponsabilité du Peuple de Dieu) et revivifier l'Eglise allemande minée par la sécularisation et la lourdeur des structures. Ce synode allemand a constitué une belle illustration voire un exemple typique de la mise en pratique du principe de la synodalité selon l'intuition de Vatican II et une réussite dans son organisation et ses conclusions. La participation des membres a été active et efficace. Autant les évêques que les autres jouissaient de la même audience dans le débat⁴⁶.

Sous la conduite de l'Esprit Saint, tous ont pu s'exprimer lors des discussions qui ont permis l'adoption des décisions qui soient conformes à la mission de l'annonce de Jésus-Christ, Sauveur et Espérance des hommes d'aujourd'hui. La réflexion menée au synode allemand a couvert divers champs théologique, pastoral et canonique. Au terme de ces assises, le synode a produit 18 documents officiels et 6 rapports

⁴⁴ B. FRANCK, *Actualité nouvelle des synodes*, Paris, Beauchesne, 1980, p. 81.

⁴⁵ M. PLATE, *Das deutsche Konzil, die Würzburger Synode. Bericht und Deutung*, Freiburg im Breisgau, Basel, Wien, Herder, 1975, fournit un recueil des Actes synodaux allemands, surtout dans les pp. 66-83 : « Das Grunddokument ». Voir aussi B. FRANCK, « Les expériences synodales après Vatican II », in *Communio* ..., p. 69 et R. METZ, « Les conciles nationaux, plénières ou régionaux. Les conciles provinciaux », in G. LE BRAS et J. GAUDEMET (dir.), *Le droit et les institutions de l'Eglise* ..., p. 131. Le premier a publié toute une étude approfondie et consacrée exclusivement au synode commun des diocèses allemands en y donnant l'historique (la préparation), le déroulement et les conclusions adoptées. Nous pouvons, en outre, signaler quelques références pour le synode des diocèses allemands : la revue *Herder Korrespondenz* (elle a régulièrement rendu compte de l'événement de l'ouverture à la clôture).

⁴⁶ « *Les différents états furent obligés de se regrouper au sein de commissions et d'assemblées plénières. Pour les laïcs, il fut bon d'être affrontés aux responsabilités épiscopales. Et pour les évêques, ce fut une situation nouvelle que d'être mis en minorité lors de certains scrutins et de se heurter à une vive opposition...* ». Cf. L. VAUCELLES, « Ombres et lumières du synode d'Allemagne Fédérale », in *Etudes*, Mars, (1976), p. 459.

spécialisés repartis en trois thèmes : vie ecclésiale, Eglise et société, Eglise et monde. Un des documents phares de ce synode était bien significatif de par son titre : *Unsere Hoffnung, Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit Notre Espérance. Une profession de foi aujourd'hui*⁴⁷. L'assemblée synodale allemande a pris aussi des initiatives innovatrices importantes : la pastorale des divorcés contractant un second mariage, l'ordination d'hommes mariés, la restauration du diaconat féminin, l'autorisation concédée aux laïcs de prêcher (accordée) et une contribution du Synode à la réforme du droit canonique pour la protection des droits des chrétiens dans l'Eglise par la création de trois instances (deux au niveau du tribunal diocésain et un au niveau de la conférence épiscopale)⁴⁸. C'est dans la cathédrale San Killian de Würzburg que s'est achevé le « synode commun des diocèses de l'Allemagne Fédérale ».

L'expérience de l'Eglise helvétique⁴⁹ est assez spécifique par rapport à ses autres voisins en ceci : au lieu de réunir un synode pour l'ensemble du pays, la Suisse a célébré une série des synodes et de réunions synchronisés qui ont porté pour l'histoire la célèbre appellation de « synode de 1972 ». Elles ont commencé en 1972 avec 7 sessions diocésaines et 6 séances interdiocésaines, elles se sont achevées en 1975 par des célébrations simultanées dans les grandes cathédrales helvétiques de Fribourg, Soleure, Saint Gall, Sion, Lugano, Coire et à l'Abbaye de Saint-Maurice. La manière avec laquelle s'est déroulé l'ensemble des synodes suisses constitue une originalité dans la mise en pratique de la recommandation émise par Vatican II. En dépit de cette formule synodale atypique, les différentes assemblées simultanées ont été représentatives de la diversité helvétique et du souci œcuménique⁵⁰. Si d'un côté, on peut souligner quelques points forts des synodes suisses dans la souplesse des structures synodales, l'audace de l'épiscopat helvétique pour les propositions soumises au Saint-Siège⁵¹ ; de l'autre on est surpris par le

⁴⁷ M. PLATE, *Das deutsche Konzil ...*, pp. 69 -71.

⁴⁸ L. VAUCELLES, « Ombres et lumières du synode d'Allemagne Fédérale », in *Etudes...*, pp. 458 et 460.

⁴⁹ La *DC* en parle dans les numéros : 1603 (1972), p. 193 ; 1605 (1972) p. 292 ; 1618 (1972), p. 949.

⁵⁰ Il convient de signaler la présence des intervenants protestants dont Jean-Louis LEUBA, professeur à la Faculté de théologie protestante de Neuchâtel. Cf. *DC* 1618 (1972), p. 950.

⁵¹ Parmi les propositions qui ont été adressées par le Synode à la conférence des Evêques Suisses pour transmission au Saint-Siège, on peut relever : « *L'admission des divorcés remariés à la communion, suppression de l'empêchement de religion mixte et la forme canonique du mariage mixte* ». Cf. *DC* 1696 (1976), pp. 397-398.

manque d'une réelle production théologique par rapport à son voisin allemand. On peut lire l'observation éclairante de B. Franck⁵².

La République Démocratique d'Allemagne (RDA)⁵³ a, elle aussi, tenu une assemblée synodale à l'instar de son « *alter ego* » de l'autre côté à l'époque du « mur de la honte » mais dans un contexte tout à fait spécial et particulier à savoir celui des catholiques qui étaient soumis dans ce pays à un régime répressif visant la disparition voire la suppression de la foi et, partant, celle de l'Eglise. Le synode pastoral de la RDA s'est déroulé avec l'assentiment du Saint-Siège accordé le 27.02.1971 moyennant certaines conditions et instructions (la présidence était confiée au président de la conférence des Ordinaires de Berlin ou à un autre évêque en cas d'absence ; les règles canoniques devaient être observées sous la responsabilité de la conférence des Ordinaires, les statuts devaient être approuvés par Rome et les décrets par les membres de la conférence des Ordinaires ou des Ordinaires respectifs ; les laïcs présents ne devaient pas être numériquement supérieurs aux prêtres). Ces instructions s'étaient imposées au vu du contexte particulier de l'Allemagne de l'Est de l'époque.

L'Autriche⁵⁴ aurait pu être le premier pays à organiser un concile à l'échelle nationale dès le lendemain du concile Vatican II. Il y a eu finalement des synodes diocésains. Leur déroulement s'est, pour l'ensemble, inspiré de l'expérience du synode commun de la République Fédérale d'Allemagne. Ces synodes qui ont donné lieu à des réunions des représentants de l'Eglise catholique autrichienne ont porté le nom de « Evénement synodal autrichien ». Seules six de huit circonscriptions ecclésiastiques du pays ont participé au « processus synodal autrichien » qui a duré en tout deux ans.

⁵² « *Le synode n'hésita pas à aborder toutes les questions brûlantes de l'heure mais sans soulever des passions, ni des contestations(...). Si la production théologique est bien en -deçà de celle du synode ouest-allemand, on est en revanche frappé du courage pastoral des évêques suisses qui n'ont pas craint de soumettre au Saint-Siège des propositions d'avant-garde avec plus d'unanimité et de hardiesse que les évêques d'Allemagne de l'ouest* ». Cf. B. FRANCK, « Les expériences synodales après Vatican II », in *Communio...*, p. 71.

⁵³ La revue *Herder Korrespondenz* dans son numéro de janvier 1976 a rendu compte des conclusions du Synode de la RDA.

⁵⁴ Cf. *Archiv für Kirchenrecht*, 24 (1973), pp. 240-252. *DC* 1730 (1977), p. 955.

L'Angleterre et le Pays de Galle ont tenu pour leur part non pas un synode mais un « Congrès pastoral national »⁵⁵.

Après ce rapide et bref aperçu des expériences synodales qui ont été célébrées dans l'Eglise latine au lendemain du concile Vatican II, il convient d'esquisser une synthèse des éléments majeurs qui s'en dégagent.

Rares sont les pays de la vieille catholicité romaine qui ont pris l'initiative de mettre en pratique le souhait du concile, seuls cinq pays dont la majorité sont de langue germanophone.

Ces célébrations manifestent une avancée importante de l'ecclésiologie de Communion et de Peuple de Dieu avec la participation de tous les baptisés. La présence des laïcs, des clercs et des évêques est révélatrice de cette prise de conscience et de la volonté affichée de vivre l'enseignement conciliaire. Une redécouverte de l'expérience synodale qui a permis le dialogue, la communication et le sens d'appartenir à la même communauté de foi. Au-delà des suggestions innovantes, le souci de sauvegarder l'unité et la communion avec l'Eglise Universelle n'a pas failli dans les synodes de tous ces pays de la « vieille catholicité »⁵⁶.

Ces synodes ont été aussi un espace de réflexion et de production théologique, pastorale et canonique avec plus ou moins de différences selon le pays. Ils ont été, pour chacun de ces pays, un moyen de relire sa fidélité à la mission de l'Eglise et de trouver les moyens de l'accomplir dans un monde en profonde sécularisation par la voie de concertation, consultation, dialogue et décision.

⁵⁵ *L'Information Catholique Internationale*, 544 (1979), p. 9, en rend compte.

⁵⁶ L'Allemagne fédérale et la Suisse s'y sont bien illustrées. Les évêques allemands n'ont pas hésité à écarter des discussions deux thèmes majeurs (la pastorale des divorcés remariés et l'ordination sacerdotale d'hommes mariés). Cf. L. VAUCELLES, « Ombres et lumières du synode d'Allemagne Fédérale », in *Etudes...*, p. 460.

Face aux appels des délégués du Synode Suisse sur l'accueil des chrétiens non catholiques à la table eucharistique des communautés catholiques et vice-versa ou la célébration eucharistique par un ministre non ordonné, Mgr MAMIE s'est exprimé pour dire la fidélité à la chaire de Pierre : « *Ce n'est pas au moment où on nous demande de ne pas rester au rituel de St Pie V que nous pouvons laisser croire que nos synodes, dans d'autres domaines importants eux aussi, feraient eux-mêmes aussi un tri et un choix devant tout ce qui nous est demandé. Nous désirons une fidélité sans faille* ». Cf. DC 1677 (1975), pp. 529-532.

Dans la ligne du dernier concile œcuménique et en conformité avec le but suprême de l'Eglise, l'essentiel recherché dans toutes ces assemblées synodales est le *salus animarum*.

1.3.2.3 LES CONCILES PROVINCIAUX

Durant la période qui a suivi Vatican II, il y a lieu de remarquer un manque d'intérêt pour le concile ou le synode provincial malgré les recommandations formulées par ce même concile. On peut chercher le mobile qui serait à la base de la désaffection quasi généralisée subie par les conciles provinciaux au lendemain de Vatican II en dépit de la redécouverte de l'ecclésiologie de communion opérée par ce dernier.

D'aucuns pensent que cette absence est due en grande partie au développement des conférences des évêques, sur lesquelles le concile s'est largement penché en leur octroyant un statut juridique dans l'Eglise. Elle est aussi attribuée aux conciles pléniers qui se sont célébrés sous des formes mitigées dans la même période et au synode diocésain avec ses organes de gouvernement local que sont le conseil presbytéral et le conseil pastoral.

1.3.2.4 CONCLUSION

Ces expériences synodales vécues dans cette période postérieure à Vatican II suscitent en nous une réflexion dont nous pouvons souligner les points suivants :

– le concile Vatican II a joué un rôle déterminant et capital dans la revitalisation de l'expérience synodale avec ce souhait remarquable : « *Que la vénérable institution des Synodes et des conciles connaisse une nouvelle vigueur afin de pourvoir, selon les circonstances, de façon plus adaptée et plus efficace au progrès de la foi et au maintien de la discipline dans les diverses Eglises* »⁵⁷. Ce souhait a eu tout de même des répercussions puisque des expériences variées se sont réalisées dans les pays susmentionnés ;

⁵⁷ CD 36.

– la France est la grande absente au palmarès des pays ayant célébré des synodes particuliers postconciliaires dans la mesure où le souhait du concile n'a eu aucun impact majeur dans la vie ecclésiale de ce pays⁵⁸. Le concile a largement fait mention de l'Eglise comme Peuple de Dieu, mais dans le cas de la France, ce Peuple n'est jamais entré en concile. Cependant, il y a eu dans quelques diocèses des manifestations synodales dans l'esprit conciliaire. La remarque de J. Thomas confirme bien cette situation exceptionnelle de la France⁵⁹. Les circonstances n'ont peut-être pas été favorables, pour procéder à une expérience synodale ou conciliaire à l'échelle nationale ;

– durant la période postconciliaire, le concile régional n'a pas non plus suscité autant d'intérêt dans la mesure où il n'a pas pu retrouver sa véritable structure correspondant à la notion exacte de concile ou de synode. Toutes les expériences nouvelles vécues dans les différentes Eglises au lendemain de Vatican II sont des organes quasi synodaux, consultatifs, même si la fonction délibérative, c'est-à-dire typiquement synodale, n'est pas entièrement absente. Cependant ces formes, plus que toutes autres, ont permis de développer l'esprit synodal, de faire prendre conscience à tous les baptisés de leur coresponsabilité dans la mission de l'Eglise aujourd'hui⁶⁰. Les expériences des diverses nations susmentionnées devraient encore avoir une réelle configuration conciliaire ou synodale car c'est seulement dans ce cadre que des décisions significatives pour l'avenir des Eglises particulières peuvent se prendre.

⁵⁸ Une étude intéressante sur la pratique synodale post-conciliaire en France a été faite par A. JOIN-LAMBERT, « Les synodes diocésains français et leurs actes (1983-1997) », in *RDC* 49/2 (1999), p. 353, note que : « Cette exhortation – le souhait du concile Vatican II pour la réactualisation du principe synodal et conciliaire – est restée lettre morte en France dans la période postconciliaire puisque les synodes diocésains ont en fait quasiment disparu. Les quelques bonnes intentions (5 diocèses) auront très peu d'effets : seul Rouen, Saint-Brieuc et Nîmes (projet abandonné à la mort de l'évêque) ont préparé et tenu des synodes consécutifs à Vatican II ».

⁵⁹ « Deux diocèses seulement, Rouen et Saint-Brieuc, ont tenté dès le départ la difficile expérience des synodes diocésains. Ce Peuple de Dieu dont on parle tant depuis le concile n'a guère été mis en concile ». Cf. J. THOMAS, « Les fruits de Vatican II. Vingt ans après *Lumen Gentium* », in *Etudes* 361 (1984), p. 255.

⁶⁰ B. FRANCK, « Les expériences synodales après Vatican II », in *Communio*..., p. 65.

Quelle va être la situation dans l'ensemble de l'Eglise Catholique latine au lendemain de la promulgation du nouveau code de droit canonique ?

1.3.3 Les conciles particuliers depuis la promulgation du nouveau code de droit canonique (1983) à ce jour

1.3.3.1 INTRODUCTION

Nous aimerions, dans cette ultime étape de notre parcours historique, nous intéresser à ce qu'est devenue l'activité conciliaire après la parution du nouveau code de droit canonique. Ce dernier s'est fait l'écho, dans les can. 439 - 446, de toute la nouvelle impulsion que Vatican II a voulu insuffler à l'institution conciliaire locale. Pour cette dernière, le nouveau code a servi de détonateur décisif et incitatif pour la pratique séculaire de ladite institution⁶¹.

1.3.3.2 CONCILES PLÉNIERS

Nous procéderons, comme pour l'étape précédente, par ordre chronologique et par pays :

⁶¹ A. JOIN-LAMBERT, « Les synodes diocésains français et leurs actes (1983 à 1997) », in *RDC...*, p. 355.

PAYS	DATES ET LIEUX
Italie (Marches)	1985-1989 à Lorette ⁶²
Italie (Sardaigne)	1987-1993 à Sassari et Cagliari ⁶³
République Dominicaine	1990-1993 à Saint-Domingue ⁶⁴
Philippines	1990-1991 à Manille ⁶⁵
Pologne	1991-1997 à Varsovie ⁶⁶
Panama	1993 à Panama ⁶⁷
Venezuela	11 au 01.12.2000 à Caracas ⁶⁸

⁶² Au cours du XXe siècle, cette région en était à son troisième concile plénier après respectivement ceux du 9-13 septembre 1928 et 5-9 avril 1956. Cf. Conferenza episcopale marchigiana, *Concilio plenario marchigiano*, Tipografia Tacconi, Ascoli Piceno, 1989 cité par J.-B. d'ONORIO, « Les conciles particuliers après dix ans d'application du code de 1983 », in *AC* 36 (1994), p. 277-279.

⁶³ La session finale pour l'approbation définitive des textes conciliaires (du 28-29 février 2000 à Sassari) et la promulgation des actes du concile plénier de Sardaigne (1 juillet 2001 à Cagliari) se sont déroulées dans deux villes différentes. Cf. Conferenza Episcopale Sarda, *Le Chiesa di Dio in Sardegna all'inizio del terzo millennio. Atti del Concilio Plenario Sardo 200-2001*, Cagliari, Zonza, 2001, pp. VII -VIII.

⁶⁴ J.-B. d'ONORIO, « Les conciles particuliers après dix ans d'application du code de 1983 », in *AC...*, p. 278.

⁶⁵ Les Philippines célébraient le second concile plénier du XXe siècle après celui de 1953. Cf. *Acts and Decrees of the Second Plenary Council of the Philippines 20 January-17 February*, Manila, Secretariat Second Plenary Council of the Philippines, Catholic Bishops' Conference of the Philippines, 1992, p. XV.

⁶⁶ C'est le second synode plénier de Pologne après celui de 1936. Cf. *Ius Ecclesiae* 1 (1993), pp. 404-411.

⁶⁷ Cf. supra, note 64.

⁶⁸ *Il Regno Attualità* 4 (2001), p. 124.

1.3.3.3 LES CONCILES PROVINCIAUX

Les conciles provinciaux sont rarement célébrés depuis la parution du dernier code latin. Le tableau ci-après est expressif de la réalité conciliaire en ce temps.

PAYS	DATES ET LIEUX
Nicaragua	1992-1993 à Managua ⁶⁹
Espagne	1992-1993 à Tarragone ⁷⁰

1.3.3.4 CONCLUSION

L'observation de ces deux tableaux nous invite à une réflexion sur le sort des conciles particuliers depuis plus de vingt ans d'existence du nouveau code de droit canonique.

Nous pouvons dénombrer sept conciles pléniers et deux provinciaux pour toute l'Eglise latine. Le nombre de conciles locaux est en nombre infime depuis la parution du code. On note la présence de trois pays de la « vieille catholicité » : l'Espagne, l'Italie et la Pologne⁷¹. Les autres conciles particuliers ont été célébrés dans les pays de la « nouvelle catholicité » : République Dominicaine, Philippines, Panama, Venezuela et Nicaragua.

Après plus de deux décennies depuis la promulgation de la nouvelle législation canonique latine, nous pouvons établir un bilan qui manifeste assez clairement le peu d'intérêt suscité par l'institution conciliaire dans sa

⁶⁹ Le Nicaragua forme une seule province ecclésiastique qui coïncide avec la conférence des évêques de la nation avec un siège métropolitain à Managua disposant de six évêchés suffragants et d'un vicariat apostolique. Dans ces conditions, les évêques ont une option à prendre : soit le concile plénier, soit le concile provincial à la majorité des évêques de la province (Can. 440 § 1). Les évêques du Nicaragua ont préféré la seconde orientation, celle du concile provincial. Cf. *Supra*, note 64.

⁷⁰ Cf. *supra*, note 64.

⁷¹ Dans les autres pays, en France par exemple, la célébration des synodes diocésains a été le phénomène le plus important et le plus marquant dans l'Eglise. Cf. A. JOIN-LAMBERT, « Les synodes diocésains français et leurs actes (1983 à 1997) », in *RDC...*, p. 371.

forme locale. Si dans la période postconciliaire, on a assisté à une certaine activité synodale ; depuis la parution du code de droit canonique, on constate un déplacement géographique dans la célébration des conciles particuliers. Hormis l'Italie, l'Espagne et la Pologne, il n'y a pas un autre pays de cette vieille catholicité qui s'est engagé dans la voie des conciles particuliers (plénier ou provincial). Pourtant, on aurait pu s'attendre à un enthousiasme beaucoup plus fort dans la lancée du renouveau voulu par le second concile œcuménique du Vatican qui a trouvé un écho dans d'autres domaines de la vie ecclésiale comme la pratique de synodes diocésains ou la réunion de conférences épiscopales. C'est le cas en France où de nombreux diocèses ont célébré des synodes⁷².

⁷² *Ibidem*, pp. 355-356.

1.4 CONCLUSION DE LA PARTIE I

En considérant la fréquence et le rythme avec lesquels se sont tenus les différents conciles particuliers, nous relevons les observations suivantes, pour le moins, révélatrices de l'intérêt que l'Eglise porte pour ces assemblées.

1. La période qui a suivi immédiatement le concile Vatican II (de 1966 à 1983) est celle qui s'est avérée la moins fructueuse pour la célébration des assemblées locales dans leur forme traditionnelle. Toutefois, de nouvelles formes de célébration de la synodalité ont vu le jour. C'est dans cette nouvelle expression que beaucoup de pays, surtout en Europe occidentale, ont vécu l'expérience conciliaire. Sous ce nouvel angle, nous avons pu dénombrer cinq célébrations qui ont été vécues dans cette période postconciliaire.
2. Depuis la parution du nouveau code de droit canonique (de 1983 à ce jour), nous dénombrons neuf conciles particuliers dont sept pléniers et deux provinciaux. Dans ce panorama conciliaire, les grandes figures de l'Europe chrétienne comme l'Italie, l'Espagne et la Pologne restent présentes. La France a vécu une expérience propre. Au lieu de convoquer et de célébrer un synode ou un concile de type national » à l'instar de ses voisins immédiats⁷³, elle a opté pour la célébration des synodes diocésains.

Ces deux périodes de l'histoire des conciles particuliers montrent suffisamment combien la pratique conciliaire est tombée en désuétude. Pourtant, les conciles locaux trouvent leur enracinement et leur fondement aussi bien dans la tradition de l'Eglise que dans le sens de responsabilités

⁷³ L'idée d'une telle assemblée n'a pas fait défaut car : « *Des timides appels pour la convocation d'un Conseil ou Concile national se sont élevés çà et là, mais personne – ni les évêques, ni les responsables d'apostolat laïc – ne tient à s'engager dans une voie parsemée d'embûches et dont le bénéfice serait ...sans proportion avec l'investissement* ». Cf. B. FRANCK, « Les expériences synodales après Vatican II », in *Communio...*, p. 75.

des Eglises particulières et de leur créativité. Ainsi étaient-ils considérés comme le « *moyen le plus adéquat pour la réforme de l'Eglise qui les célèbre dans le domaine de sa vie (foi et discipline)* »⁷⁴. Ces réunions sont jugées utiles par les évêques et sont une forme majeure à la fois de la collégialité épiscopale et de la communion entre les Eglises particulières. Dans cette perspective, les conciles particuliers sont maintenus dans le nouveau code latin en tant qu'« *institution dont les motivations ne sont pas seulement pragmatiques mais reflètent ce que nous appelons la collégialité et qui correspond à la pratique des apôtres, repérée aussi dans les conciles de l'Antiquité et du Moyen Age* »⁷⁵.

Comment comprendre le manque d'intérêt pour les conciles particuliers dans l'Eglise latine ? Qu'est-ce qui serait à l'origine du déclin de cette institution jugée utile à la vie de l'Eglise ?

Nous relevons d'abord une certaine option préférentielle des évêques pour des assemblées ou des forums diocésains. Ils ne prennent pas les initiatives nécessaires pour engager leurs Eglises respectives dans la voie de conciles particuliers. Elle serait une des causes de la baisse de l'activité de conciles particuliers dans l'Eglise latine. En effet, l'initiative de la célébration de ces assemblées locales appartient exclusivement aux évêques. Elle est du ressort de leur responsabilité et de leur pouvoir sur les Eglises particulières qui leur sont confiées.

Nous pensons ensuite que l'importance accordée aux conférences des évêques ne serait pas étrangère au sort que connaissent les conciles locaux, institution si chargée de tradition qui a rendu et devrait encore rendre d'énormes et éminents services à la sauvegarde de la foi, de la doctrine et de la discipline. De nos jours, seules les conférences des évêques se réunissent régulièrement et semblent répondre à ce qui, traditionnellement, relevait des conciles particuliers. Pourtant l'approche juridique entre les deux institutions est double. L'importance prise par les conférences des évêques déstabilise le réel équilibre entre les institutions

⁷⁴ A. GARCIA Y GARCIA, « Les conciles particuliers du II^e millénaire et conférences épiscopales », in H. LEGRAND, J. MANZANARES, A. GARCIA Y GARCIA, *Les conférences épiscopales. Théologie. Statut canonique. Avenir...*, p. 86.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 87.

dans l'Eglise latine⁷⁶. Il en va de l'image que l'Eglise donne d'elle-même dans son organisation que de remédier à cet équilibre fragilisé. Ceci permettra de rendre visibles les coresponsabilités qui relèvent des regroupements des Eglises particulières⁷⁷.

Enfin, l'attitude du Saint-Siège jouerait, sans doute, un rôle non négligeable dans l'absence de célébrations de synodes locaux. En effet, on peut déceler une certaine constance dans le regard que l'autorité romaine porte sur les conciles locaux. Le rapport entre les synodes locaux et le Saint-Siège est perçu dans une sorte de tension. Aussi loin que l'on puisse remonter dans l'histoire de l'Eglise, on constatera la permanence de cette attitude. Le Saint-Siège n'avait pas autorisé la tenue des conciles surtout à l'échelle nationale et en avait refusé⁷⁸ l'autorisation aux évêques allemands et français.

On remarque encore cette persistance de la réserve du Saint-Siège dans la période consacrée à notre bilan (de 1966 à ce jour). Tout ce qui pourrait évoquer un caractère « national » suscite la réticence du Saint-Siège. Il a refusé aux Evêques hollandais et suisses d'utiliser l'expression

⁷⁶ P. VALDRINI, « Peut-on penser à un synode national ? », in *Le gouvernement de l'Eglise catholique...*, pp. 93-94 nous éclaire sur la différence théologique entre ces deux institutions et le déséquilibre créé par la préférence de l'une (conférence des évêques) au détriment de l'autre (conciles particuliers) : « Si les conférences épiscopales expriment le fait que les Eglises particulières sont gouvernées par des évêques ayant reçu la charge de pasteurs de ces Eglises, les conciles, surtout les conciles pléniers, expriment le fait que les Eglises particulières sont des communautés de fidèles que l'Eglise a constituées de telle sorte qu'elles rendent visible l'Eglise catholique. Avec les conciles particuliers, l'organisation même de la charge pastorale est mise en valeur et respectée. Avec la seule et unique présence régulière et fréquente de la conférence des évêques d'un côté, et l'oubli quasi total de conciles particuliers de l'autre, on a désormais une voie ouverte à un véritable déséquilibre institutionnel qui renforce une perspective fautive de l'organisation de l'Eglise en diminuant le rôle qui, structurellement, revient aux Eglises locales dans la prise en charge de leur activité ».

⁷⁷ Le canoniste parisien poursuit sa réflexion en s'appuyant à la fois sur la vision conciliaire de l'Eglise particulière dans son rapport avec l'Eglise Universelle et sur leurs approches différentes pour une reprise de l'équilibre entre les deux institutions : « Il est donc important de souligner la conception ecclésiologique de l'Eglise particulière qui n'est pas une simple division ou segmentation de l'Eglise Universelle mais bien un lieu de réalisation de l'Eglise tout entière. Ainsi le particulier qui est assumé par les communautés érigées par l'Eglise ne peut en aucun cas être la seule œuvre des évêques, quoiqu'ils y jouent un rôle prépondérant. Il doit bien être l'œuvre de toute la communauté. En effet, le lien constitutif entre la dimension universelle de l'Eglise et sa dimension particulière est repérable institutionnellement dans le rôle spécifique qui revient aux évêques. Il doit cependant être aussi repérable dans le rôle qui revient aux Eglises particulières elles-mêmes en tant qu'institutions créées par l'Eglise pour remplir la mission qui lui a été confiée ». Cf. *Ibidem*, p. 95.

⁷⁸ La Constitution *Auctorem fidei* de Pie VI en 1794 a condamné les théories qui réclamaient la célébration des conciles à l'échelle nationale. Cf. P. VALDRINI, « Peut-on penser à un synode national ? », in *Le gouvernement de l'Eglise catholique...*, p. 87.

« concile national » ou « conseil pastoral national » pour leurs synodes respectifs⁷⁹.

Les conciles particuliers sont-ils encore utiles à la vie ecclésiale de notre temps ? Dans quelles circonstances et conditions peuvent-ils être célébrés par les Eglises particulières surtout sur le continent africain ?

Avant d'apporter une réponse à ces questions, il nous faut redécouvrir la place accordée aux conciles particuliers dans le code de 1983 en vigueur (Can. 439 à 446).

⁷⁹ Pour les Evêques hollandais, le Saint-Siège a jugé inopportun un synode de type national en suspendant son Conseil pastoral : « *Le temps n'est pas mûr pour l'institution d'un Conseil pastoral au niveau national...* ». Cf. DC 1618 (1972), p. 925.

Quant aux Evêques suisses, leur projet pastoral n'a pas été accepté non plus par le Saint-Siège : « *Les statuts d'un conseil pastoral suisse présentés par les évêques ne semble pas éliminer la crainte que cet organisme permanent au service des évêques ne constitue un milieu de pression sur ceux-ci, une sorte de pouvoir parallèle qui menacerait l'unité de la Communauté ecclésiale (...). Il faut chercher une autre voie pour coordonner la pastorale des diocèses, des régions linguistiques et organismes d'Eglises. Nous encourageons cette coordination. Le Saint-Siège n'a pas jugé opportun de retenir le projet d'un conseil pastoral national (...). Il reste à chercher en accord avec le Saint-Siège et selon les exigences canoniques, la voie la plus opportune et la plus sûre pour établir un style de collaboration fructueuse entre les services diocésains et interdiocésains sous l'autorité de la conférence des Evêques responsables, en dernier ressort, de l'unité et de l'authenticité de la pastorale* ». Cf. DC 1729 (1977), p. 949 ; 1732 (1977), p. 1055.

PARTIE II

2 LES CONCILES PARTICULIERS DANS LE CODE DE 1983

2.1 Introduction de la partie II

Il nous paraît important de situer d'abord les conciles particuliers dans la nouvelle législation de l'Eglise latine et de procéder à l'analyse des canons concernés.

Cette étude nous conduira aux conciles pléniers des Philippines et de Sardaigne. Après viendra l'exposé de quelques institutions du code des canons des Eglises orientales de 1990.

Enfin nous présenterons le principe de subsidiarité en rapport avec le can. 445 et la *recognitio* du can. 446 en lien avec l'exercice de l'autorité suprême dans l'Eglise.

2.2 Chapitre I : Les conciles particuliers dans le code de 1983

2.2.1 Introduction

Nous présenterons, dans une première approche, le code latin et verrons, dans une seconde étape, l'emplacement des conciles particuliers au sein même du code de 1983.

Dans une ultime étape, nous montrerons, dans une synthèse, la nouveauté de la dernière codification latine par rapport à l'ancienne.

2.2.2 Le nouveau code latin

2.2.2.1 VERS UN NOUVEAU CODE LATIN : LE FONDEMENT ECCLÉSIOLOGIQUE DE VATICAN II POUR LA RÉVISION DU CODE DE 1917

La nécessité de la révision du code était bien inscrite dans l'esprit de l'*aggiornamento* souhaité pour l'Eglise Universelle. Jean XXIII, le 25 janvier 1959, lance un vibrant appel à une mise à jour de l'Eglise et avec elle, celle du code qui avait été publié 42 ans auparavant. Le code devait donc être adapté aux exigences de notre temps. Cette mise à jour devait obéir à la dimension pastorale et faire face aux nombreuses critiques dont le code devenait l'objet, car d'aucuns le jugeaient trop juridique et inadapté au caractère spécifique de l'Eglise. Au code, s'était ajoutée une abondante législation⁸⁰. Une tendance à la prolifération des lois gagnait l'Eglise à tous les niveaux. La seule issue à cette tendance se trouvait dans la nécessité pour et dans l'Eglise de procéder à une sérieuse révision du code admise et promue par elle-même⁸¹. Dans la même lancée que Jean XXIII, le

⁸⁰ Pie XII, Constitution apostolique *Vacante Apostolicae Sedis*, en 1945 sur l'élection du Pape, in AAS 38 (1946), pp. 65-99 ; DC 1289 (1958), col. 1349-1374 ; Constitution apostolique *Provida Mater Ecclesia*, en 1947 qui crée les instituts séculiers, in AAS 39 (1947), pp. 114-124 ; DC 990 (1947), pp. 577-586 ; Motu proprio (*Decretum Ne temere*), en 1948 abrogeant le can. 1099 relatif à la forme du mariage des baptisés dans l'Eglise catholique élevés dans le schisme, in AAS 40 (1948), pp. 305-306 ; DC 1033 (1949), pp. 7-8 ; Constitution apostolique *Sponsa Christi*, en 1950 sur les religieux, in AAS 43 (1951) pp. 5-44 ; DC 1089 (1951), pp. 191-200 ; Constitution apostolique *Christus Dominus*, en 1953 qui adoucit la discipline sur le jeûne eucharistique, in AAS 45 (1953), pp. 15-24 ; DC 1139 (1953), pp. 65-72 ; le Motu proprio *Ecclesia binum postulat* en 1953 qui modifie le can. 2319 § 1 1° CIC 1917 sur l'excommunication, in AAS 46 (1954), p. 88.

⁸¹ La perspective de la nouvelle législation est précisée en ces termes : « *Le droit canonique devra lui aussi, dans sa formulation, son interprétation et son application, porter l'empreinte de cette note pastorale. Celle-ci devra donner à la loi de l'Eglise un caractère plus humain là où besoin est, et manifester la charité que cette loi doit promouvoir et garantir dans la communauté et vis-à-vis de la*

concile Vatican II poursuivra cette révision du code afin qu'avec lui, l'Eglise soit mieux comprise par la société. Il faut s'inspirer des indications du magistère et des apports de l'ecclésiologie pour la rédaction de la nouvelle législation canonique de sorte qu'elle permette à l'Eglise de mieux assurer sa mission de l'annonce de la Bonne Nouvelle⁸².

Les orientations conciliaires ont donc servi de base pour l'élaboration du nouveau code de droit canonique latin. Ce dernier, en conciliant charisme et institution, devra être un instrument de la vie spirituelle et pastorale de l'Eglise. L'institution hiérarchique qui distingue les différents degrés dans le Peuple de Dieu fait partie du Mystère même de l'Eglise. Le travail de la révision du code ne peut se réduire à une simple amélioration du précédent, en y ajoutant ce qui semble opportun d'ajouter, ou en supprimant ce qui n'est plus en vigueur. Il doit fournir au contraire l'instrument le mieux adapté possible à la vie de l'Eglise postconciliaire. Paul VI insiste sur l'acquis conciliaire dont doit s'inspirer la commission de la révision du code afin que ce dernier fournisse à l'Eglise les moyens de garantir la communion dans la paix et l'ordre⁸³. Un certain fossé s'était établi entre cette vie et le droit canonique dans ses dispositions et ses normes. Le facteur important, qui va marquer de son sceau le nouveau code, est l'acquis conciliaire en particulier l'ecclésiologie issue de ses travaux. Celui-ci fonde le caractère juridique du code sur la nature même de l'Eglise⁸⁴.

La réforme du code de droit canonique est essentiellement dépendante des acquis du concile Vatican II, dans la mesure où les Pères

société profane ». Cf. Paul VI, Allocution au Tribunal de la Rote du 28 janvier 1972, in AAS 64 (1972), p. 205 ; DC 1603 (1972), p. 160.

⁸² « Elle (l'Eglise) pourra également mieux transmettre la Bonne Nouvelle par l'amour et le témoignage. Il s'agit de rester fidèle à la discipline canonique, tout en étant attentif à corriger les éventuels accents positivistes que pourrait contenir une doctrine qui semble concevoir le droit de l'Eglise comme un ensemble de normes issues d'une potestas ». Cf. J.-P. SCHOUPE, *Le droit canonique. Introduction générale et droit matrimonial*, Malines, éd. Story-Scientia, 1991, p. 94.

⁸³ « La révision du code de droit canonique se propose d'appliquer à la vie juridique de l'Eglise ce qui a été proposé d'une façon nouvelle par le concile dans le cadre des lois par lesquelles l'ordre et la paix sont assurés dans l'ensemble de cette grande communion que constitue l'Eglise ». Cf. Paul VI, Allocution au Tribunal de la Rote du 04 février 1977, in AAS 69 (1977), p. 148 ; DC 1756 (1977), p. 206.

⁸⁴ « En effet, d'une part les Pères conciliaires ont souligné la simultanéité et l'inséparabilité de deux dimensions surnaturelle et humaine, spirituelle et temporelle ; d'autre part le concile et la réforme législative de l'Eglise qui s'en est suivie ont particulièrement uni les liens institutionnels multiples et les rapports de justice qui proviennent de la Volonté du Fondateur ». Cf. R. METZ, « La nouvelle codification du droit de l'Eglise », in RDC 33 (1983), p. 110.

conciliaires en avaient clairement donné l'orientation. Tout le renouveau du code de droit canonique est consécutif au renouveau même de l'Eglise, renouveau dans lequel le code devait servir de support aux institutions et à toutes les expressions du Mystère de l'Eglise et de sa vie habituelle. Le nouveau code devait tout faire pour être conforme à la nature propre de l'Eglise et surtout pour favoriser sa vie pastorale. La percée théologique, notamment ecclésiologique, opérée par Vatican II n'est pas sans incidences, ni répercussions dans tous les travaux de la nouvelle codification⁸⁵. L'ecclésiologie conciliaire (*communio ecclesiarum*) donne un nouveau rapport entre les Eglises particulières et l'Eglise Universelle ; le nouveau code permet d'assurer au mieux la cohésion entre la dimension universelle et particulière de l'Eglise. Les fonctions et préoccupations du droit de l'Eglise sont non seulement ecclésiales mais aussi constitutionnelles. La dimension théologique sera prise en compte dans la nouvelle législation de manière plus significative que dans la précédente⁸⁶.

Le nouveau code apparaît comme un guide pour réguler les différents liens entre tous les membres de ce Peuple de Dieu et refléter au monde ce qu'est fondamentalement l'Eglise et les moyens mis en oeuvre pour assurer sa mission⁸⁷.

⁸⁵ « L'approfondissement ecclésiologique du concile ne pouvait pas ne pas avoir de répercussions sur la manière de concevoir les institutions de l'Eglise et de son droit (...). L'Eglise devait reposer sur son propre système juridique à la faveur de la révision de son code de droit ». Cf. J. HERRANZ, « Le renouveau et l'efficacité du droit canonique », in AC 36 (1994), p. 265.

⁸⁶ « Le fil conducteur de la première législation était d'ordre philosophique et juridique. L'ancien code exprimait, pour son époque, les soucis de l'Eglise face à l'Etat civil. Pour mieux le manifester, son code a suivi un style d'une haute technicité juridique équivarée aux codifications laïques. La théorie de société parfaite empruntée à la théorie de la politique séculière, servait originellement à mettre en relief l'indépendance et la liberté de l'Eglise face aux Etats nationaux en train de se développer et qui cherchaient à absorber toute réalité, y compris la religion, dans leur souveraineté. Appliquée à l'Eglise, la théorie de société parfaite réduisait les réalités ecclésiales à des paradigmes séculiers, qu'il s'agisse de la monarchie ou de la démocratie, et ne saisissait pas le caractère unique de l'Eglise. Cette théorie semblait particulièrement adaptée à une Eglise qui mettait l'accent sur une hiérarchie ecclésiale et une direction centralisée ». Cf. J. PROVOST et K. WALF, in *Concilium* 205 (1986), pp. 9-10.

⁸⁷ « Le nouveau code du moins pour ce qui est de son noyau central, plus qu'un code qui impose des normes fondées sur une force contraignante juridique de nature volontariste est un ordo qui règle la fonction et l'exercice des rôles à l'intérieur de l'Eglise sur la base d'une objectivité intrinsèque à la nature à la nature constitutionnelle de l'Eglise ; c'est l'image de l'Eglise décrite par le concile qui doit demeurer le premier modèle auquel le code doit se référer ». Cf. JEAN-PAUL II, Constitution apostolique *Sacrae disciplinae leges*, in AAS 75/ 2 (1983), p. XI ; DC 1847(1983), p. 246.

Le Pape Jean-Paul II le qualifie d'« *ultime document conciliaire* »⁸⁸ qui, faute de contenir le concile dans ses normes et canons, reflète néanmoins la réception de son ecclésiologie.

2.2.2.2 PRÉSENTATION DU LIVRE II DU NOUVEAU CODE

Le livre II constitue une nouvelle approche théologique et ecclésiologique dans la ligne des acquis conciliaires. Il souligne le caractère et le principe d'égalité de tous les baptisés avec leurs droits et devoirs selon leur condition propre au sein du Peuple de Dieu. Les trois *munera* ecclésiales sont reprises : la charge de l'enseignement : livre III, cf. *LG* 25 ; la charge de sanctification : livre IV, cf. *LG* 26 ; la charge de gouvernement présente un peu partout dans le code (livre I titre II, livre II deuxième partie, livres V ; VI et VII), cf. *LG* 27. Les fidèles constituent les véritables sujets de l'Eglise et donc du nouveau code ; l'autorité et le pouvoir y sont présentés comme principe et fondement de l'unité de l'Eglise. L'approfondissement de la nature même de l'Eglise ne pouvait qu'influer sur une nouvelle conception des institutions ecclésiales. La vision de l'Eglise issue de Vatican II exigeait une refonte qui corresponde à l'ecclésiologie nouvelle et favorise la vie pastorale, le droit commun de l'Eglise⁸⁹. Parole et sacrements deviennent, dans la nouvelle législation, porteurs de la structure même de l'Eglise. Les livres II, III, et IV le mettent en évidence.

D'emblée, l'intitulé du livre II donne toute l'ampleur de cette nouveauté opérée par le législateur dans le code latin en vigueur. La dénomination « Peuple de Dieu » est en lien direct avec le concile Vatican II. Le livre II est l'un des livres du nouveau code qui exprime le mieux toute l'articulation théologique dont tient compte le nouveau droit de l'Eglise latine⁹⁰. Le renouveau juridique latin est la véritable manifestation de la conscience qu'a l'Eglise d'elle-même.

⁸⁸ Jean-Paul II, allocution au Tribunal de la Rote, in *AAS* 76 (1984), p. 644 ; *DC* 1869 (1984), p. 260.

⁸⁹ J. PASSICOS, « Le Nouveau Code de Droit Canonique. Expression du renouveau de l'Eglise », in *Etudes* 360/2 (1984), p. 256.

⁹⁰ « *Le droit canon ne précède d'aucune manière la théologie mais la suit en recevant d'elle la substance de sa matière. Il suffit de penser à certains termes ou expressions pour se le confirmer. Inspiré par le concile Vatican II, le code de droit canonique de 1983 a reçu de nombreux termes et expressions inédits dans le vocabulaire juridique. Il accueille également des notions appartenant non seulement à la théologie mais aussi d'autres expressions et concepts qui font leurs premiers*

Il nous revient dans la présentation du livre II du code latin de comprendre comment ce dernier est parvenu à traduire en langage juridique la notion de Peuple de Dieu et à en dégager toutes les richesses. Il s'agira, pour nous, de montrer dans la perspective de notre recherche l'incidence de cette ecclésiologie de Peuple de Dieu dans le droit ecclésial. Pour ce faire, nous procéderons d'abord par la présentation de la structuration dudit livre qui permettra de saisir comment le concept de Peuple de Dieu est pris concrètement en compte. Il faudra ensuite montrer le rapport de l'ecclésiologie du Peuple de Dieu avec le *munus regendi* dans les conciles particuliers.

1 – Le plan et la structure de l'ensemble du livre II tiennent à articuler la tradition juridique et la riche notion ecclésiologique de Peuple de Dieu. Ils rendent compte de la nouvelle dynamique insufflée par Vatican II. La disposition systématique du livre II qui comprend trois parties est révélatrice de la nouvelle doctrine conciliaire et se situe à l'opposé du code précédent. La première partie du livre traite de la condition des fidèles avec un titre très évocateur « fidèles du Christ » (Can. 204-329). Ceux-ci sont la totalité du Peuple de Dieu, seul protagoniste à la fois de la mission de l'Eglise et de la législation canonique. Il importe de souligner que cette notion de Peuple de Dieu s'enracine dans une optique biblique telle que le signale LG 9. Sa structure interne est également novatrice. L'accent était mis jadis sur les offices et le pouvoir des clercs et il n'était question qu'en deuxième lieu des religieux et tout à la fin, des laïcs (qui étaient négativement définis comme n'étant ni clercs ni religieux)⁹¹. Nous faisons aussi remarquer que l'ecclésiologie du Peuple de Dieu est au cœur du nouveau code latin⁹². Après avoir considéré la totalité des membres qui forment l'Eglise, la première partie énumère ensuite en cinq titres leur diversité au sein de la

*pas dans la tradition canonique. Notons par exemple la collégialité épiscopale, le synode des évêques, la notion de région ecclésiastique, les conférences d'Evêques telles qu'elles apparaissent maintenant, les conseils à tous les niveaux de la vie ecclésiale. Avec ce nouveau titre, il y a plus qu'une simple révision de l'ancien code, il y a une réelle refonte et une adaptation visible qui prend sa source dans l'ecclésiologie conciliaire de Peuple de Dieu ». Cf. R. PAGE, *Les Eglises particulières. Leurs structures de gouvernement selon le code de droit canonique de 1983*, t. 1, Montréal, éditions paulines, 1985, pp. 11-12.*

⁹¹ J. P. SCHOUPE, *Le droit canonique. Introduction générale...*, p. 100.

⁹² « La centralité ecclésiologique de la notion de Peuple de Dieu a permis au code de définir les membres de l'Eglise du point de vue de la place de chacun dans le mystère du salut. (...) Fidèle à la notion de Peuple de Dieu, le code précise que les baptisés dont il s'agit dans la normative canonique sont ceux qui sont baptisés ou ont été reçus dans l'Eglise catholique ». Cf. UMBA KYANO, *La notion de Peuple de Dieu dans le nouveau code de droit canonique*, Rome, Urbaniana University Press, 2000, pp. 63-64.

communauté. La seconde partie du livre traite de la constitution hiérarchique de l'Eglise (Can. 330-572) avec deux sections. D'abord l'autorité suprême de l'Eglise est exposée dans la première section accompagnée d'autres organes d'aide à cette dernière. Viennent ensuite les Eglises particulières et leurs regroupements (provinces et régions ecclésiastiques) avec les autorités constituées pour et en elles (les métropolitains, les **CONCILES PARTICULIERS** et les conférences des évêques). La dernière partie (Can. 573-746) expose la normative canonique sur les instituts de vie consacrée et les sociétés de vie apostolique en deux sections : la première sur la vie consacrée et la deuxième sur la vie apostolique. On saisit dans cette répartition du livre II toute la conscience prise par le législateur, fidèle au concile, de l'égalité de tous les fils et filles de Dieu dans leur être et leur agir et que tout baptisé vit cette égalité selon sa condition et son charisme propre. Une égalité dans la diversité de conditions des fidèles au sein de la communauté ecclésiale qui est annoncée dans le can. 204 § 1 ouvrant le livre II.

2 – Nous examinons comment la notion de Peuple de Dieu qui marque tout le livre II s'articule avec le *munus regendi* de l'Eglise universelle et plus particulièrement au niveau des Eglises particulières. Nous abordons ce *munus regendi* en deux points : au niveau de la mission de l'Eglise telle qu'elle est exercée par les fidèles et du point de vue de l'organisation structurelle interne de l'Eglise. Le *munus regendi* doit être compris dans le contexte même de la mission de l'Eglise qui n'est pas seulement d'enseigner et de sanctifier mais aussi de gouverner. Ce pouvoir de gouvernement consiste en l'organisation administrative de la vie ecclésiale par l'action juridique et pastorale. Il concerne également les réalités temporelles, les secteurs de la vie dans lesquels se manifeste le règne de Dieu grâce à l'engagement des chrétiens (fidèles) laïcs, même si tous les membres de l'Eglise y prennent part⁹³. Ainsi voit-on se profiler au sein du Peuple de Dieu deux catégories de fidèles. La première est constituée par ceux qui sont entièrement voués à la vie interne de l'Eglise pour en devenir quasiment des spécialistes, ce sont les ministres sacrés. La seconde est celle formée par les laïcs qui, par leurs engagements divers, tentent de rendre présente, dans les réalités temporelles, la vie de

⁹³ LG 21 b, 27 et *Nota explicativa previa* 2°.

l'Eglise⁹⁴. Il devient difficile de trouver un livre consacré spécifiquement à cette fonction de *munus regendi*. Elle est toutefois présente et disséminée dans tout le code. Cependant, ce dernier concède aux fidèles une participation constitutive à la charge administrative et judiciaire ou une participation de consultation⁹⁵. Il importe maintenant de considérer la participation de ce Peuple de Dieu au *munus regendi* dans les structures propres et organisationnelles de l'Eglise.

Au niveau de l'Eglise Universelle, le législateur évoque l'ecclésiologie de communion pour signifier les diverses relations entre les Eglises particulières et l'Eglise universelle et entre la collégialité et la primauté⁹⁶ afin de comprendre que les membres de ce Peuple de Dieu sont régis par le collège des évêques en communion avec le Chef de ce collège et sous sa présidence. A ce niveau, le Peuple de Dieu vit dans la confiance et l'obéissance à l'autorité suprême de l'Eglise détenue par le Pontife Romain en communion avec tous les évêques.

Au niveau des Eglises particulières, l'empreinte de la notion du Peuple de Dieu est aussi perceptible. Elle est mise en évidence dans la nouvelle acception du diocèse qui est désormais défini comme *portio* du Peuple de Dieu et pas simplement comme un territoire⁹⁷. Il s'agit là d'un dépassement de la dimension spatiale pour une approche plus théologique fondée sur le sacerdoce commun et ministériel⁹⁸. Le code, après avoir présenté les Eglises particulières et les communautés qui leur sont assimilées (Can. 368 et 369, 370, 371), mentionne l'autorité de ces dernières avec les organes d'aide locaux. Pour permettre l'uniformisation en matière de vérité, de foi et de discipline souhaitée par Vatican II au niveau des regroupements des Eglises particulières, le présent concile

⁹⁴ LG 31, 36 ; GS 43 et can. 225 § 2.

⁹⁵ Can. 339 § 2 : participation au concile des personnes non revêtues de la dignité épiscopale en qualité d'observateurs ; can. 443 § 4 : participation aux conciles particuliers avec vote consultatif ; 460 et 463 § 1 : participation au synode diocésain ; can. 512 § 1 et 536 : membres du conseil pastoral diocésain et paroissial ; can. 498 : membres du conseil pour les affaires économiques ; can. 1713 : membres du collège d'arbitrage pour éviter les procès ; can. 1733 § 2 : membres d'organisme ou d'un conseil de conciliation pour la désignation des évêques et des curés ; can. 1424 : les assesseurs ; can. 1575 : experts d'office dans les tribunaux ; can. 16 § 1 et can. 23-28 : dans le domaine de l'interprétation de la loi et de l'intégration du droit ou de sa formation.

⁹⁶ Jean-Paul II, in Constitution apostolique *Sacrae disciplinae...*, p. XIV.

⁹⁷ Can. 369.

⁹⁸ G. GHIRLANDA, « Eglise universelle, particulière et locale au concile Vatican II et dans le nouveau code de droit canonique », in R. LATOURELLE (dir.), *Vatican II. Bilan et perspectives vingt-cinq ans après*, t. 2, Montréal Paris, Bellarmin Cerf, 1988, pp. 277-278.

encourage vivement la tenue de synodes et la célébration des conciles particuliers (pléniers et provinciaux)⁹⁹.

2.2.3 Les conciles particuliers dans le code de 1983

La place qu'occupent les conciles particuliers dans le nouveau code (Can. 439-446) est très significative de toute la pensée ecclésiologique qui a guidé la commission de la révision de l'ancienne législation. C'est au titre II, consacré au Peuple de Dieu, au chapitre III, section II de la partie II, que sont regroupés les conciles pléniers et provinciaux sous la dénomination « conciles particuliers ». Nous inférons de la réalité théologique des Eglises particulières que ces dernières ne sont pas seulement constituées de ceux qui les gouvernent en vertu de l'ordre, mais également de tous les fidèles du Christ. Les conciles particuliers ne relèvent plus seulement des ministres ordonnés mais ils appartiennent désormais au Peuple de Dieu, sujet de la loi. Ils devraient jouir d'une bonne estime pour assurer le lien entre les Eglises particulières et l'autorité suprême de l'Eglise universelle¹⁰⁰.

Cet emplacement dans le code actuel s'inscrit dans la nouveauté même de la législation latine. En effet, le code de 1917 a intégré et légitimé l'institution des conciles particuliers avec la dizaine de canons qu'il y avait consacrés (Can. 281-292). Ils étaient placés dans le livre II sur les personnes, dans la première partie sur « *De Clericis* » à la section II, sur le pouvoir suprême auquel participent les clercs. Cette disposition dans l'ensemble du plan de l'ancienne législation montre à quoi sont rattachés les conciles particuliers. Leur source vient d'en haut, ils sont comme une extension du pouvoir suprême du Souverain Pontife en ce qu'ils sont vus comme des assemblées des Ordinaires. L'ancien code use du terme de « *concilii plenarii et provinciales* » pour désigner cette institution ecclésiale.

Le premier code latin était de tendance et d'expression juridique et cléricale définissant l'Eglise comme *societas perfecta* avec une hiérarchie prononcée et une place prépondérante accordée aux clercs. Dans le

⁹⁹ Cf. supra, note 57.

¹⁰⁰ « *Particular councils do play a significant role in relating the supreme authority and local churches* ». Cf. J. H. PROVOST, « Particular Councils », in *Code de droit canonique. Actes du Ve Congrès International de droit canonique, Ottawa, 1986*, p. 545, souligne cette fonction importante de lien que peuvent remplir les conciles entre les Eglises particulières et l'Autorité suprême.

contexte historique et social qui l'avait marqué, le code de 1917 était bien le rejeton d'un processus laïc qui a démarré avec le siècle des lumières, à l'origine des codifications européennes du droit civil et pénal¹⁰¹. Le nouveau code se veut expressif de l'Eglise comme Communion et Peuple de Dieu au sein duquel le pouvoir est structurant en tant que service d'enseignement, de sanctification et de gouvernement. Les nouveautés du code actuel se lisent dans l'absence d'une trop grande formulation juridique, systématique des normes canoniques, puisque celles-ci sont en lien avec le contenu de la foi. Il y a une sorte de primauté du théologique sur le juridique et une nouvelle conception des fidèles comprenant clercs, laïcs et religieux comme véritables sujets du nouveau code¹⁰². Il est le résultat d'une vraie réforme qui replace le droit canonique dans sa fonction spécifique de créateur d'ordre dont le fondement est la foi, la grâce et le charisme. Cet ordre doit favoriser la vie communautaire et personnelle dans l'Eglise, grâce à l'originalité retrouvée de sa nature propre.

Entre les deux législations latines, il existe une différence¹⁰³ tout en restant dans la continuité. En effet, le nouveau code, dans certains domaines, conserve bien les traces de l'ancien, même si l'actuel a plus obéi aux exigences théologiques que le précédent. Cette démarcation opérée par le nouveau code se lit aussi dans la place accordée aux conciles particuliers dans son plan et dans le nombre des canons qui y sont consacrés.

¹⁰¹ E. CORECCO, « Foi et institution dans le Code de Droit Canonique », in AC 28 (1984), p. 37.

¹⁰² Le changement en profondeur de la nouvelle législation est consécutif à la redécouverte ecclésiologique du dernier concile œcuménique : « *La restauration ecclésiologique provoquée par Vatican II impliquait un changement dans la nature de la codification qui ne devait plus simplement viser une unification de son droit autour d'une fonction centrale attribuée à l'Eglise Universelle comme dans le code de 1917 mais garantir la catholicité de l'Unique Eglise du Christ* ». Cf. *Ibidem*, p. 32

¹⁰³ Le code de 1917 était très : « *juridique et clérical, organisant la société parfaite Eglise nantie de pouvoirs (magistère, ordre, juridiction) exercés par la hiérarchie. Le nouveau code, selon la ligne de Vatican II, voit d'abord dans l'Eglise le Peuple de Dieu exerçant dans le monde, avec l'aide du service structurant de la hiérarchie, un service d'enseignement et de sanctification. L'aspect de la communion – avec Dieu – Trinité et avec les hommes, selon les degrés divers qu'il comporte – est corrélatif et inséparable de l'aspect sociétaire* ». Cf. G. FRANSEN, « Le Nouveau code de droit canonique », in RTL 14 (1984), p. 279.

Nous verrons avec l'étude des canons sur les conciles particuliers (Can. 439-446) en quoi la notion de Peuple de Dieu est ecclésiologiquement adéquate à l'articulation de la normative ecclésiale et juridiquement un jalon pour l'émergence d'un droit particulier dans les Eglises particulières.

	Code de 1917	Code de 1983
Plan	Cinq livres	Sept livres reflétant l'ecclésiologie conciliaire : l'Eglise, Peuple de Dieu
Style	Disciplinaire et juridique avec quelques orientations spirituelles	Juridique avec des canons fortement théologiques ¹⁰⁴
Emplacement des conciles particuliers	Dans le livre II sur les personnes, dans la première partie <i>De Clericis</i> à la section consacrée au pouvoir suprême dans le chapitre VII	Dans le livre II consacré au Peuple de Dieu sur les Eglises particulières et leur regroupement, dans la seconde partie traitant de la constitution hiérarchique de l'Eglise
Nombre de canons consacrés aux conciles particuliers	Douze canons donnent les normes sur les conciles particuliers (281-292)	Seulement huit canons traitent des conciles particuliers (439-446)

¹⁰⁴ Pour cette présentation condensée, nous suivons J. PASSICOS, « Le Nouveau Code de droit canonique », in *Etudes...*, p. 263.

2.2.4 Conclusion

Nous avons compris que cette institution, bien que présente dans les deux codes latins, a évolué d'un code à l'autre dans son acception. Le sens et la signification des conciles particuliers en dépendent. Si le premier code a été tributaire de l'esprit marquant son époque avec les codifications étatiques ; le code de 1983 est consécutif à l'ecclésiologie de Vatican II. Dans le code de 1917, il ressort clairement que cette institution concernait essentiellement les Ordinaires et les clercs. Ce qui n'est plus le cas dans le code de 1983. Les conciles particuliers sont l'affaire des Eglises particulières où tous les baptisés ont la possibilité de participer. Ce changement trouve toute son explication dans la pensée conciliaire sur l'Eglise, Communion et Peuple de Dieu.

La réception de cette pensée conciliaire se remarque dans la structure de l'actuel code latin. Car il est à la fois révélateur de l'ecclésiologie du Peuple de Dieu dans son ensemble et contient les normes de la nouvelle législation latine sur l'institution des conciles particuliers (Can. 439 - 446).

2.3 Chapitre II : Analyse et étude des can. 439-446 du CIC 1983

2.3.1 Introduction

Tous ces canons constituent, dans l'actuelle législation, des normes d'action en modification des can. 281 à 292 du code 1917.

Les deux canons introductifs (439-440) annoncent la définition et la distinction des conciles particuliers. Les can. 441 et 442 indiquent l'autorité compétente pour la convocation de chacun de deux types des conciles particuliers. Les can. 443 et 444 donnent la configuration des divers participants aux conciles particuliers et leur mode de participation. L'avant-dernier can. 445 souligne la portée juridique des décrets et la compétence reconnue aux conciles particuliers, tandis que le dernier can. 446 donne la consigne à respecter avant toute publication des décrets conciliaires.

Pour cette étude, nous procéderons de la manière suivante : pour chaque canon, nous commencerons par donner son énoncé pour en montrer l'*iter* (son élaboration lors des travaux de la révision : les modifications survenues sous forme de suppressions, d'ajouts ou de reformulations), pour ensuite le comparer avec le code de 1917 et signaler sa correspondance avec le Code des Canons des Eglises Orientales (s'il existe).

2.3.2 Les conciles particuliers : définition, distinction et célébration : (Can. 439-440)

Ces deux normes annoncent, dès l'ouverture de la section sur conciles particuliers, les deux catégories de conciles particuliers que le code reconnaît et dont il recommande vivement les célébrations.

Le can. 439 est entièrement porté sur premier type de concile particulier, le concile plénier avec deux paragraphes dans sa nouvelle version. Il définit ce qu'est le concile plénier, en donne les circonstances, les conditions de sa célébration et la procédure pour sa convocation. A la suite de la première catégorie de conciles particuliers, se place le second type à savoir le concile provincial (Can. 440).

2.3.2.1 L'ÉLABORATION DES CAN. 439-440¹⁰⁵

Can. 439 : « § 1 *Le concile plénier, c'est-à-dire celui qui réunit toutes les Eglises particulières d'une même conférence des Evêques, sera célébré, chaque fois qu'il apparaîtra nécessaire ou utile à cette conférence, avec l'approbation du Siège Apostolique.*

§ 2 *La règle établie au § 1 vaut aussi pour la célébration du concile provincial dans la province ecclésiastique dont les limites coïncident avec le territoire national ».*

Can. 440 : « § 1 *Le concile provincial qui réunit les diverses Eglises particulières d'une même province ecclésiastique, sera célébré chaque fois qu'il apparaîtra opportun, de l'avis de la majorité des Evêques diocésains de la province, restant sauf le can. 439, § 2*

§ 2 *Pendant la vacance du siège métropolitain, le concile provincial ne doit pas être convoqué ».*

Dans le schéma de *Populo Dei*, et les autres schémas qui ont suivi, le can. 439 a régulièrement changé de numérotation : *Populo Dei* (Can. 189 § 1 – § 2)¹⁰⁶ ; schéma de 1980 (Can. 314 § 1 – § 2)¹⁰⁷.

Depuis la version initiale, *Populo Dei* (Can. 190 § 1 – § 2)¹⁰⁸ en passant par les schémas de 1980 (Can. 315 § 1 – § 2)¹⁰⁹ et celui de 1982 (Can. 440 § 1 – § 2), la norme qui traite de concile provincial le fait en deux paragraphes distincts. Le premier définit ce qu'il convient d'entendre par concile provincial et le second canon donne la restriction de sa célébration en l'absence du métropolitain.

Il s'agit de deux figures institutionnelles différentes avec pour chacune un régime juridique spécifique. Déjà dans les canons préliminaires

¹⁰⁵ Nous soulignerons en gras les modifications survenues entre les différents schémas. Ce qui a été supprimé ou ajouté dans un canon d'un schéma à l'autre.

¹⁰⁶ *Communicationes* 12 (1980), pp. 255-257.

¹⁰⁷ *Communicationes* 14 (1982), p. 192.

¹⁰⁸ *Communicationes* 12 (1980), p. 257.

¹⁰⁹ Cf. supra, note 107.

au schéma de 1977, la commission avait pris soin de souligner cette distinction entre le concile plénier et provincial¹¹⁰.

Le can. 439 présente une certaine constance dans le contenu (ce qu'il convient d'entendre par concile régional) et le nombre des paragraphes. Toutefois, des modifications ont été apportées tout au long des travaux de la révision dans la formulation ou la désignation. L'actuel can. 439 a repris au § 1 la désignation de l'ancien code pour le concile plénier alors que le schéma de 1977 parlait de « *Concilia regionalia...* ». Et celui de 1980 a uni sous une seule dénomination les deux types de conciles particuliers avec les termes : « *Concilia particularia...regionale vel provinciale...* ». Tous les schémas de ce canon ne fixent pas une périodicité pour la célébration du concile plénier. Le principe de ladite célébration est acquis, envisagé mais soumis à une condition : dans le schéma de 1977 (*quoties*, chaque fois qu'il apparaîtra nécessaire ou utile, c'est le subjonctif¹¹¹ « *celebrentur* » qui est employé) et dans celui de 1980 (*ad hoc*, ponctuellement, afin que les Evêques exercent conjointement et solennellement leur pouvoir, c'est à l'indicatif « *celebrantur* » qu'est décliné le verbe). Le code de 1983 a opté pour la première version non plus à la 3^e personne du pluriel mais à la 3^e personne du singulier « *celebretur* ». Au § 2 pour le concile provincial dont la province coïncide avec les limites d'un pays, c'est l'option du schéma de 1980 qui a prévalu.

Le can. 440 actuel présente lui aussi une constance dans la dénomination. A aucun moment, ce concile n'a été désigné autrement que par « *concilia provincialia* » à travers tous les schémas de la nouvelle codification. Pour le § 1, le schéma de 1977 use du pluriel « *concilia provincialia...* », celui de 1980 emploiera le singulier qui a été maintenu dans le code de 1983 « *concilium provinciale* ». Un additif a aussi été apporté dans le schéma de 1980 « *Episcoporum dioecesanorum* » par rapport à celui de 1977 qui se limitait à « *Episcoporum provinciae* » avec la précision sur les évêques concernés dans la province ecclésiastique pour

¹¹⁰ « *Particularia Concilia distinguuntur Concilia regionalia (quod in iure Codicis Iuris Canonici a. 1917 appellatur Concilium plenarium) pro omnibus scilicet provinciis ecclesiasticis... et Concilia provincialia pro omnibus nempe Ecclesiis particularibus...* ». Cf. *Communicationes* 9 (1977), p. 249.

¹¹¹ Le subjonctif évoque un fait et sert principalement à exprimer un ordre, un souhait ou une éventualité envisagée comme réalisable, possible ou impossible. Tandis que l'indicatif en général exprime un fait considéré réel sous la forme affirmative, négative ou interrogative. Cf. A. CART et Alii, *Grammaire latine*, Paris, Nathan, 1998, pp. 95-96. Ici il s'agit de la forme affirmative.

le suffrage en vue de la célébration du concile provincial. La finale du § 1 a bénéficié, dans le schéma de 1980, d'une précision en référence au § 2 du canon précédent. Le § 2 du can. 440 n'a pas subi de modification au cours des travaux de la révision.

Schéma 1977	Schéma 1980
<p><i>Can. 189 § 1 Concilia regionalia pro omnibus scilicet Ecclesiis particularibus eiusdem regionis ecclesiasticae, celebrentur quoties id Episcoporum Conferentiae regionis, approbante Apostolica Sede, necessarium aut utile videatur.</i></p>	<p><i>Can. 314 § 1 Concilia particularia scilicet regionale vel provinciale, celebrantur ad hoc ut potestas Episcoporum coniunctim et sollemniter exerceatur pro determinata regione ecclesiastica vel pro determinata provincia ecclesiastica.</i></p>
<p><i>Can. 189 § 2 Norma § 1 statuta valet etiam de Conciliis provincialibus celebrandis in provinciis ecclesiasticis quae regioni ecclesiasticae non sunt adscriptae.</i></p>	<p><i>Can. 314 § 2 Norma § 1 statuta valet etiam de Conciliis provincialibus celebrandis in provinciis ecclesiasticis cuius territorio nationis coincidunt.</i></p>
<p><i>Can. 190 § 1 Concilia provincialia pro diversis Ecclesiis particularibus eiusdem provinciae ecclesiasticae quae regioni ecclesiasticae est adscripta, celebrentur quoties id, de iudicio maioris Episcoporum provinciae, opportunum videatur.</i></p>	<p><i>Can. 315 § 1 Concilium provinciale pro diversis Ecclesiis particularibus eiusdem provinciae ecclesiasticae celebretur quoties id, iudicio maioris partis Episcoporum dioecesanorum provinciae opportunum videatur, salvo can. 189 § 2</i></p>
<p><i>Can. 190 § 2 Sede metropolitana vacante, Concilium provinciale ne convocetur.</i></p>	<p><i>Can. 315 § 2 Sede metropolitana vacante, Concilium provinciale ne convocetur.</i></p>

2.3.2.2 LE RAPPORT AVEC LE CODE DE 1917

Le can. 439 se rapporte au can. 281 du code de 1917¹¹² avec quelques modifications significatives, conséquence de la prise en compte de la donne ecclésiologique héritée de Vatican II. On peut notamment constater que la convocation et la présidence sont désormais dévolues à la conférence des évêques.

L'enracinement doctrinal du premier canon sur les conciles particuliers est incontestablement le décret *Christus Dominus* n°36 auquel les membres de la commission de la révision du code se sont reportés en suivant le souhait explicitement émis par Vatican II. Le can. 439 est porteur de l'ecclésiologie conciliaire sur les Eglises particulières et sur le rôle des conférences des évêques. Les conciles pléniers sont classés dans la partie concernant les regroupements des Eglises particulières. Ceci est une autre démarcation non de moindre par rapport au code de 1917. Si ce dernier stipulait au can. 281 « *Ordinarii plurium provinciarum ecclesiasticarum in concilium plenum...* », l'actuel code affirme au can. 439 : « *Concilium plenum pro omnibus scilicet Ecclesiis particularibus...* ». La notion de Peuple de Dieu pour dire et signifier l'Eglise est accentuée et elle est de toute évidence mise en exergue. On voit un retour à la pratique ancienne où les conciles locaux constituaient des événements d'Eglises et non seulement des réunions des évêques ou des clercs. Il est important de remarquer dans ce canon comment le code, d'une manière générale, est resté fidèle au génie conciliaire pour inscrire l'Eglise particulière dans le Mystère même de l'Eglise comme portion du Peuple de Dieu. L'élément théologique constitutif est bien entendu l'ensemble du Peuple de Dieu et non plus la territorialité¹¹³.

Contrairement à la littérature post-conciliaire qui privilégiait volontiers la notion de l'« Eglise locale » et par risque d'ambiguïté du langage¹¹⁴, le

¹¹² Can. 281 : « *Les Ordinaires de plusieurs provinces ecclésiastiques peuvent se réunir en concile plénier, après en avoir demandé l'autorisation au Pontife Romain, qui désigne un légat pour convoquer et présider le concile* ».

¹¹³ « *A peu d'exceptions près, les auteurs sont d'accord pour affirmer que le territoire n'est pas un élément constitutif essentiel de l'Eglise particulière mais seulement un critère externe pour déterminer ou délimiter la portion de Peuple de Dieu ou l'ensemble des fidèles qui la composent* ». Cf. *Communicationes* 14 (1982), p. 202. Voir aussi CD 11.

¹¹⁴ « *Dans le langage courant, le particulier est le contraire de l'universel ; si on se laisse entraîner par la force des mots, on risque de penser l'Eglise particulière et l'Eglise universelle en opposition. Pourtant l'Eglise particulière et l'Eglise universelle sont la même et unique l'Eglise catholique* ».

code a fait le choix de l'expression « Eglises particulières » à la défaveur de l'« Eglise locale » sans en évacuer le contenu théologique comme le stipule avec précision le can. 368¹¹⁵. L'option prise par le code est d'une portée à la fois théologique et juridique significative. Du point de vue théologique, le code reprend en substance LG 23 « *Les évêques sont, chacun pour sa part, le principe et le fondement de l'unité dans leurs Eglises particulières : celles-ci sont formées à l'image de l'Eglise Universelle, c'est en elles et à partir d'elles qu'existe l'Eglise catholique une et unique* »¹¹⁶. Dans le langage juridique, l'expression « Eglise particulière » devient une expression en quelque sorte générique et consacrée¹¹⁷. Dans son § 2, ce canon évoque de nouveau la définition de la province ecclésiastique. Elle est comprise comme un ensemble de diocèses dans l'espace national d'un territoire donné.

Le can. 440 du code actuel se rattache au can. 283 de l'ancien code¹¹⁸ qui, non seulement recommandait la célébration des conciles provinciaux mais en donnait aussi la fréquence (tous les vingt ans). Si la législation en vigueur ne prévoit pas la fréquence, elle laisse néanmoins aux seuls évêques diocésains de la province ecclésiastique concernée la responsabilité d'en déterminer la nécessité.

Cf. H. LEGRAND, « Le ministère épiscopal au service de l'Eglise locale et au service de l'Eglise Universelle », in *Bulletin du Secrétariat de la conférence épiscopale française*, 1/01/1975, p. 3.

¹¹⁵ Can. 368 : « *les Eglises particulières dans et à partir desquelles existe l'Eglise catholique une et unique sont en premier lieu les diocèses auxquels sont assimilés, sauf s'il s'avère qu'il en va autrement, la prélatrice territoriale et l'abbaye territoriale, le vicariat apostolique et la préfecture apostolique, ainsi que l'administration apostolique érigée de façon stable* ». Voir aussi les can. 369 et 372.

¹¹⁶ « *Tout en récusant l'expression Eglise universelle et en optant pour l'Eglise catholique, celle-ci n'est pas non plus la somme numérique des Eglises particulières mais plutôt que chaque Eglise particulière est pleinement catholique sans pour autant être toute l'Eglise catholique* ». Cette précision est celle apportée par H. LEGRAND. Cf. H. LEGRAND, « Le ministère épiscopal au service de l'Eglise locale et au service de l'Eglise Universelle », in *Bulletin du secrétariat...*, p. 9. Un autre théologien revient sur la clarification de cette même expression « *Dans le moment où elle (l'Eglise) affirme qu'en elle l'Unique Eglise de Dieu se trouve avec tout ce que requiert sa plénitude (au registre sacramentel, institutionnel, spirituel), la communauté catholique reconnaît que cette Eglise peut exister hors de ses frontières, quoique sans cette plénitude* ». Cf. J.-M. TILLARD, *L'Evêque de Rome*, Paris, Cerf, 1982, p. 28.

¹¹⁷ R. PAGE, *Les Eglises particulières...*, p. 18 montre le caractère générique de cette expression : « *Si tout diocèse est nécessairement une Eglise particulière, toutefois, il n'en épuise pas la nature. L'Eglise particulière n'étant pas nécessairement ni uniquement constituée en diocèse selon le canon 369* ».

¹¹⁸ Can. 283 « *Dans chaque province ecclésiastique doit être célébré un concile provincial, au moins tous les vingt ans* ».

A la différence du can. 284 du code de 1917¹¹⁹ qui envisageait tout de même la célébration du concile provincial même en l'absence du métropolitain – la présidence revenait de droit au suffragant – le can. 440 § 2 du code de 1983 ne préconise pas de concile provincial en cas de vacance de métropolitain. La dimension pastorale est plus déterminante que celle du calendrier. En effet, ce sont les pasteurs des Eglises particulières de la province qui, de manière discrétionnaire, évaluent les besoins de leurs Eglises respectives pour envisager ou non la convocation d'une telle assemblée.

2.3.2.3 LA CORRESPONDANCE AVEC LE CODE ORIENTAL

Les deux can. 439-440 du code latin n'ont pas de parallèle dans le code des Eglises orientales.

¹¹⁹ Can. 284 « *Le métropolitain, et si celui-ci est légitimement empêché, ou si le siège archiépiscopal est vacant, l'évêque suffragant le plus ancien de promotion :*
1° Choisit le lieu de réunion du concile, dans le territoire de la province, après avoir pris l'avis de tous ceux qui doivent y assister avec voix délibérative ; si d'ailleurs aucun juste motif ne s'y oppose, la préférence doit être donnée à l'église métropolitaine ;
2° Convoque le concile et le préside ».

2.3.3 L'autorité compétente pour la convocation des conciles particuliers (Can. 441-442)

Les normes canoniques présentes spécifient, pour chacune des deux catégories de conciles particuliers, l'autorité compétente pour leur convocation. Entre les deux canons, il y a plus qu'une nuance mais une différence profonde dans la manière de convoquer le concile et le mode d'élection du président.

Le premier des conciles pléniers relève de la compétence de la conférence des évêques. Celle-ci est invitée à suivre la procédure relatée au can. 441 en lien avec le can. 452 § 2¹²⁰ pour la convocation et le can. 179¹²¹ pour l'élection de son président, qui doit nécessairement recevoir la confirmation du Saint-Siège. Quant au second, la convocation reste dépendante du consentement de la simple majorité des seuls évêques diocésains concernés et sa présidence est d'office confiée au métropolitain, l'approbation du Saint-Siège n'est pas requise.

2.3.3.1 L'ÉLABORATION DES CAN. 441-442.

Can. 441 : « Il revient à la conférence des Evêques :

- 1° de convoquer le concile plénier ;*
- 2° de choisir le lieu de la célébration du concile dans le territoire de la conférence des Evêques ;*
- 3° d'élire parmi les Evêques diocésains le président du concile plénier, qui doit être approuvé par le Siège Apostolique ;*

¹²⁰ Can. 452 § 2 « *Le président de la conférence et, s'il est légitimement empêché, le pro-président, préside non seulement les assemblées générales de la conférence des Evêques, mais aussi le conseil permanent* ».

¹²¹ Can. 179 § 1 : « *Si l'élection a besoin d'être confirmée, la personne élue doit, dans un délai de huit jours utiles à compter de l'acceptation, demander, par elle-même ou par autrui, la confirmation à l'autorité compétente ; sinon, elle est privée de tout droit, à moins qu'elle ne prouve avoir été retenue par un juste empêchement.*

§ 2. *Si la personne élue est trouvée idoine selon le can. 149, § 1, et si l'élection a été faite selon le droit, l'autorité compétente ne peut pas refuser la confirmation.*

§ 3. *La confirmation doit être donnée par écrit.*

§ 4. *Avant que la confirmation ne lui soit notifiée, il n'est pas permis à la personne élue de s'immiscer dans l'administration de l'office, ni au spirituel ni au temporel, et les actes de gouvernement qu'elle ferait éventuellement seraient nuls.*

§ 5. *Une fois notifiée la confirmation, la personne acquiert l'office de plein droit, sauf autre disposition du droit* ».

4° d'établir l'ordre du jour et les questions à traiter, fixer le début et la durée du concile plénier, le transférer, le prolonger et l'achever ».

Can. 442 : « § 1 Il revient au Métropolitain, avec le consentement de la majorité des Evêques suffragants :

- 1° de convoquer le concile provincial ;
- 2° de choisir le lieu de la célébration du concile provincial dans le territoire de la province ;
- 3° d'établir l'ordre du jour et les questions à traiter, fixer le début et la durée du concile provincial, le transférer, le prolonger et l'achever.

§ 2 Il revient au Métropolitain, et s'il est légitimement empêché, à l'Evêque suffragant élu par les autres Evêques suffragants, de présider le concile provincial ».

Les quatre points qui composent le can. 441 ont été conservés à tous les niveaux du processus de son élaboration : *Populo Dei* (Can. 191)¹²², schéma de 1980 (Can. 316)¹²³ et dans celui de 1982 ainsi que dans le code de 1983 (Can. 441). La configuration de ce canon est restée la même avec les deux paragraphes à travers tous les documents de la commission de rédaction du nouveau code : *Populo Dei* (Can. 192 § 1 – § 2)¹²⁴, schéma de 1980 (Can. 317)¹²⁵, schéma de 1982 ainsi que dans le code actuel (Can. 442).

A travers les différents schémas de la révision, les deux canons ont eu pour but de préciser l'autorité pour la convocation des conciles particuliers et le champ de sa compétence.

Le can. 441 a subi quelques modifications significatives dans le rôle accordé à la conférence des évêques pour la convocation du concile plénier. En plus des fonctions énumérées dans le canon actuel, le schéma initial donnait aux conférences des évêques la possibilité d'instituer le président du concile élu après approbation du Siège Apostolique :

¹²² *Communicationes* 12 (1980), pp. 257-258.

¹²³ *Communicationes* 14 (1982), p. 193.

¹²⁴ *Communicationes* 12 (1980), p. 258.

¹²⁵ Cf. supra, note 107.

« *praesidem concilii regionalis eligere ac electum, ab Apostolica Sedis approbatum instituere* ». Cependant dans le schéma de 1980, il y a eu :

un ajout au 3° « *inter Episcoporum conferentiae eligere praesidem* » ;

des suppressions à l'introduction « *regionis ecclesiasticae* », au 2° le qualificatif « *regionale* », au 3° « *ac electum* », « *instituere* » ; et

de nouvelles formulations : au 2° « *Episcoporum Conferentiae* », au 3° « *approbandam* » et au 4° « *ordinem agendi et quaestiones tractandas determinare* ». La configuration actuelle de ce canon s'est beaucoup alignée sur les changements apportés par le schéma de 1980.

Le can. 442 n'a pas échappé aux amendements de la commission de la révision. On constate deux nouvelles formulations et une suppression. A l'introduction au § 1 du schéma de 1980, on peut lire : « *de consensu maioris partis Episcoporum suffraganeorum* » au 2° la suppression de la seconde partie « *qui locus, nullis exstantibus iustis impedimentis, metropolitana ecclesia sit optatur* » et au 3°, le même schéma suggère cette nouvelle présentation : « *ordinem agendi et quaestiones tractandas* ». Dans ce schéma, le consensus des évêques suffragants est requis pour la convocation du concile provincial. Tandis que le § 2 a gardé la formulation initiale (schéma de 1977) sans modification ; au § 1, la formulation du schéma de 1980 a été privilégiée dans la présentation de l'actuel can. 442.

Schéma 1977	Schéma 1980
Can. 191 <i>Episcoporum conferentiae regionis ecclesiasticae est : 1° convocare concilium regionale</i>	Can. 316 <i>Episcoporum conferentiae est : 1° convocare concilium regionale</i>
2° <i>locum ad celebrandum concilium regionale intra territorium regionis ecclesiasticae eligere,</i>	2° <i>locum ad celebrandum concilium intra territorium Episcoporum Conferentiae eligere</i>

Schéma 1977	Schéma 1980
<p>3° praesidem concilii regionalis eligere ac electum, ab Apostolica Sede approbatum, instituire ;</p>	<p>3° inter Episcopos dioecesanos eligere praesidem ab Apostolica Sede approbandum</p>
<p>4° ordinem in quaestionibus tractandis determinare, Concilii regionalis initium ac periodum indicere, illud transferre, prorogare et absolvere.</p>	<p>4° ordinem agendi et quaestiones tractandas determinare concilii regionalis initium ac periodum indicere, illud transferre, prorogare et absolvere.</p>
<p>Can. 192 § 1 Metropolitanae, una cum Episcopis suffraganeis provinciae ecclesiasticae, est : 1° convocare concilium provinciale</p>	<p>Can. 317 § 1 Metropolitanae, de consensu maioris partis Episcoporum suffraganeorum, est : 1° convocare concilium provinciale</p>
<p>2° locum ad celebrandum Concilium provinciale intra provinciae territorium eligere ; qui locus, nullis exstantibus iustis impedimentis, metropolitana ecclesia sit optatur ;</p>	<p>2° locum ad celebrandum Concilium provinciale intra provinciae territorium eligere ;</p>
<p>3° ordinem in quaestionibus tractandis determinare, Concilii provincialis initium et periodum indicere, illud transferre, prorogare et absolvere.</p>	<p>3° ordinem agendi et quaestiones tractandas, Concilii provincialis initium et periodum indicere, illud transferre, prorogare et absolvere.</p>
<p>Can. 192 § 2 Metropolitanae, eoque legitime impedito Episcopi suffraganei, ab aliis Episcopis suffraganeis electi, est Concilio provinciali praeesse.</p>	<p>Can. 192 § 2 Metropolitanae, eoque legitime impedito Episcopi suffraganei, ab aliis Episcopis suffraganeis electi, est Concilio provinciali praeesse.</p>

2.3.3.2 LE RAPPORT AVEC LE CODE DE 1917

On retrouve la teneur du can. 441 dans les can. 281 et 288 du code de 1917¹²⁶. La convocation du concile plénier revenait au Pontife Romain qui nommait aussi le légat pour le présider. L'ancienne législation donnait quelques détails sur les droits et devoirs des évêques sur les territoires. L'actuel canon accorde ce rôle à la conférence des évêques.

L'autorité de la conférence des évêques est pleinement reconnue quant à la convocation et à la célébration de conciles pléniers. Elle reste souveraine dans le déroulement d'un concile plénier avec une entière légitimité de suspendre le cas échéant les travaux dudit concile. La conférence des évêques exerce donc un pouvoir direct sur les conciles particuliers (plénier en l'occurrence). L'approbation du Saint-Siège est, par contre, requise pour la décision et l'élection du président.

Le § 1 de l'actuel can. 442 renvoie à la fois aux can. 284 1° et 288 qui stipulent que la convocation du concile provincial résultait d'une simple consultation et en cas d'absence du métropolitain, le plus ancien préside la célébration du concile provincial. Actuellement, une simple majorité est requise et les évêques de la province élisent parmi eux le remplaçant du métropolitain. Cependant le canon du présent code n'indique pas quels types d'obstacles peuvent ou non légitimer l'absence du métropolitain.

Le § 2 s'enracine dans les can. 284 2° et 288 du code de 1917 qui soulignent fortement le rôle important du métropolitain. C'est au siège métropolitain que devait se dérouler la célébration du concile provincial tous les vingt ans selon l'ancienne législation, le code actuel ne donne aucune périodicité, ni préférence du lieu.

La portée doctrinale du can. 442 est importante et perceptible dans le pouvoir reconnu et dévolu au métropolitain mais surtout dans la place de la province ecclésiastique. Hormis le fait que le métropolitain préside la célébration du concile provincial, c'est le rôle de tous les évêques suffragants de la province ecclésiastique concernée qui est souligné. Ils sont coresponsables de toutes les Eglises particulières de la province et

¹²⁶ Can. 288 « Dans les conciles tant pléniers que provinciaux, le président – avec le consentement des Pères s'il s'agit d'un concile provincial – détermine l'ordre des questions à examiner ; il ouvre le concile, le transfère, le proroge, le clôture ».

exercent collégalement, dans cette assemblée provinciale, leur charge pastorale pour le bien du Peuple de Dieu, puisque c'est à leur majorité que le concile provincial est convoqué même si la présidence revient de droit au métropolitain sans besoin de l'approbation du Saint-Siège.

2.3.3.3 LA CORRESPONDANCE AVEC LE CODE ORIENTAL

La disposition juridique contenue dans le can. 441 ne figure pas dans le code des canons des Eglise orientales. Parmi tous les canons du code latin consacrés aux conciles particuliers, seul le can. 442 a un correspondant dans le code des canons des Eglises orientales. Et cela ne concerne que § 1 1° 2° 3° du can. 442 qui correspondent au can. 133 § 1 2° du CCEO.

2.3.4 Les participants aux conciles particuliers et leurs obligations (Can. 443-444)

Les deux canons, avec quelques particularités, traitent des participants aux conciles particuliers avec leurs devoirs et droits respectifs. Si le premier est entièrement consacré aux diverses catégories de personnes qui ont le devoir d'y participer ou qui peuvent être convoquées, le second précise les obligations des uns et des autres.

2.3.4.1 L'ÉLABORATION DES CAN. 443-444

Can. 443 : « § 1 Doivent être convoqués aux conciles particuliers et y ont droit de suffrage délibératif :

- 1° les Evêques diocésains ;*
- 2° les Evêques coadjuteurs et auxiliaires ;*
- 3° les autres Evêques titulaires qui assument dans le territoire une charge particulière confiée par le Siège Apostolique ou par la conférence des Evêques.*

§ 2 Les autres Evêques titulaires, même les Evêques émérites, demeurant dans le territoire peuvent être appelés aux conciles particuliers ; ils ont eux aussi le droit de suffrage délibératif.

§ 3 Aux conciles particuliers doivent être appelés avec le suffrage seulement consultatif :

- 1° les Vicaires généraux et les Vicaires épiscopaux de toutes les Eglises particulières du territoire ;*
- 2° des supérieurs majeurs d'instituts religieux et de sociétés de vie apostolique dont le nombre, aussi bien d'hommes que de femmes, doit être fixé par la conférence des Evêques ou par les Evêques de la province ; ils sont élus respectivement par tous les Supérieurs majeurs des instituts et des sociétés qui ont leur siège dans le territoire ;*
- 3° les recteurs des universités ecclésiastiques et catholiques ainsi que les doyens des facultés de théologie et de droit canonique qui ont leur siège dans leur territoire ;*
- 4° quelques recteurs de grands séminaires, dont le nombre doit être fixé comme au n. 2, élus par les recteurs des séminaires situés dans le territoire.*

§ 4 *Aux conciles particuliers peuvent aussi être appelés, avec suffrage seulement consultatif, des prêtres et d'autres fidèles, de telle sorte cependant que leur nombre ne dépasse pas la moitié de ceux dont il s'agit aux §§ 1-3.*

§ 5 *Seront en outre invités aux conciles provinciaux les chapitres cathédraux ainsi que le conseil presbytéral et le conseil pastoral de chaque Eglise particulière, de telle sorte que chacun d'eux y envoie deux de leurs membres, collégialement désignés par eux ; ils n'ont cependant que le vote consultatif.*

§ 6 *Aux conciles particuliers, si cela paraît convenable au jugement de la conférence des Evêques pour le concile plénier, ou du Métropolitain en union avec les Evêques suffragants pour le concile provincial, d'autres personnes pourront aussi être invitées comme observateurs ».*

Can. 444 : « § 1 *tous ceux qui sont convoqués aux conciles particuliers doivent y participer, à moins qu'ils ne soient retenus par un juste empêchement dont ils doivent informer le président du concile.*

§ 2 *Ceux qui sont convoqués aux conciles particuliers et qui y ont un suffrage délibératif peuvent y envoyer un procureur s'ils sont retenus par un juste empêchement ; ce procureur n'a qu'un vote consultatif ».*

Cette norme canonique a été maintenue à travers les divers schémas : *Populo Dei* (Can. 193 § 1 1° 2° 3° § 2 § 3 1° 2° 3° 4° § 4 § 5 § 6)¹²⁷ ; schéma de 1980 (Can. 318)¹²⁸ ; schéma de 1982 et le code actuel (Can. 443). Le can. 444 a aussi gardé ses deux paragraphes à travers tout le processus de la nouvelle codification latine : schéma *Populo Dei* (Can. 194 § 1 – § 2)¹²⁹ ; schéma de 1980 (Can. 319 § 1 – § 2) ; schéma de 1982 et le code actuel (Can. 444 § 1 – § 2).

Dans le processus de l'élaboration de l'actuelle législation canonique, un seul canon a traité des dispositions relatives aux participants aux conciles particuliers.

¹²⁷ *Communicationes* 12 (1980), pp. 259-260.

¹²⁸ *Communicationes* 14 (1982), pp. 193-194.

¹²⁹ *Communicationes* 12 (1980), p. 261.

Des changements importants sont survenus d'un schéma à l'autre. Le schéma de 1980, par rapport à celui de 1977, a procédé aux modifications suivantes :

§ 1 : le remplacement « *regionalia et concilia provincialia* » par un seul qualificatif « *particularia* » pour désigner les deux sortes de conciles particuliers ; 1° « *Episcopi dioecesani* » par « *et qui eis aequiparantur ad norman can. 233, §2* », le code de 1983 a gardé la première formulation ; 2° la suppression de « *in aliqua Ecclesia particulari regionis aut provinciae* ».

Au § 2, on remarque le remplacement de « *regionalia et concilia provincialia* » comme au § 1 par un seul vocable pour qualifier ces conciles locaux, l'ajout de « *emeriti* » (évêques émérites avant les titulaires et la suppression d'une partie du § 2 « *aut consultivi, prout id decernit Episcoporum Conferentia pro Concilio regionali, Metropolita una cum suffraganeis pro Concilio provinciali* ».

Au § 3, il y a une suppression « *ita tamen ut suffragio non gaudeant nisi consultivo* » pour une reformulation : « *cum suffragio tantum consultivo* ». Sur tous les participants de droit « *ad concilia particularia vocandi sunt* » aux conciles particuliers, avec l'adverbe *tantum* (dans le sens limitatif de seulement, uniquement, excluant par le fait même toute alternative) qui a été maintenu dans le code actuel, on insiste sur la différence entre le premier groupe de participants énumérés aux §§1-2 et le second groupe indiqué dans les §§ 3-6. Les remplacements aux 3° de « *SS. Canonum* » par « *Iuris Canonici* » la proposition de la plénière de 1981 a aussi été retenue pour ce 3° sur les « *Rectores Universitatum ecclesiasticarum et catholicarum* » et au 4° de « *superioribus* » par « *rectoribus* » sont à signaler.

Aux §§ 4-5, des suppressions sans propositions de reformulation nouvelle sont à constater : § 4 « *sodales Institutorum vitae consecratae sive viri sive mulieres* » et une partie du § 5 « *cuius Ordinarius...* ». Le principe de la limitation du nombre de participants ne figurait pas dans le schéma initial. En ce point, le can. 443 du nouveau code a opté pour la

décision de la plénière de 1981 : « *leur nombre ne dépasse pas la moitié de ceux dont il s'agit aux §§ 1-3* »¹³⁰.

Le § 6 « *regionis ecclesiasticae* » a été supprimé et reformulé comme suit : « *pro Concilio regionali aut Metropolitanae una cum Episcopis suffraganeis pro Concilio provinciali* » afin de soumettre au seul jugement des Evêques concernés la possibilité d'inviter des observateurs aux conciles particuliers. La précision est importante : pour le concile plénier, la décision appartient à la conférence des Evêques tandis que pour le concile provincial, elle ne relève pas du seul Métropolitain mais de tous les évêques suffragants de la province ecclésiastique.

Le can. 444 statue sur les modalités à suivre par tous ceux qui sont convoqués aux conciles particuliers et ne peuvent s'y rendre.

Lors des travaux de la nouvelle codification, ce canon a subi peu de modifications puisque seul le § 2 a été sujet à une reformulation. Dans la commission de la révision, il y eut une unanimité à maintenir parmi les participants aux conciles particuliers, la figure de procureur. Il y a une possibilité de l'envoyer mais pas d'obligation. Cette probabilité est soumise au jugement des Evêques. Ainsi, on peut lire ce changement dans le schéma de 1977 au § 2 « *procuratorem mittant* » remplacé dans celui de 1980 par « *procuratorem mittere possunt* ». Le canon actuel a maintenu la formulation de ce dernier (schéma de 1980) et la suppression de la dernière partie du schéma de 1977 : « *si sit unus ex Patribus quibus est suffragium deliberativum, duplici voto non gaudet ; si non sit votum habet tantum consultivum* ».

¹³⁰ « *Ad Concilia particularia vocari etiam possunt, cum suffragio consultativo, presbyteri aliique christifideles, ita tamen ut eorum numerus non excedat dimidiam partem eorum de quibus in §§ 1-3* ». Cf. *Communicationes* 14 (1982), p. 194.

Schéma 1977	Schéma 1980
<p><i>Can. 193 § 1 Ad concilia regionalia et concilia provincialia convocandi sunt atque in eodem ius habent suffragii deliberativi :</i></p>	<p><i>Can. 318 § 1 Ad concilia particularia convocandi sunt atque in eodem ius habent suffragii deliberativi :</i></p>
<p><i>1° Episcopi dioecesani regionis aut provinciae ecclesiasticae itemque omnes locorum Ordinarii territorii, Vicariis generalibus et Vicariis episcopalibus exceptis ;</i></p>	<p><i>1° Episcopi dioecesani et qui eis aequiparantur regionis aut provinciae ecclesiasticae itemque omnes locorum Ordinarii territorii, Vicariis generalibus et Vicariis episcopalibus exceptis ;</i></p>
<p><i>2° Episcopi coadiutores et auxiliares in aliqua Ecclesia particulari regionis aut provinciae ;</i></p>	<p><i>2° Episcopi coadiutores et auxiliares</i></p>
<p><i>3° alii Episcopi titulares qui peculiari munere sibi ab Apostolica Sede aut ab Episcoporum conferentia demandato in territorio funguntur.</i></p>	<p><i>3° alii Episcopi titulares qui peculiari munere sibi ab Apostolica Sede aut ab Episcoporum conferentia demandato in territorio funguntur.</i></p>
<p><i>§ 2 Ad concilia regionalia et provincialia vocari possunt alii Episcopi titulares in territorio degentes ; qui ius habent suffragii deliberativi aut consultivi, prout id decernit Episcoporum Conferentia pro concilio regionali, Metropolita una cum Episcopis suffraganeis pro Concilio provinciali.</i></p>	<p><i>§ 2 Ad concilia particularia vocari possunt alii Episcopi emeriti titulares in territorio degentes ; qui ius habent suffragii deliberativi</i></p>

Schéma 1977	Schéma 1980
<p>§ 3 Ad concilia particularia vocandi etiam sunt, ita tamen ut suffragio non gaudeant nisi consultivo :</p>	<p>§ 3 Ad concilia particularia vocandi etiam sunt, cum suffragio tantum consultivo :</p>
<p>1° Vicarii generales et Vicarii episcopales omnium in territorio Ecclesiarum particularium ;</p>	<p>1° Vicarii generales et Vicarii episcopales omnium in territorio Ecclesiarum particularium ;</p>
<p>2° Moderatores maiores Institutorum vitae consecratae numero tum pro viris tum pro mulieribus ab Episcoporum Conferentia aut Provinciae Episcopis determinando, respective electi ab omnibus Moderatoribus maioribus Institutorum quae in territorio sedem habent ;</p>	<p>2° Moderatores maiores Institutorum vitae consecratae numero tum pro viris tum pro mulieribus ab Episcoporum Conferentia aut Provinciae Episcopis determinando, respective electi ab omnibus Moderatoribus maioribus Institutorum quae in territorio sedem habent ;</p>
<p>3° Rectores Universitatum atque Decani Facultatum S. Theologiae et SS. Canonum, quae in territorio sedem habent ;</p>	<p>3° Rectores Universitatum atque Decani Facultatum S. Theologiae et Iuris Canonici quae in territorio sedem habent ;</p>
<p>4° Rectores aliqui Seminariorum maiorum, numero ut in n. 2° determinato, electi a Superioribus Seminariorum atque in territorio sita sunt.</p>	<p>4° Rectores aliqui Seminariorum maiorum, numero ut in n. 2° determinato, electi a Rectoribus Seminariorum atque in territorio sita sunt</p>
<p>§ 4 Ad Concilia particularia vocari etiam possunt, ita tamen ut suffragio non gaudeant nisi consultivo, presbyteri ex utroque clero, sodales Institutorum vitae consecratae aliique christifideles, sive viri sive mulieres</p>	<p>§ 4 Ad Concilia particularia vocari etiam possunt aliique christifideles cum suffragio tantum consultivo, presbyteri ex utroque clero, aliique christifideles.</p>

Schéma 1977	Schéma 1980
<p>§ 5 Ad Concilia provincialia praetera invitari etiam possunt Capitula cathedralia, itemque Consilium presbyterale et Consilium pastorale uniuscuiusque Ecclesiae particularis cuius Ordinarius, ad normam § 1, vocari debet, ita quidem ut eorum singular duos ex membris mittant procuratores, collegialiter ab iisdem designatos ; qui tamen votum habent tantum consultivum</p>	<p>§ 5 Ad Concilia provincialia praetera invitari etiam possunt Capitula cathedralia, itemque Consilium presbyterale et Consilium pastorale uniuscuiusque Ecclesiae particularis, ita quidem ut eorum singular duos ex membris mittant procuratores, collegialiter ab iisdem designatos ; qui tamen votum habent tantum consultivum</p>
<p>§ 6 Ad Concilia particularia, si id iudicio Episcoporum conferentiae regionis ecclesiasticae expediat, quicumque alii ut hospites invitari valent.</p>	<p>§ 6 Ad Concilia particularia, si iudicio Episcoporum conferentiae pro Concilio regionali aut Metropolitanae una cum Episcopis suffraganeis pro Concilio provinciali expediat, quicumque alii ut hospites invitari valent.</p>
<p>Can. 194 § 1 Omnes qui ad Concilia particularia convocantur, eisdem interesse debent, nisi iusto detineantur impedimento, de quo Concili praesidem certiozem facere tenentur.</p>	<p>Can. 319 § 1 Omnes qui ad Concilia particularia convocantur, eisdem interesse debent, nisi iusto detineantur impedimento, de quo Concili praesidem certiozem facere tenentur.</p>

Schéma 1977	Schéma 1980
<p><i>Can. 194 § 2 Qui ad Concilia particularia convocantur et in eis suffragium habent deliberativum, si iusto detineantur impedimento, procuratorem mittant ; qui procurator, si sit unus ex partibus quibus est suffragium deliberativum, duplici voto non gaudet ; si non sit, votum habet tantum consultivum.</i></p>	<p><i>Can. 319 § 2 Qui ad Concilia particularia convocantur et in eis suffragium habent deliberativum, si iusto detineantur impedimento, procuratorem mittere possunt tantum consultivum.</i></p>

2.3.4.2 LE RAPPORT AVEC LE CODE DE 1917

Il faut se reporter aux can. 282 § 2 et 286 § 2 de l'ancien code latin¹³¹ pour comprendre que le can. 443 du code actuel reste fidèle à la tradition juridique de l'Eglise. Dans le précédent code, beaucoup d'importance était accordée aux évêques titulaires qui avaient un rôle majeur dans les conciles locaux. Toutefois le can. 443 apporte une innovation en la matière en donnant aussi la possibilité aux *laïci christifideles* de participer pleinement à l'événement conciliaire de leurs Eglises particulières. Même s'il ne s'agit que d'un petit nombre, leur seule présence constitue une nouveauté remarquable dans la discipline canonique. Comme cela peut se lire au can. 282 § 2, n'étaient invités aux conciles pléniers que les évêques et quelques représentants du clergé mais aucune mention n'y est faite en direction des laïcs. La norme actuelle fait mention de plusieurs figures de participants depuis les évêques jusqu'aux laïcs en passant par les prêtres et les religieux.

Avec la participation des fidèles laïcs, il apparaît clairement que les conciles particuliers ne sont plus seulement une réunion des évêques mais

¹³¹ Can. 282 « § 2 *De plus, les évêques titulaires, résidant dans le territoire, s'ils sont convoqués par le légat pontifical, selon les instructions que celui-ci a reçues, doivent être présents ; ils ont voix délibérative, à moins que la convocation ne dise expressément le contraire* ».

Can. 286 « § 2 *Les évêques titulaires qui résident dans la province peuvent être convoqués par le président, du consentement de la majorité de ceux qui assistent avec voix délibérative ; s'ils sont convoqués, ils ont voix délibérative, à moins que le contraire ne soit exprimé dans la convocation* ».

celle des Eglises particulières données. Les chrétiens peuvent y faire valoir leurs droits et donner leur propre opinion dont doivent tenir compte les membres à voix délibérative pour le bien de l'Eglise¹³².

Le Code de 1917 présentait dans deux canons différents les participants selon qu'il s'agissait d'un concile plénier ou provincial. Le code actuel au can. 443 procède tout différemment. Il énumère tous les divers participants en les spécifiant dans ses six paragraphes. Et le dernier paragraphe est instructif sur la latitude ainsi laissée au jugement et à l'initiative des évêques quant à la convocation d'autres personnes non identifiées clairement, ni spécifiées dans les cinq premiers paragraphes. Le mode de leur élection n'est pas non plus précisé¹³³.

Les membres participant aux conciles particuliers.

Ils sont de trois types : le premier est constitué de ceux qui **doivent obligatoirement être convoqués aux conciles tant plénier que provincial avec droit de vote ou voix délibérative**, le second est formé par ceux qui *peuvent être convoqués avec voix consultative* et le troisième est fait de membres observateurs.

Les membres de droit avec voix délibérative sont énumérés au § 1 1°, 2° et 3°. Les autres membres de droit avec voix consultative sont signalés aux § 3 1°, 2°, 3°, 4° et § 5.

Les membres facultatifs avec voix délibérative sont spécifiés au § 2 tandis que le § 4 du même can. 443 indique ceux facultatifs avec voix consultative.

Les membres observateurs ne jouissent d'aucune compétence, ni dans la consultation, ni dans la délibération.

Cette distinction entre voix délibérative et voix consultative s'inscrit dans la tradition canonique déjà présente dans le can. 282 de l'ancien code

¹³² J. H. PROVOST, « Particular councils », in *AC...*, p. 549 pense aussi qu'une attention particulière devra être accordée au mode de sélection de participants pour s'assurer qu'ils représentent réellement leurs Eglises.

¹³³ D. Le TOURNEAU, « Les conciles particuliers », in *Dictionnaire historique de la papauté...*, p. 434, col 1.

latin. Il s'agit de dissocier parmi les participants au concile particulier ceux qui exercent la fonction de gouvernement en vertu de la plénitude du sacrement de l'ordre de ceux qui ne l'exercent point. Cette différenciation manifeste la dimension hiérarchique de l'Eglise et signifie aussi que les conciles particuliers eux-mêmes sont une expression de la nature commune de l'Eglise. Cependant la norme actuelle (voir § 2 du can. 443) accorde aussi bien aux évêques émérites qu'aux autres évêques titulaires la voix délibérative une fois qu'ils sont convoqués au concile particulier. Par rapport aux can. 450 et 454, le législateur est plus large que dans la conférence des Evêques où les évêques titulaires n'ont pas de voix délibérative.

Le can. 444 § 1 du code latin actuel renvoie aux can. 282 § § 1 – 2 ; 286 § §§ 1, 3 et 4 ; 287 § 1 et 289 dans l'ancienne législation latine¹³⁴, seuls les participants à voix délibérative avaient la possibilité d'envoyer un procureur. Celui-ci ne jouissait par contre pas de voix délibérative. A présent tous sont tenus d'en informer le président. Et aucune mention n'est faite des absences lors de la célébration des conciles contrairement à l'ancien code (can. 289) où toute absence devait être signalée soit au légat pontifical pour ce qui est du concile plénier soit aux membres pour le concile provincial. L'absence de religieux au concile provincial était régie par le can. 286.

¹³⁴ Can. 282 § 1 « *Dans un concile plénier doivent être présents avec voix délibérative, outre le légat apostolique, les métropolitains, les évêques résidentiels, qui peuvent se faire remplacer par leur coadjuteur ou leur auxiliaire, les administrateurs apostoliques d'un diocèse, les abbés ou prélats nullius, les vicaires apostoliques, les préfets apostoliques, les vicaires capitulaires* ».

Can. 286 « § 1 *Outre les évêques, les abbés et prélats nullius et les archevêques dont il est question au Can. 285, doivent être convoqués et assister au concile provincial, avec voix délibérative, tous les suffragants et les autres ecclésiastiques dont il est question dans le Can. 282 § 1.*

§ 3 *Les chapitres cathédraux ou les consultants diocésains du diocèse dont l'Ordinaire doit être convoqué, selon le Par. 1, doivent être invités au concile ; et après l'invitation, ils doivent envoyer deux chanoines ou deux consultants désignés par leur collègue. Ces délégués n'obtiennent que voix consultative.*

§ 4 *Les supérieurs majeurs des ordres religieux cléricaux exempts et des congrégations monastiques, résidant dans la province, doivent être invités ; étant invités, ils doivent être présents ou faire connaître au concile l'empêchement qui les retient. Mais, de même que tous les ecclésiastiques du clergé séculier et régulier éventuellement invités, ils ne reçoivent que voix consultative* ».

Can. 287 « § 1 *Ceux qui doivent assister à un concile plénier ou provincial avec voix délibérative, s'ils sont légitimement empêchés, doivent envoyer un procureur et prouver leur empêchement* ».

Can. 289 « *Une fois que le concile plénier, ou provincial, a été commencé, il n'est permis à aucun de ceux qui doivent y assister de quitter le concile, si ce n'est pour un juste motif, approuvé par le légat pontifical ou par les Pères du concile provincial* ».

La nouveauté du can. 444 permet de renforcer l'importance des membres à voix consultative au sein de l'assemblée conciliaire locale. Ceux qui y participent avec voix délibérative tiendront compte des conseils, des observations et des avis faits par les membres à voix consultative afin que le résultat émanant de l'assemblée soit tant soit peu le reflet de la vie du Peuple de Dieu concerné. L'obligation de participer aux conciles particuliers à laquelle sont soumis tous les convoqués, telle que le stipule ce canon, incite à faire de ces réunions des lieux où la participation de *TOUS* manifeste un sens prononcé de coresponsabilité et contribue par là même au bien des Eglises particulières et donc de l'Eglise toute entière.

Le § 2 spécifie le précédent en déterminant le rôle et la fonction du suppléant. Celui-ci ne bénéficie pas de tous les droits de son titulaire dans la mesure où il n'a pas de voix délibérative. Cependant, le code ne fournit aucune explication de la raison du refus de ce droit de vote au suppléant, ni sur la qualité de ce dernier.

La portée doctrinale de ces deux normes canoniques est évidente. Elles mettent en valeur l'ecclésiologie de Peuple de Dieu telle que reconsidérée par le dernier concile œcuménique. A cet événement hautement ecclésial, pour les besoins pastoraux du Peuple de Dieu, ce dernier y est plus que jamais représenté et représentatif pour marquer toute la nouvelle dimension de l'Eglise particulière dans sa composition.

2.3.4.3 LA CORRESPONDANCE AVEC LE CODE ORIENTAL

Il n'existe pas de canon correspond dans le code en vigueur dans les Eglises orientales.

2.3.4.4 CONCLUSION

De l'analyse de deux canons sur les membres participant aux conciles particuliers, il ressort, notamment deux points qu'il importe de retenir.

D'abord le grand changement opéré par le législateur dans le code en vigueur sur la qualité des participants : tous ne sont plus ministres ayant reçu l'ordre. Les conciles particuliers deviennent des assemblées d'Eglises rassemblant les chrétiens et non plus les seules personnes exerçant un

ministère ordonné en son sein (spécialement les évêques). Cette ouverture faite en direction des prêtres, des religieux et surtout des laïcs avec vote consultatif est l'effort du code pour signifier la participation de tous au déroulement de la célébration conciliaire en tant qu'événement ecclésial. Le droit de vote délibératif laissé en particulier aux évêques est fonction de leur responsabilité collégiale au service de la communion des Eglises concernées avec le Chef du Collège.

Ensuite l'obligation est faite à tous les participants d'y être ou de prendre des précautions en cas d'empêchement jugé important. Cependant aucune sanction, ni peine n'est envisagée à l'encontre de toute personne convoquée et qui n'aurait pas accompli son devoir de participer. La norme actuelle tient non à forcer la participation en brandissant les peines mais à l'encourager¹³⁵.

Les deux can. 443-444 tiennent à rendre plus participative la présence de tous les membres conciliaires de sorte que les actes, les décrets et décisions qui en résultent soient le véritable fruit de réflexions des Eglises particulières en réponse à leurs besoins pastoraux.

¹³⁵ Pour J. H. PRVOST, « Particular councils », in *AC...*, p. 550 voit dans cette option prise par le législateur une manière de réduire les peines et d'encourager les convoqués à participer.

2.3.5 Le pouvoir des conciles particuliers (Can. 445)

Le code latin de 1983 donne à ces réunions locales une large compétence juridique dans le domaine législatif dont la seule limite est le droit universel. Ce canon sur les conciles particuliers évoque avec clarté et précision le pouvoir reconnu à ces derniers. La *potestas* juridique des conciles particuliers est incontestablement vaste et souple dans le champ de la pastorale à l'intérieur de la législation en vigueur et universellement acceptée.

2.3.5.1 L'ÉLABORATION DU CAN. 445

Can. 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 sauf le droit universel de l'Eglise, 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* ».

Dans tout le processus de son élaboration, la commission de la révision a sans cesse retenu la compétence juridique des conciles particuliers : schéma initial (Can. 196)¹³⁶, schéma de 1980 (Can. 320)¹³⁷, schéma de 1982 et la législation en vigueur (Can. 445).

L'autorité reconnue aux conciles particuliers n'a pas été remise en cause par la commission de l'élaboration du nouveau code latin : « *atque potestate gaudent regiminis, praesertim legislativa* ». Ce canon n'a subi aucun changement.

Deux points sont à signaler dans la formulation du schéma de 1980 : l'utilisation du qualificatif « *particulare* » au singulier dans le schéma de 1980 alors que celui de 1977 parlait de « *regionale et Concilium provinciale* ». La proposition du schéma de 1980 sera retenue dans le canon actuel. Ce qui a pour conséquence le changement du verbe : au lieu d'être conjugué au pluriel « *curant* », il est au singulier « *curat* ». On note

¹³⁶ *Communicationes* 12 (1980), pp. 261-262.

¹³⁷ *Communicationes* 14 (1982), p. 195.

aussi la suppression « *quoque* » opérée par la commission dans le schéma de 1980.

Schéma 1977	Schéma 1980
<p><i>Can. 196 Concilium regionale et Concilium provinciale pro suo quoque territorio curant ut necessitatibus pastoralibus Populi Dei provideatur atque potestate gaudent regiminis, praesertim legislativa, ita ut, salvo semper iure universali Ecclesiae, decernere valeat quae ad fidei incrementum, ad actionem psatoralem communem ordinandam et ad moderandos mores et disciplinam ecclesiasticam communem servandam, inducendam aut tuendam opportuna videantur.</i></p>	<p><i>Can. 320 Concilium particulare pro suo territorio curat ut necessitatibus pastoralibus Populi Dei provideatur atque potestate gaudent regiminis, praesertim legislativa, ita ut, salvo semper iure universali Ecclesiae, decernere valeat quae ad fidei incrementum, ad actionem psatoralem communem ordinandam et ad moderandos mores et disciplinam ecclesiasticam communem servandam, inducendam aut tuendam opportuna videantur.</i></p>

2.3.5.2 LE RAPPORT AVEC LE CODE DE 1917

Le can. 445 renvoie au can. 290 du code de 1917¹³⁸. Par rapport à l'ancien code, l'actuel revêt une importance pastorale bien prononcée en insistant sur le besoin du peuple, le développement de la foi et l'activité pastorale. Celle-ci inclut les trois *munera* ecclésiales à savoir l'enseignement, la sanctification et le gouvernement. Ce pouvoir juridique reconnu aux conciles particuliers constitue une redécouverte de la portée et du sens des Eglises particulières qui se découvrent comme « *Eglises-*

¹³⁸ Can. 290 « *Les Pères réunis dans un concile plénier ou provincial doivent rechercher soigneusement et décréter tout ce qui, pour leur territoire respectif, leur semblera utile pour favoriser les bonnes mœurs, corriger les abus, résoudre les controverses, conserver ou rétablir l'unité de la discipline* ».

Sujets »¹³⁹. Les conciles particuliers sont ainsi des moments forts où se vit l'unique expression de la communion de l'Eglise¹⁴⁰.

Si le but de ces assemblées dans l'ancienne législation visait à chercher des solutions aux problèmes rencontrés dans les Eglises particulières respectives en vue de promouvoir la vie pastorale et son développement, l'actuel canon renforce la responsabilité et l'autorité du concile particulier dans les limites territoriales dans lesquelles il est célébré. L'objectif du concile ne consiste plus seulement à rechercher des solutions mais aussi à revitaliser des communautés en coordonnant l'activité pastorale afin de prévenir toute déviation.

La portée doctrinale de ce canon est de renforcer la dimension de la collégialité des évêques pour promouvoir le bien commun de l'ensemble des Eglises particulières et de chacune d'elles. Il reprend en langage juridique la recommandation du concile Vatican II¹⁴¹.

2.3.5.3 LA CORRESPONDANCE AVEC LE CODE ORIENTAL

Il n'existe pas de parallèle dans le code oriental en vigueur.

¹³⁹ H. LEGRAND, « Réalisation de l'Eglise en un lieu » in *Initiation à la pratique de la théologie*, B. LAURET et F. REFOULE (éd.), t. III, Paris, Cerf, 1993, p. 175.

¹⁴⁰ H. LEGRAND, « Synodes et conseils de l'après Concile : quelques enjeux théologiques », in *NRT* 98 (1976), pp. 195-200.

¹⁴¹ *CD* 36.

2.3.6 La *recognitio*, *conditio iuris* pour la promulgation des décrets (Can. 446)

Le dernier canon du code de 1983 consacré aux normes régissant les conciles particuliers annonce la seule valeur qui donne force de loi aux décrets adoptés et votés en assemblées plénières des conciles locaux.

Avec le « *ne promulgentur* » renvoyant au can. 7¹⁴², il est sans conteste une prudence et une limitation à toute tentative des membres conciliaires de publier des décrets de leur propre chef.

2.3.6.1 L'ÉLABORATION DU CAN. 446

Can. 446 : « *Une fois le concile particulier achevé, le président veillera à ce que tous les actes du concile soient transmis au Siège Apostolique ; les décrets édictés par le concile ne sont promulgués qu'après leur reconnaissance par le Siège Apostolique ; il revient au concile lui-même de définir le mode de promulgation des décrets et les délais dans lesquels les décrets promulgués entreront en vigueur* ».

La restriction ainsi imposée aux conciles particuliers dans la promulgation de leurs décrets a été conservée dans les divers processus de la nouvelle codification latine : schéma initial (Can. 197)¹⁴³, schéma de 1980 (Can. 320)¹⁴⁴, schéma de 1982 et code de 1983 (Can. 446).

La commission de la révision de l'ancien code a retenu la norme actuelle obligeant le transfert de tous les actes au Siège Apostolique et subordonnant la promulgation des décrets de conciles particuliers à la *recognitio* de l'autorité compétente (Siège Apostolique).

Les différents schémas de l'élaboration du nouveau code n'ont pas profondément bouleversé le contenu de ce canon sur la condition absolue pour les actes et les décrets de concile particulier. Il est comme un contrepoids au pouvoir surtout législatif laissé à cette institution. Un seul amendement est à indiquer. Il porte sur le changement de « *regionali aut provinciali* » dans le schéma de 1977 par « *particulari* » dans celui de 1980.

¹⁴² Can. 7 « *La loi est établie lorsqu'elle est promulguée* ».

¹⁴³ *Communicationes* 12 (1980), p. 262.

¹⁴⁴ *Communicationes* 14 (1982), p. 195.

C'est l'un des canons qui a suscité plus de consensus entre les membres de la commission. Certains ont douté du bien fondé de ce pouvoir législatif accordé aux conciles particulier, d'autres ont, par contre, trouvé nécessaire de limiter le pouvoir précédemment reconnu aux conciles particuliers; alors que d'autres encore voyaient dans le pouvoir législatif des conciles particuliers, une diminution du pouvoir des évêques diocésains¹⁴⁵.

Schéma 1977	Schéma 1980
<p><i>Can. 197 Absoluto Concilio regionali aut provinciali praeses curet ut omnia acta concilii ad Apostolicam Sedem transmittantur ; decreta a Concilio edicta ne promulgentur nisi postquam ab Apostolica Sede recognita fuerint ; ipsius concilii est definire modum promulgationis decretorum et tempus quo decreta promulgata obligare incipiant.</i></p>	<p><i>Can. 320. Absoluto Concilio particulari praeses curet ut omnia acta concilii ad Apostolicam Sedem transmittantur ; decreta a Concilio edicta ne promulgentur nisi postquam ab Apostolica Sede recognita fuerint ; ipsius concilii est definire modum promulgationis decretorum et tempus quo decreta promulgata obligare incipiant.</i></p>

2.3.6.2 LE RAPPORT AVEC LE CODE DE 1917

Le can. 291 du code de 1917¹⁴⁶ a été pratiquement repris par le code actuel avec la nécessité de la *recognitio* de décrets des conciles particuliers par le Saint-Siège.

¹⁴⁵ « *Dubitatur utrum bono Ecclesiae servire possit ut Concilio particulari tribuatur « potestas regiminis praesertim legislativa » (...) Requiritur videtur limitatio potestatis Conciliorum particularium. Secus potestas Episcoporum dioecesanorum singulorum evanescere posset* ». Cf. *Communicationes* 14 (1982), p. 195.

¹⁴⁶ Can. 291 « § 1 *Après la fin d'un concile plénier ou provincial, le président doit transmettre au Saint-Siège tous les actes et décrets du concile ; ceux-ci ne peuvent pas être promulgués avant d'avoir été examinés et munis du visa de la S. Congrégation du Concile. Les Pères du concile désigneront eux-mêmes le mode de promulgation des décrets et l'époque à laquelle les décrets promulgués commenceront à être obligatoires.*

§ 2 *Après leur promulgation, les décrets d'un concile plénier ou provincial sont obligatoires dans tout leur territoire respectif. Les Ordinaires des lieux ne peuvent en dispenser que dans des cas particuliers et moyennant une juste cause* ».

Le can. 446, en laissant aux conciles particuliers eux-mêmes la latitude de déterminer la manière et le moment opportun de l'entrée en vigueur des décrets reconnus par le Saint-Siège, reste dans la ligne du code de 1917.

La norme actuelle reconnaît aux évêques diocésains l'autorité de dispenser des décrets conciliaires sous réserve du can. 88, ce qui n'était pas le cas de l'ancien code au can. 291 § 2.

2.3.6.3 LA CORRESPONDANCE AVEC LE CODE ORIENTAL

Aucun canon correspondant à celui du code latin de 1983 n'a été repéré dans le Code des Canons des Eglises Orientales.

2.3.6.4 CONCLUSION

De l'analyse de la dernière norme sur les conciles particuliers, nous pouvons mentionner quelques observations.

La *recognitio* manifeste l'intérêt que porte le Saint-Siège à toutes les activités des Evêques en signe de communion.

1. Malgré l'exigence de la *recognitio* par le code latin en vigueur, les décrets des conciles particuliers ne relèvent pas pour autant de la législation papale et ne sont par conséquent pas des actes pontificaux. Ils restent et demeurent des décisions édictées par les conciles eux-mêmes, gardant ainsi toute leur qualité d'actes conciliaires.
2. La *recognitio* apparaît, du moins sur le principe, comme un acte de vérification de la conformité des décrets au droit universel. Ce dernier est la limite supérieure que ne peuvent franchir les conciles particuliers dans l'exercice du pouvoir législatif qui leur est reconnu. Elle permet donc d'éviter la prolifération des législations particulières invalides et illicites.

Toutes ces observations ne peuvent cependant pas occulter les difficultés que soulève la pratique actuelle de la *recognitio*. La *recognitio* est une condition qui concerne deux institutions ecclésiales : les conciles particuliers et les conférences des évêques. Elle constitue pour ces dernières une *conditio iuris*¹⁴⁷ nécessaire à toute promulgation des décrets ou actes émanant de ces deux grandes institutions de l'Église latine. Sans cette condition, aucun décret ni acte de ces institutions ne peut avoir force de loi. De cette manière, la *recognitio* s'avère bel et bien être un acte et une condition juridique extrinsèque qui donne aux décrets valeur de loi. La tentation de l'assimiler à une mission canonique n'est pas non plus à exclure.

En droit, la validité d'un acte véritablement juridique repose sur certains critères que sont essentiellement le sujet compétent, le matériel, la procédure et la promulgation. De plus, les évêques, en communion avec l'Évêque de Rome et placés à la tête des Églises particulières, jouissent d'un pouvoir ordinaire et propre.

La pratique de la *recognitio*, loin de faire l'unanimité, suscite une problématique notamment en ce qui concerne les conciles particuliers.

2.3.7 Conclusion

Les différents schémas de l'élaboration du code latin sur les conciles particuliers manifestent clairement que le travail de la codification s'est effectué dans une confrontation de pensées qui a souvent permis de repenser les canons. L'analyse, ainsi effectuée, montre les diverses moutures des canons résultant des éléments de discussion au sein de la commission du nouveau code.

La centralité des Églises particulières, à la tête desquelles sont placés les évêques en lien hiérarchique avec le Chef du collège, est au cœur des canons sur les conciles particuliers. Une connexion intrinsèque existe entre les Églises particulières, les évêques et le Saint-Siège. Ce sont les évêques qui jugent de l'opportunité de la célébration des conciles particuliers, en font la demande, les convoquent et désignent les

¹⁴⁷ J. MAZANARES, « Papal reservation and *recognitio* : considerations and proposals », in *The Jurist*, 52 (1992), p. 245.

participants mais le tout se déroule en lien avec le Siège Apostolique. C'est lui qui, en dernier essor, approuve la célébration ou le président élu (pour le concile plénier) et accorde la reconnaissance aux décrets. Le fait que cette institution soit mise dans le cadre des Eglises particulières, cet emplacement dans le code n'est pas fortuit. Tout en signifiant l'importance indéniable des conciles particuliers dans la vie de l'Eglise, la commission de la révision du code de 1917 s'est soigneusement gardée, dans la nouvelle législation, de les identifier avec les synodes nationaux : « *Concilia particularia identificari non possunt cum sic dictis synodis nationalibus* »¹⁴⁸.

On peut aussi constater que certaines normes n'ont subi aucune modification (Can. 442 § 2, 444 § 1, 445 et 446 par exemple) ; d'autres ont été profondément reformulées, c'est le cas de la plupart des canons sur les conciles particuliers. Une norme a simplement été supprimée (Can. 195 du schéma de 1977 sur l'absence au concile particulier de toute personne au bénéfice d'une voie délibérative) ; et une autre encore a été affectée à d'autres livres du code actuel (Can. 198 du schéma de 1977 sur la dispense des décrets des conciles particuliers a été renvoyé aux normes générales)¹⁴⁹.

A l'image de tout le code, les can. 439-446 sont un mélange de l'ancien (le code de 1917) et une excellente expression de la réception de la substance de l'ecclésiologie conciliaire. Le rapport, que nous avons établi entre les can. 281-292 du code de 1917 et ceux du nouveau code, a nettement mis en lumière cette réalité.

Dans l'étude des can. 439-446 du nouveau code latin, nous avons constaté que les mêmes canons, selon la synopse utilisée¹⁵⁰, ne rencontrent pas de canons correspondant dans le code oriental. Néanmoins, une seule correspondance a été trouvée dans le groupe de canons sur le synode métropolitain oriental. Aussi, nous proposons de voir ce qu'il en est des compétences du métropolitain oriental et latin dans leurs

¹⁴⁸ *Comunicationes* 14 (1982), p. 191.

¹⁴⁹ Can. 195 : « *Concilio regionali aut provinciali inchoato, nemini eorum qui interesse debent, in eo habentes suffragium deliberativum, licet discedere, nisi iusta ob causam, a Concilii Praeside probatam* ». Can. 198 : « *Decreta concilii regionalis aut provincialis legitime promulgata obligant in suo cuiusque territorio universo ; ab iisdem dispensare possunt locorum Ordinarii, sed iusta de causa et in casibus particula dumtaxat* ».

¹⁵⁰ C. G. FÜRST, *Canones synopse zum Codex Iuris Canonici und Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Freiburg, Basel Wien, Herder, 1992, pp. 28-29.

organes de gouvernement respectifs. Mais auparavant, nous nous pencherons sur les conciles pléniers des Philippines et de Sardaigne (Italie) pour y découvrir comment s'est effectuée la réception de la législation universelle sur cette institution ecclésiale.

2.4 Chapitre III : Les conciles pléniers des Philippines et de Sardaigne à la lumière des can. 439-446 du CIC 1983.

2.4.1 Introduction

Nous cherchons maintenant à vérifier l'application de présents canons aux conciles pléniers des Philippines et de Sardaigne dont les actes et les décrets ont été rendus publics.

2.4.2 Les can. 439-440

1. Il faut rappeler que le concile plénier des Philippines célébré en 1991, dont les actes et les décrets publiés en 1992, est la seconde célébration de concile plénier de ce pays après celui de 1953¹⁵¹. L'esprit et la lettre du can. 439 § 1 sont bien mis en œuvre et trouvent en ce concile une parfaite illustration. Le concile plénier des Philippines correspond à la définition de concile plénier dictée par la norme actuelle. Dans le cas présent, il s'agit d'un regroupement de tous les diocèses philippins (16 archidiocèses, 49 diocèses, 5 vicariats apostoliques et 5 prélatures territoriales) avec les 15 provinces ecclésiastiques. La conférence des évêques de ce pays a émis le vœu de la célébration d'un tel événement jugé utile et nécessaire pour les besoins pastoraux du Peuple de Dieu qui est aux Philippines. La demande adressée au Siège Apostolique en date du 1^{er} août 1988, a reçu la faveur de l'autorité compétente¹⁵². Cette dernière donnait son accord dans une lettre du 10 novembre 1988 par l'entremise de la nonciature apostolique le 16 novembre 1988¹⁵³.

2. Quant au concile plénier de Sardaigne (1987-2001) les prescriptions du can. 439 § 1 ont aussi été respectées. En effet, la

¹⁵¹ Cf. supra, note 65.

¹⁵² Nous pouvons découvrir la teneur de la demande du président de la conférence des évêques philippins, en conformité avec le can. 439 : « *Please know that the First Plenary Council of Philippines was held in 1953, when there were (...). 27'000'000 baptized Catholics (...). To date, there are now 52'000'000 (...). The Catholic Bishops' Conference of Philippines already signified their option to hold the Second Plenary Council of the Philippines (...). In the name of the same Catholic Bishops' Conference (...). I beg to be allowed to seek the approval of the Apostolic See for celebration of the Second Plenary Council of the Philippines as provided by Canon 439 par. 1 CIC* ». Cf. *Acts and decrees of the second plenary council of the Philippines...*, pp. XV-XVI.

¹⁵³ L'accord du Siège Apostolique stipulait : « *Plenarium Concilium Antistitum Philippinarum, quod anno proximo obventuro celebrare in animo est – de quo agitur in epistola istius Conferentiae Episcopalis die 1 mensis Augusti anno 1988 huic Congregatini tradita – valde opportunum videtur...* ». Cf. *Ibidem*, pp. XVIII-XIX.

Sardaigne couvre dix diocèses repartis en trois provinces ecclésiastiques. Il s'agit d'une région ecclésiastique au sens du can. 433 § 1¹⁵⁴. C'est donc un concile supra provincial assimilé au concile plénier¹⁵⁵. Avec le premier de ces deux conciles susmentionnés, ce can. 440 n'entre pas en ligne de compte car le concile plénier des Philippines répond exactement aux prescriptions du can. 439 § 1. Celui de Sardaigne au contraire correspondrait à cette seconde catégorie de concile mais étant donné la répartition spécifique et propre aux Eglises d'Italie, le concile de Sardaigne est équiparé à un concile plénier. Avec le concile de Sardaigne, on constate que le concile plénier ne coïncide pas nécessairement, ni automatiquement avec les limites d'une nation ou d'un pays donné.

2.4.3 Les can. 441-442

Comme l'indiquent ces deux canons, la présidence des conciles particuliers dépend de leur nature : le métropolitain présidera le concile provincial tandis que le concile plénier sera guidé par un évêque diocésain élu parmi ses frères dans l'épiscopat. Les autres évêques coadjuteurs ou auxiliaires sont, de fait, exclus de ce poste. Il arrive que celui qui est choisi soit en même temps le président de la conférence des évêques mais cela ne relève que d'une coïncidence. Ce n'est pas un droit que le can. 441 3° accorde au président de la conférence des évêques d'être *ipso facto* à la tête du concile plénier.

1. Le can. 441 3° a été parfaitement appliqué dans le cas du second concile plénier des Philippines. En effet, le droit de convoquer ce concile plénier émana de la conférence des évêques des Philippines avec l'approbation du Siège Apostolique. Les prérogatives de la conférence des

¹⁵⁴ Can. 433 § 1 CIC 1983 « *Si l'utilité s'en fait sentir, surtout dans les nations où les Églises particulières sont très nombreuses, les provinces ecclésiastiques voisines peuvent, sur proposition de la conférence des Évêques, être unies en régions ecclésiastiques par le Saint-Siège* ».

¹⁵⁵ A la demande de la conférence des évêques de Sardaigne dans la lettre du 14 novembre 1986 adressée à la Congrégation pour les Evêques pour la célébration du concile plénier après celui vécu en 1924 : « *Nella riunione della Conferenza Episcopale Sarda del 7 novembre(...). Tutti i membri si sono trovati concordi circa l'opportunità di celebrare un Concilio Regionale. L'ultimo concilio Plenario Sardo è stato celebrato ad Oristano nel 1924. A nome degli Arcivescovi e Vescovi di questa Regione pastorale, chiedo l'autorizzazione per convocare il Concilio Regionale Sardo...* », elle a répondu en date du 2 mars 1987, protocole N. 911/86 : « *Ho il piacere di comunicarLe che il Santo Padre, ha accolto la richiesta dell'Episcopato Sardo, e pertanto codesta Conferenza è autorizzata a celebrare il Concilio plenario delle Chiese particolari della Regione pastorale della Sardegna, osservando per il suo svolgimento quanto è stabilito dal vigente Codice di Diritto Canonico per questo tipo di concilio particolare (can. 439 § 1, e seguenti)* ». Cf. Conferenza Episcopale Sarda, *La Chiesa di Dio in Sardegna...*, pp. 315-316.

évêques ont été reconnues et respectées notamment dans la convocation du concile, l'élection du président (il a légitimement été élu au milieu d'autres évêques diocésains, qui sont eux-mêmes membres de la conférence des évêques des Philippines) et la détermination de dates, de l'ordre de jour, des questions à traiter et du lieu de sa célébration. Les quatre points du présent canon sont appliqués dans le cas précis comme nous le montrent les actes et décrets dudit concile¹⁵⁶.

2. Pour le concile de Sardaigne, une lettre nous indique que le concile plénier des Eglises particulières de Sardaigne a été *légitimement convoqué* sous la présidence de Mgr. Ottorino Pietro Alberti¹⁵⁷. Une demande avait préalablement été adressée au Saint-Siège en 1986 et avait reçu l'aval de ce dernier en 1987 (année de l'annonce de la célébration du concile plénier de Sardaigne).

Les prescriptions contenues dans le can. 442 ne visent que le concile provincial. Les conciles des Philippines et de Sardaigne étant des conciles pléniers, ils ne répondent pas aux prescriptions et ne sont pas conformes à cette norme canonique.

2.4.4 Les can. 443-444

Les participants aux conciles particuliers sont soit convoqués, soit appelés, soit invités avec des suffrages prévus, par le code en vigueur, conformément aux normes ci-dessus indiquées.

¹⁵⁶ Pour les Philippines, la coïncidence s'est vérifiée puisque le président de la conférence des évêques des Philippines comme nous le montre cette lettre du secrétaire général adressée au Cardinal Préfet pour l'approbation du président élu selon le can. 441 3° : « *Your Eminence communicated to us the gratifying news, the apostolic approval of the option of the Philippines Hierarchy to convoke the Second Plenary Council (...). It was on the occasion of the Catholic Bishops' Conference of the Philippines last mid-year 1989 Plenary Assembly that Archbishop Legaspi, OP, DD, was unanimously elected in an open voting as Conciliar President. In the name of the said Catholic Bishop's Conference of the Philippines, allow me to seek the apostolic approval of the President-Elect...* » . Dans la lettre du 16 août 1989 N. 38139, la nonciature de Manille transmettait l'approbation du Saint-Siège pour le président élu : « *Mons. Legaspi who is presently President of the Bishop's Conference, I did not hesitate to submit the question for consideration by the Holy Father who approved of the election of Mons. Legaspi as President of the Second Plenary Council of the Philippines planned in 1991* ». Cf. *Acts and decrees of the second plenary council of the Philippines...*, pp. XX-XXII.

¹⁵⁷ En conformité au canon 441, 3°, la lettre d'approbation de la nomination du président du concile plénier par la Congrégation pour les Evêques est datée du 1^{er} mars 1988 N. 911/86 : « *Nel darne comunicazione a Vostra Eccellenza affinché voglia partecipare alla Conferenza Episcopale Sarda l'augusta approvazione del Sommo Pontefice a norma del canone 441 § 3 del Codice di Diritto Canonico...* » . Cf. Conferenza Episcopale Sarda, *La Chiesa di Dio in Sardegna...*, p. 317.

1. Le concile plénier des Philippines a formellement suivi la norme canonique quant aux différents participants, comme nous le constatons dans les documents en notre possession¹⁵⁸. Il a manifesté la totalité de l'Eglise de Dieu qui est aux Philippines et a compté quelques 487 personnes dont les évêques (94), les vicaires généraux (180), recteurs, présidents et doyens d'instituts universitaires ecclésiastiques (36), les supérieurs majeurs d'instituts de vie consacrée et de sociétés apostoliques (21) et les laïcs (156 dont 51 femmes). Sur tous les participants, seuls 94 bénéficiaient de suffrage délibératif et le reste (393) n'avait qu'un vote consultatif.

Les membres de droit avec voix délibérative :

Tous les évêques diocésains philippins (Can. 443 § 1 1°)

Tous les évêques coadjuteurs et auxiliaires (Can. 443 § 1 2°)

Tous les évêques titulaires nommés par le Siège Apostolique ou la conférence des évêques (Can. 443 § 1 3°)

Les évêques émérites (Can. 443 § 2)

Les membres de droit avec voix consultative :

Les vicaires généraux et épiscopaux (Can. 443 § 3 1°)

Les recteurs, présidents des universités catholiques (Can. 443 § 3 3°)

Les recteurs des facultés ecclésiastiques, les recteurs de grands séminaires et écoles de théologie et les doyens de facultés de théologie et droit canonique (Can. 443 § 3 3° et 4°)

Supérieur(e) s majeur(e) s des instituts religieux et de sociétés de vie apostolique (Can. 443 § 3 2°)

Les laïcs choisis (Can. 443 § 4). Du rapport de ce concile plénier, il ressort que seuls les noms et le nombre des procureurs(Proxy)¹⁵⁹ nous sont fournis sans autre précision sur leur fonction et qualité. Comme le mentionne le can. 444 § 2, ces personnes ne bénéficient que d'une voix consultative.

¹⁵⁸ *Acts and decrees of the Second Plenary Council of Philippines...*, pp. XXX-XLVII. *Ius Ecclesiae* 6 (1994), pp. 814-815.

¹⁵⁹ On dénombre 18 procureurs au concile plénier. Cf. *Acts and decrees...*, pp. XLVI-XLVII.

Parmi les membres de cette dernière catégorie de participants, aucune indication ne nous est fournie sur le nombre de prêtres et de religieux choisis. Le can. 443 § 4, demande que « *des prêtres et d'autres fidèles puissent aussi être invités aux conciles particuliers* », à condition que « *leur nombre ne dépasse pas la moitié de ceux dont il s'agit aux §§ 1 et 3* ». En effet, en considérant le nombre des participants selon les dispositions de ces paragraphes, le quorum reste dans les limites fixées par le droit de l'Église latine¹⁶⁰. Mais la présence des prêtres de la base n'est pas explicitement indiquée dans les documents.

2. Pour le concile plénier de Sardaigne, le document fournit la liste des participants de manière détaillée en fidélité au can. 443¹⁶¹ :

Les membres de droit avec le vote délibératif (69) :

Les archevêques et évêques de la conférence des évêques de Sardaigne (Can. 443 § 1).

Les évêques émérites (Can. 443 § 2)

Les membres de droit avec vote consultatif (59) :

Les vicaires généraux et vicaires épiscopaux (Can. 443 § 3 1°)

Les supérieurs majeurs (Can. 443 § 3 2°)

Le président de la faculté de théologie et le recteur du grand séminaire (Can. 443 § 3°-4°)

Les membres facultatifs :

La commission presbytérale régionale, les secrétaires des conseils presbytéraux, les secrétaires des conseils pastoraux, les directeurs des instituts supérieurs et un diacre permanent (Can. 443 § 4 et § 5)

Les invités observateurs et experts (Can. 443 § 6)

¹⁶⁰ Le concile des Philippines a totalisé 331 participants selon le can. 443 § § 1 -3 CIC 1983 et 156 suivant le § 4 du même canon. Le nombre de participants, dans cette dernière catégorie, n'a même pas atteint la moitié (soit 165).

¹⁶¹ Le concile plénier de Sardaigne a compté 128 participants. Cf. Conferenza Episcopale Sarda, *La Chiesa di Dio in Sardegna...*, pp. 341-347.

En ce point, le concile plénier de Sardaigne a suivi les indications données par le can. 443 dans ses divers § pour la configuration des participants.

2.4.5 Le can. 445

Aux conciles particuliers, le droit canonique actuel reconnaît un pouvoir législatif large et autonome dans toutes les activités des Eglises concernées. Une telle *potestas* devrait avoir pour effet immédiat la célébration régulière sinon le foisonnement des conciles particuliers dans l'Eglise à travers le monde, ceci pour une double raison. D'abord, les conciles particuliers sont un lieu d'expression de la collégialité épiscopale car « à l'intérieur du cadre large et souple, les conciles particuliers se trouvent nantis d'un pouvoir législatif dans toutes les sphères d'action de l'Eglise »¹⁶². Ensuite, leur célébration dans diverses parties du monde permettrait de rendre de plus en plus visible les Eglises particulières dans les sociétés étatiques données. Ils constituent une opportunité que les différentes Eglises doivent encore saisir pour manifester la catholicité de l'Eglise dans le respect des particularités¹⁶³.

1. Pour le besoin du Peuple de Dieu qui est dans cette partie du monde, la conférence des évêques des Philippines a soumis sa demande au Saint-Siège pour célébrer le second concile plénier de ce pays¹⁶⁴. Cette célébration conciliaire a été vécue en conformité au droit en vigueur.

Ce concile philippin a vraiment légiféré sur les activités pastorales jugées, par lui-même, prioritaires pour la vie de cette Eglise. Avec tous les

¹⁶² A. SERIAUX, *Le droit canonique...*, p. 255.

¹⁶³ « *These councils constitute a significant opportunity to read the signs of the times, respect the conditions of local culture, and present the Church in that part of the world as a true light to all peoples there* ». Cf. Le commentaire: *The Code of Canon law. Text and commentary*, J. CORIDEN (éd.), p. 362.

¹⁶⁴ Le besoin de célébrer le concile particulier répondait à une urgence pastorale propre à l'Eglise des Philippines : « *Theses changes needles to say, bring distinct advantages as well as significant problems that urge the review of an resolve on the proper pastoral orientation that the Church in the Philippines should adopt on the national level for the decade of the 1990's* ». Cf. *Acts and decrees of the Second Plenary Council of the Philippines...*, p. XVI.

participants, le concile plénier des Philippines a compté 7 commissions conciliaires, 5 comités conciliaires et 3 comités *ad hoc*¹⁶⁵.

Les travaux ont commencé avec la messe solennelle du 20 janvier 1991 et se sont déroulés à raison de quatre sessions quotidiennes en assemblées plénières et régionales (deux le matin et deux l'après-midi). Les assises du concile plénier des Philippines qui ont duré un mois se sont déroulées, dans une véritable ambiance ecclésiale soutenue par la prière (lecture de la Sainte Ecriture) et la méditation quotidiennes devant le Saint-Sacrement¹⁶⁶. Les 7 thèmes abordés et traités ont produit 600 résolutions qui ont été réduites à 388. Celles-ci ont ensuite fait l'objet d'étude en assemblées régionales puis plénières avant d'être soumises à l'adoption. Chaque document a été approuvé et voté après amendements et débats. Une des questions qui a été rudement débattue, est celle de la Franc-maçonnerie. Elle pèse lourd dans la situation pastorale de ce pays. Le problème de cette société secrète ne pouvait passer sous silence, raison pour laquelle, il a bénéficié de toute l'attention du Président du concile. Ce dernier a autorisé les participants de s'exprimer pour ou contre la société secrète et de faire des propositions à ce sujet. Le débat sur cet épineux problème s'est soldé par un vote¹⁶⁷.

Le concile plénier des Philippines a accompli un immense travail en produisant un document conciliaire (réflexions et orientations de pastorale générale avec 671 actes) et en édictant 132 décrets régissant désormais le Peuple de Dieu qui est aux Philippines. L'ensemble du texte du concile fut adopté par les membres avec voix délibérative et consultative malgré quelques abstentions sans vote hostile¹⁶⁸. Une nouvelle législation issue de

¹⁶⁵ Les commissions conciliaires sont : « *Christian life, Religious concerns, Social concerns, Church and society, Laity, Religious, Clergy* » ; les comités conciliaires : « *Liturgy and fellowship, Communications, Documentation, Ways and means, Procedures and order* » ; et les comités *ad hoc* : « *Executive assistants, Auxiliary publicity, Accounting* ». Cf. *Ibidem*, pp. XLVII-LIV.

¹⁶⁶ « *There were daily sessions in the morning and two in the afternoon. The general session always began with the solemn enthronement of the Holy Scripture and prayer and the ended with exposition of the Blessed Sacrament...* ». Cf. *Acts and decrees of the Second Plenary Council of the Philippines...*, p. LVI.

¹⁶⁷ « *Because of particular difficulties connected with the problem of Freemasonry, the President decide to allow several interventions both for and against the suggestions or proposals, instead of only one intervention against and one favor as in the other more simple cases. The voting result gave 192 consultive votes in favour of the submitted proposal and 136 against (...). The concrete Philippines situation and pastoral concern were reasons that weighed heavier for approval of the proposal* ». Cf. *Ibidem*, p. LXIV.

¹⁶⁸ « *In a really extraordinary manifestation of unanimity 313 consultative votes and 85 deliberative were cast in favour of the approval, with no dissenting vote in either category, and with only a few*

ce concile plénier permet de réaliser le développement de la foi et tous les autres domaines du champ pastoral commun depuis les mœurs jusqu'à la promotion de la discipline ecclésiale.

La législation particulière des Philippines¹⁶⁹ contient 14 titres subdivisés en articles :

Title I General Pastoral Orientation/Principles, avec 4 articles (1-4), donne toute la ligne directrice de la nouvelle évangélisation dans ce pays qui cherche à bâtir une Eglise particulière, profondément philippine et authentiquement chrétienne avec les éléments fondamentaux de la spiritualité chrétienne, en communion avec le Siège Apostolique.

Title II Worship, avec 6 articles (6-10), traite du culte avec la place centrale accordée à l'Eucharistie dans la piété des fidèles. Il souligne aussi l'importance de la liturgie qui intégrera, selon *Sacrosanctum Concilium* 37-40, des éléments linguistiques et culturels des Philippines qui ne soient pas en contradiction avec les normes de l'Eglise Universelle. Une place de choix est accordée à la préparation aux sacrements et à leur administration.

Title III Formation insiste, en 6 articles (11-16), sur la formation nécessaire des chrétiens philippins à la doctrine de l'Eglise Catholique. Sous la responsabilité de l'autorité ecclésiastique des Philippines, un catéchisme national sera écrit, sur la base du concile Vatican II, du concile plénier des Philippines et du catéchisme de l'Eglise Universelle.

Title IV Special Religious Concerns, en 3 articles (17-19), traite des questions religieuses notamment la dévotion à Marie et le culte des saints. Ces pratiques, en intégrant les valeurs morales philippines telles *pagsasarili* (autonomie), *pagkakaisa* (travail en commun) et *pagkamakabayan* (patriotisme), pourront aboutir à une spiritualité qui soit en harmonie avec le milieu culturel philippin. Il s'agit de l'inculturation et de l'intégration des valeurs philippines avec celles de l'Évangile pour vivre une

isolated abstentions. It may then be said that body unanimously accepted the official document of the Second Plenary Council of the Philippines". Cf. Acts and decrees of the Second Plenary Council of the Philippines..., p. LXV.

¹⁶⁹ Cf. *Ibidem*, pp. 231-272.

liturgie enrichie par ce dernier et purifiée de toute religiosité populaire pour devenir un vecteur de la Bonne Nouvelle qui rejoint le Peuple de Dieu qui est aux Philippines. Ce titre rappelle aussi la dimension missionnaire de l'Église des Philippines en référence aux can. 783, 790-792.

Title V Social Action Apostolate, en 8 articles (20-27), comprend 3 sections : orientation pastorale, programmes et organisations et structures. Ce titre invite les chrétiens philippins à plus d'engagement pour la paix, la justice et l'égalité dans la société au nom de leur foi au Christ. Il s'agit du lien entre la foi et l'engagement chrétien pour transformer la société.

Title VI Special Social Concerns, en 6 articles (28-33) et 6 sections (politique, parenté chrétienne responsable, industrialisation, écologie, pauvreté rurale et les malades notamment les handicapés), donne des orientations pastorales spécifiques et les domaines dans lesquels cet engagement chrétien sera significatif pour la société philippine.

Title VII Inter-religious Concerns, avec 2 articles (34-35), aborde les questions du dialogue interreligieux auquel il invite les fidèles philippins (prêtres, religieux, laïcs) à s'engager. La législation particulière des Philippines accorde une attention au franc-maçon pour lequel elle envisage une pratique pastorale en harmonie avec le document *Quaesitum est*, la Déclaration de la Congrégation pour la Doctrine et la Foi¹⁷⁰.

Title VIII Spirituality, en 3 articles (36-38), insiste sur les éléments essentiels de la spiritualité qui doivent imprégner la vie du chrétien dans sa responsabilité sociale. Le titre sur la spiritualité s'achève sur le dimanche auquel il redonne toute sa valeur de jour sacré réservé au Seigneur.

Title IX A Community of Disciples, en 2 articles (39-40) et une section (orientation pastorale), donne la vision et l'image d'Église que les Philippines considèrent comme mieux indiquée pour traduire son orientation pastorale.

Title X Laity, avec 17 articles (41-57) et 7 sections (orientation pastorale, famille, santé, femme, catéchistes, travailleurs migrants et laïcs

¹⁷⁰ DECLARATION DE LA CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Quaesitum est*, in AAS 73 (1981), pp. 240-241.

évangélistes), invite les fidèles laïcs philippins à un réel engagement dans la mission de l'Église qui touche la famille, la santé, la question de la femme philippine, les catéchistes et la pastorale des migrants. A leur tour, ils deviendront des évangélistes laïcs.

Title XI Religious, en 15 articles (58-72) et 2 sections (*ad extra* et *ad intra*), redit la place importante de la vie consacrée dans l'Église en référence aux can. 574 §§ 1 – 2, 576, 578, 586 §§ 1-2, 590 §§ 1-2, 592 §§ 1-2. *Ad extra*, cette vie spécifique devra bénéficier de l'attention de chaque diocèse dans le respect du charisme de chaque institut religieux et en retour, les religieux collaboreront avec les Églises particulières. Les instituts féminins sont appelés à aider à la promotion de la femme philippine. *Ad intra*, le titre encourage les vocations de frères religieux ; et souligne en outre la nécessité pour les congrégations qui œuvrent aux Philippines d'apprendre la langue du pays et d'y dispenser la formation initiale à leurs candidats.

Title XII Clergy, en 21 articles (73-101) et 6 sections (recrutement, formation, spiritualité et style de vie, relation avec les religieux et les laïcs, les biens temporels et les évêques), trace la ligne de vie du clergé local. Ce titre aborde tous les domaines : le discernement pour le recrutement (création d'une commission nationale des vocations), la formation initiale et continue (par des spécialisations en sciences sociales ou sous forme d'année sabbatique), le style de vie avec une spiritualité du prêtre (la commission de la conférence des évêques développera des modèles de spiritualité pour les prêtres diocésains en particulier ; chaque diocèse est invité à faire le point sur les prêtres qui sont en situation canonique irrégulière), la relation avec les religieux et les laïcs (chaque diocèse pourra créer des structures de fraternité et de solidarité sacerdotales et de cercles de réflexions théologiques pour une meilleure collaboration entre prêtre et laïcs) et les biens temporels (la conférence des évêques étudiera la possibilité d'une subsistance honnête du prêtre qui soit applicable à tous les diocèses). Le concile plénier des Philippines se propose aussi de dresser une liste des prêtres migrants en dehors et à l'intérieur des Philippines.

Title XIII Institutions, avec 29 articles (102-130) et 7 sections (médias et communications, écoles catholiques, communautés ecclésiales de base,

centres et instituts de formation et de recherche théologique, mouvements, conseils et organisations religieux, biens temporels, programmes et structures paroissiaux, diocésains et nationaux), présente les diverses organisations de l'Église des Philippines qui permettront la réalisation des résolutions de ce concile plénier. C'est le plus volumineux de tous les titres en nombre d'articles. Une place de choix est accordée aux communautés ecclésiales de base (*Basic Ecclesial Communities*). Elles seront implantées tant en milieu urbain que rural pour promouvoir la vie chrétienne. Elles seront les lieux de la mobilisation des laïcs pour leur participation à l'évangélisation, pour prévenir l'instrumentalisation des gens par la politique et les autres groupes. Un statut pour leur reconnaissance par l'Église des Philippines sera élaboré par la conférence des évêques. Viennent ensuite les différents lieux de formation comme les écoles, les instituts, centres de recherches et les universités catholiques pour la formation des laïcs ; les organisations, les mouvements et les conseils qui doivent être marqués par un sens profond du service évangélique. Enfin, sont indiqués, les médias et les moyens de communication dont peut disposer chaque diocèse pour évangéliser, conscientiser et former l'opinion publique sur les valeurs de l'Évangile ; la création de commissions financières dans les diocèses et les paroisses ; et la configuration des comités et programmes paroissiaux et diocésains devront être représentatifs de la diversité des groupes des chrétiens locaux.

Title XIV Implementation, en 2 articles (131-132), traite de la mise en œuvre de la législation particulière philippine. Au niveau national, l'exécution des dispositions ainsi édictées sera assurée par un comité composé d'experts choisis pour l'exemplarité de leur vie chrétienne. Ce comité assistera les évêques dans l'élaboration du programme de pastorale nationale. Au niveau diocésain, un comité du même genre sera créé et sera placé sous l'autorité de l'Ordinaire de lieu pour la mise en application du second concile des Philippines.

2. La même démarche a été effectuée par la conférence des évêques de Sardaigne pour la célébration de concile plénier après celui de 1924 en rappelant les domaines de compétence de ce dernier. Les membres convoqués, appelés et invités ont participé au concile plénier de cette région ecclésiastique qui s'est déroulé en 4 sessions avec 4

commissions conciliaires¹⁷¹. A la fin des sessions plénières, le concile plénier de Sardaigne a publié ses actes en 145 numéros qui touchent les domaines de la vie chrétienne au service de la nouvelle évangélisation de ce Peuple de Dieu qui est en Sardaigne¹⁷².

La législation particulière de Sardaigne se présente comme suit :

L'introduction porte sur l'Eglise de Dieu en Sardaigne à l'aube du troisième millénaire (1-6).

La première partie est consacrée à l'Eglise, sacrement de communion avec Dieu et les hommes, comprend 8 chapitres (7-61).

La seconde partie sur la mission évangélisatrice de l'Eglise compte 5 chapitres (62-65).

La troisième partie sur la mission sanctificatrice de l'Eglise par la liturgie et les sacrements contient 4 chapitres (91-123).

La quatrième partie sur la mission de l'Eglise au service de l'homme se termine avec 2 chapitres (124-145).

Les limites imposées au pouvoir législatif des conciles particuliers par le législateur suprême sont le droit universel et les territoires dans lesquels ils sont célébrés. En effet, les conciles particuliers ont un impact certainement direct sur les situations locales et constituent de grandes structures de l'expression de la subsidiarité¹⁷³. Mais leurs résultats ne peuvent être rendus publics sans la reconnaissance du Siège Apostolique.

¹⁷¹ Les commissions conciliaires sont : « 1. *La Chiesa di Dio che è in Sardegna* ; 2. *mandata per evangelizzare* ; 3. *per santificare*, 4. *per servire* ». Cf. Conferenza Episcopale Sarda, *La chiesa di Dio in Sardegna ...*, pp. 339-340.

¹⁷² Cf. *Ibidem*, pp. 1-295.

¹⁷³ Nous partageons ainsi l'avis de J. H. Provost qui voit dans l'institution des conciles particuliers, une figure historique de structure subsidiaire. « *The approach to particular councils has generally respected subsidiarity in keeping with the fact that councils have historically been one of the major subsidiary structures. Subsidiarity does not mean total decentralization, but it does call for decisions and actions to be taken at the most appropriate levels. Vatican II called for the Church to take root in local cultures ; this already establishes an important agenda for particular councils which are able to deal more directly with the local cultural situation* ». Cf. J. H. PROVOST, « Particular councils », in *AC...*, p. 553. Ce principe de subsidiarité sera étudié dans un chapitre ultérieur.

2.4.6 Le can. 446

Cette norme qui dicte la procédure à suivre pour les actes et décrets issus de tout concile particulier touchait les deux conciles qui nous ont servi d'illustration.

1. Conformément à ce que stipule le can. 446, les actes et décrets du concile plénier ont été envoyés au Siège Apostolique par les soins du président du second concile plénier philippin, l'Archevêque Leonardo Z. Legaspi, en date du 17 février 1991. Et en date du 25 avril 1992, non sans y avoir apporté quelques amendements émanant du Conseil Pontifical pour l'interprétation du code et d'autres dicastères de la Curie romaine, le Cardinal Préfet de la Congrégation pour les Evêques a signé le décret de la *recognitio*¹⁷⁴ après approbation et confirmation du Législateur Suprême accordée le 11 avril 1992. Les amendements ne concernaient que les décrets qui touchent le champ du pouvoir législatif reconnu par le droit canonique. Dans la "*Nota explicativa prævia*"¹⁷⁵ de la Congrégation pour les Evêques, le Cardinal Préfet souligne quelques observations sur les décrets du concile des Philippines en quatre points : le premier confirme le pouvoir législatif du concile plénier avec la compétence indiquée aux can. 439-446 avec le vote délibératif des membres souligné au can. 443 § 1 et § 2 ; le second demande que les dispositions de ce concile plénier soient promulgués selon les normes du code de droit canonique et de toutes les autres lois du Saint-Siège ; le troisième confirme la *recognitio* accordée aux décrets de ce concile selon les prescriptions du can. 446 et le dernier point attire néanmoins l'attention de la Conférence des Evêques des Philippines sur l'expression de « *Community of Disciples* ». Celle-ci doit être comprise en harmonie avec les can. 204-207 de la législation en vigueur¹⁷⁶. En effet, c'est au titre IX articles 39 et 40

¹⁷⁴ La *recognitio* fut accordée par la Congrégation pour les Evêques dans la lettre du 25 avril 1992, prot. N°875/88. Cf. *Acts and decrees of the Second Plenary Council of the Philippines ...*, pp. LXXXVIII-LXXXIV.

¹⁷⁵ Cf. *Ibidem*, p. 230.

¹⁷⁶ Can. 204 « § 1. *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.*

§ 2. *Cette Église, constituée et organisée en ce monde comme une société, subsiste dans l'Église catholique gouvernée par le successeur de Pierre et les Évêques en communion avec lui ».*

§ 1-2¹⁷⁷ des décrets du concile plénier des Philippines que l'on rencontre ce terme. L'initiative prise par ce concile particulier mettait sous la dénomination de « *Community of Disciples* », une sorte d'association des fidèles (prêtres, religieux et laïcs) autour de l'Evêque qui mènerait une forme de vie spécifique dans une coresponsabilité au service du Christ dans le contexte de l'ecclésiologie de communion. Le concile philippin, bien que se référant à l'ecclésiologie de communion, a omis, dans ses articles 39 et 40 sur la communauté des disciples, le lien de la communion hiérarchique. Une pareille orientation pastorale n'a pas laissé indifférent le Siège Apostolique qui n'a pas hésité, en lui accordant *la recognitio*, de revenir sur deux points importants qui doivent entrer en ligne de compte dans l'interprétation et la compréhension de cette « *Community of Disciples* ». Le premier concerne la signification que donne le code de droit canonique aux fidèles du Christ et leur spécificité afin de rétablir la variété des fonctions entre eux en dépit de leur égalité fondamentale (Can. 204 § 1, can. 206 et can. 207). Le second est relatif à la triple dimension essentielle de la communion ecclésiale : la foi, les sacrements et l'union à la hiérarchie (Can. 204 § 2 et 205). En insistant sur la nécessaire harmonie entre les articles 39-40 des décrets du concile des Philippines et les can. 204-207 du code de droit canonique, le Siège Apostolique prévient toute

Can. 205 « *Sont pleinement dans la communion de l'Église catholique sur cette terre les baptisés qui sont unis au Christ dans l'ensemble visible de cette Église, par les liens de la profession de foi, des sacrements et du gouvernement ecclésiastique* ».

Can. 206 « § 1. *Sont en lien avec l'Église d'une manière spéciale les catéchumènes qui, sous la motion de l'Esprit Saint, demandent volontairement et explicitement à lui être incorporés et qui, par ce désir ainsi que par la vie de foi, d'espérance et de charité qu'ils mènent, sont unis à l'Église qui les considère déjà comme siens.*

§ 2. *L'Église a le souci spécial des catéchumènes : en les invitant à mener une vie évangélique et en les introduisant à la célébration des rites sacrés, elle leur accorde déjà diverses prérogatives propres aux chrétiens* ».

Can. 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 laïcs.*

§ 2. *Il existe des fidèles appartenant à l'une et l'autre catégorie qui sont consacrés à Dieu à leur manière particulière par la profession des conseils évangéliques au moyen de vœux ou d'autres liens sacrés reconnus et approuvés par l'Église et qui concourent à la mission salvatrice de l'Église ; leur état, même s'il ne concerne pas la structure hiérarchique de l'Église, appartient cependant à sa vie et à sa sainteté* ».

¹⁷⁷ L'expression *Community of Disciples*, bien que présente dans les Actes en d'autres endroits dans les décrets, constitue le titre IX des décrets avec deux articles : « *Community of Disciples. Pastoral Orientation. Article 39 : A climate of ecclesial communion should be created around the bishop, enabling clergy, religious and laity to live out their specific forms of membership in the diocesan family in a spirit of collaboration and fellowship, thus engendering a sense of coresponsibility for the work of Christ. Article 40 § 1 : The guiding principle of those in authority should be service in the name of Christ, and that of members responsibility, obedience and respect. § 2 : The presiding officers of parish and /or diocesan organizations should operate in such a way as to ensure, as much as possible, the full participation of members* ». Cf. *Acts and decrees of the Second Plenary Council of the Philippines...*, pp. 244-245.

ambiguïté qui surgirait des formes d'associations autour des seuls évêques d'un pays donné. Ces remarques confirment ainsi que les lois ou décrets de concile particulier se font à l'intérieur du droit universel de l'Eglise (Can. 445). Quant aux actes du document conciliaire, ces derniers jouissent du caractère obligatoire et ont force de loi étant donné qu'ils relèvent de la seule et unique responsabilité de la conférence des évêques des Philippines¹⁷⁸. Ils ont certes été transmis au Siège Apostolique mais la *recognitio* ne les concernait point.

Au terme de toute cette procédure et tenant compte des observations apportées par le Siège Apostolique, la promulgation des décrets en 132 articles eut lieu de manière solennelle lors de l'eucharistie célébrée en la basilique de Manille le 22 juillet 1992¹⁷⁹.

2. La même démarche a été suivie par le concile plénier de Sardaigne. C'est l'archevêque métropolitain Ottorino Petrus Alberti qui, en date du 9 juin 2000 a postulé la *recognitio* des décrets conciliaires selon la norme du canon 446. Cette reconnaissance a été accordée par décret d'approbation définitive des actes du concile plénier émanant de l'autorité compétente en date du 18 mai 2001¹⁸⁰. La promulgation des décrets du concile de Sardaigne s'est faite le 1^{er} juillet 2001 en la basilique de Cagliari¹⁸¹.

2.4.7 Conclusion

Les deux conciles pléniers (des Philippines et de Sardaigne) ont été célébrés dans le cadre des prescriptions des can. 439-446 du nouveau code de droit canonique. Dans la demande de l'approbation pour la célébration du concile plénier, pour le président élu, dans le déroulement du concile avec le pouvoir qui lui revient ou dans la procédure à suivre au terme du concile plénier, on retrouve une homogénéité entre les conciles des Philippines et de Sardaigne dans la procédure exigée par le droit

¹⁷⁸ "The Acts and the doctrinal-pastoral Part remain the sole responsibility of the Catholic Bishops' Conference of the Philippines". Cf. *Acts and decrees of the Second Plenary Council of the Philippines...*, p. XIII.

¹⁷⁹ Decree of promulgation of decrees enacted by the Second Plenary Council of the Philippines : Cf. *Ibidem*, pp. XIII-XIV.

¹⁸⁰ La lettre de la Congrégation pour les Evêques, prot. N°911/86 du 18 mai 2001. Cf. Conferenza Episcopale Sarda, *La Chiesa di Dio in Sardegna...*, p. 331.

¹⁸¹ Cf. *Ibidem*, p. VIII.

universel de l'Eglise latine. Toutefois, chacun d'eux a eu sa force et sa particularité dans la manière d'exprimer la réception des dispositions canoniques.

Le concile des Philippines a été remarquable tant par le nombre de ses participants (487 personnes) que par sa production (une législation avec 132 articles et un document conciliaire, *Counciliar document* avec 671 paragraphes). Au regard de la répartition de la matière et des articles consacrés à chacune d'elle, nous relevons les observations ci-après. Une part importante d'articles a été accordée aux institutions de l'Eglise des Philippines (29 articles) parmi lesquelles les communautés ecclésiales de base dont le concile souligne l'impact dans la vie des chrétiens philippins ; suivait la place du clergé (avec 21 articles) avec son rôle au sein de la communauté ecclésiale tel que voulu par le second concile plénier philippin en harmonie avec les recommandations de l'Eglise Universelle ; puis arrivent les laïcs (17 articles) à qui le concile plénier assigne une mission dans l'Eglise et dans le monde en vertu de leur baptême ; enfin le caractère spécifique de la vie religieuse est rappelé par ce concile avec 15 articles pour la respecter et la promouvoir dans chacun des diocèses de ce pays. Un autre point dans ces décrets philippins attire notre attention, celui de la place accordée à la franc-maçonnerie. Le concile plénier des Philippines qui a débattu de la question est parvenu à lui consacrer un article dans le titre sur le dialogue interreligieux. La fonction et la charge de tous les participants ont été mentionnées, par contre, parmi eux, il n'a pas été signalé la présence de ces prêtres « de la base », ceux qui sont sur le terrain du champ pastoral dans les diverses paroisses de ce pays, ni celle des invités experts ou des observateurs.

Le concile de Sardaigne a appliqué en tous points les can. 439-446 régissant les conciles particuliers. Il se démarque de celui des Philippines par cette fidélité aux canons surtout dans la liste de participants où on peut distinguer toutes les catégories selon les dispositions du can. 443 § 1 1° 2° 3° 4° § 2 § 3 § 4 § 5 et § 6. A l'opposé des Philippines, le concile de Sardaigne n'a pas édicté des décrets mais a publié ses actes par une procédure de numérotations à la manière des documents du Vatican II. Celles-ci sont subdivisées en paragraphes. Une présentation qui ne diminue en rien la force juridique de ces résolutions pour l'orientation de la

pastorale générale destinée aux Eglises de cette région ecclésiastique pour le troisième millénaire.

Tous les deux conciles pléniers n'ont pas échappé à la règle de la *recognitio* pour la publication finale de leurs documents. Le Siège Apostolique a dû apporter des éclaircissements, des observations dans les deux législations particulières avant d'accorder la reconnaissance définitive¹⁸².

¹⁸² Pour le concile plénier des Philippines, cf. Supra, note 174. Quant au concile plénier de Sardaigne, une lettre du 9 février 2001, prot. N° 911/86, nous indique une première approbation de la Congrégation pour les Evêques dans laquelle cette dernière annonçait quelques observations qui étaient soumises à la compétence du Dicastère pour une précision théologique : « *Le allegare osservazioni, redatte dopo aver consultato i competenti Dicasteri, sono finalizzate a rendere maggiormente conforme alla disciplina canonica e, in alcuni casi, a maggiore precisione teologica il documento...* » Et la correspondance du 18 mai 2001, le Siège Apostolique accordait la *recognitio* définitive après révision : « *Nel frattempo il testo conciliare è stato emendato secondo le osservazioni della Santa Sede. Concluso l'iter per la revisione dei decreti conciliari, questa Congregazione ha redatto il decreto di 'recognitio' che allego* ». Cf. Conferenza Episcopale Sarda, *La Chiesa di Dio in Sardegna*,..., pp. 330-331.

2.5 Chapitre IV : Le rôle du métropolitain oriental et latin dans leurs organes de gouvernement : synode métropolitain et concile provincial.

2.5.1 Introduction

Nous voulons scruter dans le code oriental en vigueur la présence d'une telle institution ou d'une institution orientale s'en approchant. Dans une première approche, nous présenterons les institutions orientales. Ensuite, dans une sorte de comparaison, nous dresserons un tableau des canons sur l'autorité du métropolitain oriental et latin, étant entendu que la seule similitude existant entre les canons orientaux et latins sur ce point précis des conciles particuliers, se situe justement dans l'institution orientale des synodes métropolitains.

2.5.2 Les institutions orientales : organisation et juridiction

En se reportant au titre 4 du CCEO (Can. 55-150) traitant des Eglises patriarcales, nous constatons la présence de diverses institutions dont les synodes des évêques (12 canons : 102-113), la curie patriarcale (12 canons : 114-125), l'assemblée patriarcale (6 canons : 140-145) et les synodes métropolitains (7 canons : 133-139). Reprenons chacune de ces institutions orientales en examinant leur organisation et leur juridiction.

Le synode des évêques (Can. 102-113 du CCEO) est le regroupement des tous les évêques (évêques éparchiaux et titulaires) de l'Eglise patriarcale quel que soit le lieu où ils se trouvent. L'autorité compétente pour sa convocation, sa présidence et son ouverture est le patriarche. Cependant, ce dernier ne peut en décider ni le transfert, ni la suspension, ni la dissolution sans le consentement du synode. La fréquence est fixée par le droit particulier ou selon les circonstances¹⁸³. La compétence du synode est de premier ordre car le patriarche ne peut par lui-même prendre aucune décision importante qui engage l'Eglise patriarcale. Ainsi le synode des évêques orientaux s'occupe principalement d'établir des lois pour l'Eglise patriarcale, d'élire le patriarche et les

¹⁸³ Trois circonstances exigent la tenue du synode des évêques : régler les affaires dépendant de lui, décision du patriarche après consentement du synode permanent et la demande formulée par le tiers des membres. Voir can. 106 § 1 1° 2° 3° du CCEO 1990.

évêques de son territoire et d'assurer la justice comme tribunal suprême de l'Eglise patriarcale.

La curie patriarcale (Can. 114-125 du CCEO) est un ensemble d'organismes d'aide du patriarche dans la gestion de toute l'Eglise patriarcale dont font partie le synode permanent, le tribunal ordinaire du patriarcat, la chancellerie patriarcale et la commission liturgique. Le synode permanent (Can. 115-121 du CCEO), avec ses cinq membres dont le patriarche lui-même assisté de quatre évêques. L'un d'eux est nommé par le patriarche et les autres évêques sont élus par le synode des évêques. Le synode permanent se réunit deux fois par an et est convoqué par le patriarche. Quant au tribunal dont les membres sont nommés par le synode permanent avec le consentement du patriarche, il est un tribunal de deuxième instance. Il traite des affaires en première instance pour toutes les questions qui touchent les exarques, les délégués du patriarche qui ne sont pas évêques, les personnes tant physiques que morales soumises immédiatement au patriarche, les instituts de vie consacrée de droit pontifical. La chancellerie patriarcale, présidée par le chancelier (prêtre ou diacre permanent), s'occupe, outre sa tâche principale, des archives de l'Eglise patriarcale conformément à ce qui est prévu par le code (Can. 256-260 du CCEO). Les membres de la commission liturgique sont nommés par le patriarche qui en détermine également le fonctionnement.

L'assemblée patriarcale (Can. 140-149) est une institution de consultation dont la tâche majeure est d'apporter au patriarche et au synode des évêques une aide basée sur l'expérience, en particulier dans les domaines des œuvres d'apostolat et de la discipline ecclésiastique. Elle est convoquée et présidée par le patriarche ; ce dernier peut aussi la suspendre, la proroger ou la dissoudre. L'assemblée patriarcale ne peut en aucun cas se réunir si le siège patriarcal est vacant. Elle se tient à une fréquence quinquennale ou selon le jugement du patriarche avec le consentement de l'Eglise patriarcale ou du synode permanent.

Les synodes métropolitains sont traités dans les canons concernant les métropolitains de l'Eglise patriarcale (Can. 133 -139). Le métropolitain, étant une dignité à laquelle est élevé un évêque éparchial selon sa province d'appartenance, donne au promu une préséance sur tous les autres évêques de la même province. Il préside ainsi au destin de celle-ci

dans les questions et affaires juridiques. Parmi ses importantes responsabilités, il convient de mentionner conformément au can. 133 :

- ordonner et introniser les évêques de la province ;
- **convoquer le synode métropolitain, définir les questions à traiter, le présider, le transférer, le proroger, le suspendre et le dissoudre**¹⁸⁴ ;
- ériger un tribunal métropolitain ;
- veiller à l'intégrité de la foi et à l'observation de la discipline ecclésiastique ;
- faire la visite canonique, nommer ou confirmer les préposés à un office, notamment l'économe éparchial, en cas de négligence de la part de l'évêque éparchial ;
- consulter les évêques éparchiaux dans les affaires particulièrement difficiles.

Dans le titre 4, aucune mention n'est faite de l'institution latine de conciles particuliers. Sur l'ensemble des can. 55 à 155 du CCEO, cette institution ne se reporte ni au synode des évêques (Can. 102-113), ni à l'assemblée patriarcale (Can. 140-149), ni à la curie patriarcale (can. 114-125), ni tout à fait au synode des métropolitains¹⁸⁵. Seul le can. 133 du CCEO a un correspondant latin sur les tâches qui incombent au métropolitain latin et oriental. Cependant sur l'ensemble du code oriental comprenant deux paragraphes dont le premier a six numéros, seul aussi le § 1 2° est en correspondance avec le § 1 du can. 442 du CIC 1983 aux numéros 1, 2 et 3. Cette correspondance n'est donc pas totale, mais partielle. Le métropolitain latin n'a en effet pas les mêmes prérogatives que son homologue oriental pour le même titre d'honneur et de dignité ecclésiastique. Comme cela peut se lire au point 3° du can. 442 du CIC 1983, le métropolitain latin ne peut, par sa propre décision, suspendre le concile provincial. Le code latin ne fait même pas allusion à une pareille situation

¹⁸⁴ C'est nous qui mettons en évidence : nous donnerons notre explication ultérieurement car c'est le can. 133 § 1, 2° qui retient toute notre attention à ce stade.

¹⁸⁵ Sur ce dernier, la synopse de G. FÜRST fait correspondre le can. 442 § 1 1°, 2°, 3° du CIC 1983 sur la compétence de l'évêque métropolitain de convoquer le concile provincial, de choisir son lieu de célébration, d'établir l'ordre du jour, le début et la durée, le transfert, le prolonger et l'achever. Cf. G. C. FÜRST, *Canones synopse...*, p. 29.

de suspension du concile provincial. Pour la convocation de ce concile provincial, le métropolitain latin doit recueillir « *le consentement de la majorité des évêques suffragants* » ainsi que le recommande la législation latine en vigueur. Ceci n'est pas le cas du métropolitain oriental. Ce dernier a des responsabilités plus vastes et plus larges dans les limites de son territoire, en comparaison au métropolitain latin. C'est ce qu'attestent les § 1 point 1°, 3°, 4°, 5°, 6° et le § 2 du can. 133 du CCEO. La seule référence de la législation orientale qui renvoie à un des deux types de conciles particuliers latins, à savoir le concile provincial. C'est bien le titre 4, au can. 133 § 1, 2° CCEO. Existe-t-il davantage de canons correspondant dans le titre 7 (Can. 177-310) sur l'organisation des éparchies ?

Dans sa monographie, R. Metz fait correspondre l'ensemble des canons du titre 7 du CCEO 1990 à celui des can. 369-563 du CIC 1983. Une centaine des canons orientaux (Can. 177-279) sont consacrés à la figure de l'évêque éparchial (élection, droits, obligations et organismes d'aide pour une meilleure gouvernance de l'éparchie). Dans cette perspective, l'évêque à la tête de chaque Eglise particulière gouverne et forme avec les autres le collège des évêques. Il ne reçoit donc pas de *missio canonica* d'une hiérarchie pour la prise en fonction de sa charge de pasteur de l'Eglise particulière¹⁸⁶. Les autres canons (soit exactement 32) sont dédiés à la paroisse et au curé. Le tout s'achève sur le rôle et l'importance du recteur d'Eglise (Can. 310 du CCEO) comme dans les canons latins sur les Eglises particulières (Can. 563 du CIC).

Dans ce titre 7 du CCEO traitant successivement de l'évêque (son mode de désignation, ses droits et ses obligations, les personnes l'entourant et organes d'aide : can. 177-279) et de l'organisation de l'éparchie (la paroisse, le curé et le recteur d'Eglise : can. 280-310), il n'existe pas non plus de canon mentionnant l'institution des conciles particuliers (ni plénier, ni provincial). La densité du contenu ecclésiologique d'une Eglise particulière diffère complètement d'un code à l'autre. D'abord, dans le mode d'élection du pasteur d'une Eglise particulière orientale, ce

¹⁸⁶ « *Chaque Eglise de droit propre comprend un certain nombre d'Eglises particulières qui sont dénommées éparchies et ont chacune à leur tête un évêque éparchial. Comme légat et vicaire du Christ, le pouvoir dont il est muni fait partie de sa fonction, il ne le détient pas d'une autorité supérieure, il l'exerce en son nom, un pouvoir propre, ordinaire et immédiat (...) mais il ne l'exerce pas sans aucune restriction (...). C'est à l'autorité suprême qu'incombe le rôle de modérateur* ». Cf. R. METZ, *Le nouveau droit des Eglises...*, pp. 125.

dernier est soit élu, soit nommé. Dans l'exercice de sa fonction, il est « *légal et vicaire du Christ* » dans cette Eglise particulière. Si le code est porteur d'une ecclésiologie donnée, le fossé entre les codes oriental et latin se creuse encore. En effet, l'évêque éparchial forme avec les autres évêques un collège au sein duquel se vit un véritable esprit synodal, collégial. Chaque évêque éparchial, vicaire et légal du Christ, jouit du pouvoir propre, immédiat et ordinaire, ne relevant nullement d'une autre autorité, de qui il recevrait une mission quelconque. Ceci nous place bien loin de la signification théologique latine pour la même charge épiscopale à la tête de la même organisation ecclésiale (éparchie = diocèse). L'inexistence ou l'absence totale de conciles particuliers dans le code oriental peut ainsi s'expliquer.

2.5.3 Les canons sur l'autorité du métropolitain oriental et latin dans le synode métropolitain et concile provincial

L'unique référence que nous ayons trouvée dans le code oriental se situe au synode métropolitain pour un canon latin lui-même se plaçant dans le concile provincial. Dans cette synopse, nous indiquons les compétences et les rôles qui reviennent aux métropolitains (oriental et latin) par rapport aux institutions qui concernent chacun d'eux : le synode métropolitain pour l'oriental et le concile provincial pour le latin.

Can. 133 du CCEO 1990	Can. 442 du CIC 1983
<i>§ 1 Dans les éparchies de sa province, outre ce que lui attribue le droit commun, il appartient au Métropolitain qui préside dans les limites du territoire l'Eglise patriarcale :</i>	§ 1 Il revient au Métropolitain, avec le consentement de la majorité des Evêques suffragants :
<i>1° d'ordonner et d'introniser les Evêques de la province dans le délai fixé par le droit, restant sauf le can. 86 § 1, n. 2 ;</i>	1° de convoquer le concile provincial ;

Can. 133 du CCEO 1990	Can. 442 du CIC 1983
<p><i>2° de convoquer le Synode métropolitain aux temps fixés par le Synode des Evêques de l'Eglise patriarcale, de préparer à propos les questions qui doivent y être traitées, de présider le Synode, le transférer, le proroger, le suspendre et le dissoudre</i></p>	<p><i>2° de choisir le lieu de célébration du concile provincial dans le territoire de la province ;</i></p>
<p><i>3° d'ériger le tribunal métropolitain ;</i></p>	<p><i>3° d'établir l'ordre du jour et les questions à traiter, fixer le début et la durée du concile provincial, le transférer, le proroger et l'achever.</i></p>
<p><i>4° de veiller à ce que la foi et la discipline ecclésiastique soient observées avec soin ;</i></p>	
<p><i>5° de faire la visite canonique, si un Evêque éparchial l'a négligée</i></p>	
<p><i>6° de nommer ou de confirmer celui qui a été légitimement proposé ou élu à un office, si l'Evêque éparchial non retenu par un empêchement juste a omis de le faire dans le délai fixé par le droit, et aussi de nommer l'économe éparchial, si l'Evêque éparchial après monition a négligé de le nommer.</i></p>	

Can. 133 du CCEO 1990	Can. 442 du CIC 1983
<i>§ 2 Dans toutes les affaires juridiques, le Métropolitain le représente</i>	<i>§ 2 Il revient au Métropolitain, et s'il est légitimement empêché, à l'Evêque suffragant élu par les autres Evêques suffragants, de présider le concile provincial.</i>

2.5.4 Conclusion

Notre première tentative nous a poussé à chercher la présence de cette norme dans l'organisation de l'Eglise patriarcale (titre 4 : can. 55-150), spécialement dans le synode des évêques. Sur tous ces canons, aucune mention de concile particulier n'est faite. Cependant, le canon 133 § 1 2°, traitant du synode métropolitain correspond, dans le CIC 1983, au can. 442 § 1 1°, 2°, 3°, c'est-à-dire à l'autorité compétente pour la convocation, la présidence, le transfert, la prolongation ou la conclusion du concile provincial latin. Dans cette correspondance, nous avons constaté deux points qui révèlent une différence de fond entre les deux institutions (synode métropolitain et concile provincial). En premier lieu, pour le code latin, la convocation se fait sur la base du consentement de la majorité des évêques suffragants, tandis que pour le code oriental, elle se fait sur la base de la périodicité déjà bien déterminée par le synode des évêques de l'Eglise patriarcale. Ensuite, le métropolitain oriental peut non seulement convoquer, présider, transférer, prolonger mais aussi suspendre et dissoudre l'assemblée, ce que ne peut entreprendre son correspondant latin. Ce n'est donc pas à l'intérieur des canons consacrés à l'Eglise patriarcale que nous avons repéré l'objet de notre recherche.

Dans une seconde approche, nous avons scruté ce que le CCEO pouvait nous apporter dans ses nombreux canons consacrés à la charge épiscopale et à la structuration de regroupements des Eglises particulières (titre 7 : can. 177-310). Nous avons cherché à voir si, dans cet ensemble de canons orientaux, il y avait un canon sur les conciles particuliers ou du moins s'il pouvait nous fournir quelques canons correspondant aux canons latins concernés. Notre constat est alors sans

équivoque : il n'y a pas un seul canon oriental sur tout ce groupe à mettre au compte de l'institution latine de conciles particuliers.

Dans ces deux ensembles de canons orientaux, l'institution des conciles particuliers est totalement inexistante tant dans l'organisation que dans la législation des Eglises orientales. Il n'y a de mention ni explicite, ni tacite, malgré la seule correspondance (Can. 133 § 1 2° CCEO 1990 et can. 442 § 1 1°, 2°, 3° CIC 1983) que nous avons mentionnée. Au terme de cette recherche, nous nous sommes rendu à l'évidence que cette institution de conciles particuliers est bien le propre de l'Eglise latine qui a légiféré à son sujet dans le code de 1983 alors que le code des canons des Eglises orientales de 1990 l'ignore et ne l'a pas intégré.

En effet, les deux codes, en tant que documents juridiques, sont tous deux porteurs, chacun pour sa part, d'une ecclésiologie spécifique. Celle-ci nous paraît être la raison fondamentale qui peut rendre compte de cette absence dans un code ou de son intégration dans l'autre. Cette absence relève essentiellement de cette spécificité des Eglises Orientales qui, à travers cette nouvelle législation, a tenu à conserver ses rites et ses traditions.

Le concile Vatican II, dans son décret sur la charge des Evêques, a insisté sur la redynamisation de « *la vénérable institution des synodes et des conciles* » qui doit connaître « *une nouvelle vigueur afin de pouvoir, selon les circonstances, de façon plus adaptée et plus efficace au progrès de la foi et au maintien de la discipline dans les diverses Eglises* »¹⁸⁷. Cette insistance s'est traduite par des dispositions juridiques qui en garantissent la célébration pour permettre aux évêques d'atteindre deux objectifs principaux mentionnés dans le décret conciliaire, à savoir « *associer leurs forces et leurs volontés en vue de promouvoir le bien commun de l'ensemble des Eglises et de chacune d'elles* » et décréter « *les normes identiques à observer dans les diverses Eglises pour l'enseignement de la foi et l'organisation de la discipline ecclésiastique* ». Ces assemblées sont considérées et présentées comme des lieux de l'expérience de l'esprit collégial des évêques et de promotion du droit particulier, avec un pouvoir législatif reconnu aux conciles particuliers (Can. 445).

¹⁸⁷ Cf. CD 36.

En considérant la première finalité fixée aux conciles particuliers dans la ligne de Vatican II, à savoir un lieu du vécu de l'expérience collégiale, il ressort dans le code des canons des Eglises orientales que l'esprit synodal (l'équivalent latin de collégialité) est fondamental. Il est inscrit dans la quintessence de la charge des pasteurs. La judicieuse remarque de R. Metz mérite ici d'être mentionnée¹⁸⁸. Les conciles particuliers, qu'ils soient pléniers ou provinciaux, sont des espaces du vécu de la collégialité au niveau local. Leur célébration est toutefois soumise à des procédures rigoureuses et constitue pour les Eglises qui en font la demande des événements extraordinaires. En effet, le nouveau code latin n'en a pas déterminé la périodicité. Par contre, la pratique synodale dans les Eglises orientales n'obéit pas seulement à des normes juridiques bien définies, mais elle trouve son lieu d'expression dans le synode des évêques pour l'Eglise patriarcale ou le synode métropolitain pour les Eglises particulières. La célébration elle-même ne fait pas de ces deux assemblées, des assemblées extraordinaires ; elles font partie de « l'ordinaire » de l'expression de la synodalité des Eglises orientales. Cette finalité première des conciles particuliers latins montre encore une fois que dans le code oriental, cette institution latine est complètement inadaptée et sans objet. Elle ne dispose pas de correspondant dans les Eglises orientales, mais fait partie de ces institutions qui ne relèvent que de la législation d'une Eglise donnée (orientale ou latine). Dans le cas d'espèce, les conciles particuliers, au regard de ce premier objectif, sont une spécificité de la loi canonique latine. Que dire alors de la seconde finalité des conciles particuliers, telle que stipulée par le décret conciliaire *Christus Dominus* 36?

La seconde mission confiée aux synodes et conciles par le concile Vatican II est de légiférer en décrétant des « *normes identiques* » qui soient respectées et accueillies par « *les diverses Eglises* » en vue de « *l'enseignement des vérités de la foi et de l'organisation de la discipline ecclésiastique* ». Le pouvoir législatif des conciles particuliers est largement souligné. Le can. 445 met ce pouvoir en exergue tout en indiquant une double limite (le droit universel et le territoire). Au sein de cette assemblée,

¹⁸⁸ « *La synodalité se manifeste essentiellement dans les liens qui unissent le patriarche et les évêques ; le pouvoir législatif n'est pas le monopole du patriarche ; le législateur de l'Eglise patriarcale n'est pas le patriarche mais le synode des évêques, auquel appartient bien sûr le patriarche* ». Cf. R. METZ, *Le nouveau droit des Eglises orientales...*, p. 235.

les Evêques, en plus de l'expérience de la collégialité vécue, sont invités à porter des décrets pour le bien de leurs Eglises respectives. Le pouvoir ainsi reconnu est aussitôt suivi d'une restriction avec la condition très controversée mais requise pour toute promulgation des décrets, la « *recognitio* » du can. 446. A contrario, chez les orientaux, le pouvoir législatif est reconnu par le droit commun qui « *laisse une importante place au droit particulier qu'il revient à chaque évêque de régler et d'en assurer la pratique* »¹⁸⁹. Respect et place de choix sont accordés à cette législation particulière. Ainsi, à l'opposé du code latin, le Code des Canons des Eglises orientales ne s'attarde pas dans les détails et ne tient pas à tout stipuler dans ses canons. Mais il renvoie sans cesse à la réglementation locale et particulière. Cette option juridique répond sans équivoque à une spécificité orientale découlant du « *caractère sui iuris dont jouissent les diverses Eglises orientales et reconnu à chacune d'elles* »¹⁹⁰. En se basant sur la seconde finalité des conciles particuliers latins, on arrive à la conclusion que sous cet aspect, il va de soi qu'un code allant moins dans les détails donne de l'importance au droit particulier.

L'institution des conciles particuliers n'entre pas dans les dispositions juridiques orientales. Fondamentalement, pensons-nous, elle n'appartient pas à l'ecclésiologie orientale d'*Ecclesia sui iuris* qui favorise une plus grande autonomie des Eglises particulières, autonomie qui se vit et s'exprime par une forte liberté d'initiative et d'action de chacune de ces Eglises orientales. De plus, dans cette même optique, cette institution, bien que jouissant d'un pouvoir législatif large, ne peut être intégrée dans la législation orientale si l'on considère toutes les conditions auxquelles le concile particulier est soumis dans la législation latine. Les Eglises particulières orientales ne correspondent vraiment pas aux Eglises particulières latines et de ce fait, les diverses institutions s'y reportant sont aussi différentes selon qu'il s'agira des Eglises particulières orientales ou latines. La reconnaissance de cette singularité inaliénable rend impossible tout amalgame et met un frein à tout « *synchrétisme malsain* »¹⁹¹.

¹⁸⁹ R. METZ, « Les deux codes de droit canonique de 1983 et le code des canons des Eglises orientales de 1990 », in *AC* 39 (1997), pp. 75-94. Dans cette contribution, l'auteur relève les concordances et les disparités entre le code latin et le code oriental.

¹⁹⁰ R. METZ, *Le nouveau droit des Eglises orientales...*, p. 233.

¹⁹¹ Cf. *Ibidem...*, p. 264.

Le tableau récapitulatif ci-dessous des canons de deux codes sur l'institution étudiée, donne toute l'ampleur de la particularité de chacune de deux législations latine et orientale.

CIC 1983	CCEO 1990
<i>Can. 439 § 1 § 2</i>	-----
<i>Can. 440 § 1 § 2</i>	-----
<i>Can. 441 1° 2° 3° 4°</i>	-----
<i>Can. 442 § 1 1° 2° 3° § 2</i>	<i>Can. 133 § 1 2°</i>
<i>Can. 443 § 1 1° 2° 3° § 2 § 3 1° 2° 3° 4° § 4 § 5 § 6</i>	-----
<i>Can. 444 § 1 § 2</i>	-----
<i>Can. 445</i>	-----
<i>Can. 446</i>	-----

2.6 Chapitre V : Le principe de subsidiarité et la pratique de la *recognitio* dans les conciles particuliers

2.6.1 Introduction

Le principe de subsidiarité, tel qu'il peut s'inscrire dans le cadre des conciles particuliers, fera l'objet du présent chapitre. En nous y arrêtant, nous voulons surtout comprendre comment ce principe tant débattu peut aider à mieux situer la place des conciles susmentionnés dans le concert des diverses institutions ecclésiales. Celles-ci concourent au bien des Eglises particulières et donc aussi à celui de l'Eglise universelle en vertu de l'immanence réciproque de l'universel et du particulier.

Mais la *recognitio* renvoie à une autre question, celle de l'autorité suprême dans l'Eglise et de son exercice. Cette condition juridique imposée aux conciles particuliers pour la promulgation des décrets suscite une réflexion sur la compétence juridique réellement reconnue à ces derniers.

Ce chapitre s'articule autour de trois points : nous aborderons d'abord le principe de subsidiarité : le sens, la position du magistère, les points de vue théologico-juridique et son impact juridique sur l'institution ecclésiale concernée (conciles particuliers). Ensuite nous traiterons de la pratique de la *recognitio* qui, loin de faire l'unanimité, constitue une problématique particulièrement avec les conciles particuliers. Nous tenterons, dans un dernier point, de prendre position sur ce principe de subsidiarité dans l'Eglise et sur la pratique de la *recognitio* face à l'autorité des conciles particuliers.

2.6.2 Le principe de subsidiarité : sens et définition

Une définition précise de la subsidiarité serait difficile à formuler. Le fondement de ce principe se situe dans la nature sociale de l'homme. La subsidiarité est fondée sur les couches les plus profondes de la vie sociale de l'homme ; elle est non seulement un fait social mais aussi quelque chose de plus, une tendance essentielle et une nécessité de l'existence sociale. Elle exprime à la fois le sens essentiel de la nature sociale de l'homme et de toutes les manifestations de sa vie en société. Ce principe

dans ses fondements tend à manifester l'orientation de toute organisation sociale vers la personne humaine¹⁹². Ce fondement ontologique de la nature humaine oblige toutes les sociétés et toutes les manifestations de la vie sociale de l'homme à prendre en compte le principe de subsidiarité en évitant un écueil, celui de s'enfermer dans les limites de sa propre activité empêchant toute autre intervention.

Nous nous permettons de donner la définition synthétisée par le canoniste J. Werckmeister¹⁹³. Cette définition, à laquelle nous nous alignons, annonce le débat que provoque ce principe dans l'Eglise comme nous aurons à le montrer ultérieurement. Les bases à la fois scripturaire et socio éthique évoquées par Vatican II permettent de comprendre le sens qu'en donne l'Eglise¹⁹⁴.

J. Beyer formule un énoncé pour tenter de circonscrire ce qu'il convient de comprendre par principe de subsidiarité¹⁹⁵. C'est la primauté de la personne humaine à laquelle toutes les autres structures sociales

¹⁹² « *Un des premiers principes du droit naturel, ordonnant les relations sociales entre des sociétés petites et grandes, et entre la société et l'individu humain, de telle façon que les sociétés plus grandes prêtent une aide supplémentaire aux sociétés moins grandes et que toutes les sociétés grandes ou petites, la prêtent à la personne humaine* ». Cf. W. PINOWARSKI, « Le principe de subsidiarité et l'Eglise », in *Collectanea Theologica* 45 (1975), p. 107.

¹⁹³ « *Le principe de subsidiarité est un principe politique tiré de la doctrine sociale de l'Eglise (Pie XI, Encyclique *Quadragesimo Anno* n. 32, 1931), selon lequel, dans un ensemble structuré, les échelons inférieurs jouissent d'une certaine autonomie, le niveau supérieur (l'Etat) n'intervenant que pour « aider » en cas de défaillance des échelons inférieurs. Selon le synode de 1967, ce principe de décentralisation s'applique à l'Eglise, mais le code de 1983 n'en fait explicitement mention que dans sa Préface* ». Cf. J. WERCKMEISTER, *Petit dictionnaire de droit canonique*, Paris, Cerf, 1993, pp. 193-194. Dans la Préface du nouveau code, nous pouvons lire : « *On apportera un attention particulière au principe (...) qu'on appelle principe de subsidiarité ; ce principe doit être appliqué dans l'Eglise avec 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 sur ce principe, le nouveau Code confiera aux droits particuliers ou au pouvoir exécutif particulier le soin de tout ce qui n'est pas nécessaire à l'unité de la discipline de l'Eglise Universelle, de manière à pourvoir convenablement à une saine « décentralisation », comme on dit, en évitant tout danger de ségrégation ou de constitution d'Eglises nationales* ». Cf. *Code de droit canonique bilingue et annoté*, E. CAPARROS, M. THERIAULT, J. THORIN (dir.), Montréal (Québec), Wilson et LaFleur, p. 25.

¹⁹⁴ GS 12, 24-25 et 32, 41, 55, 73.

¹⁹⁵ « *Ce que les citoyens d'un Etat, respectueux des droits de l'homme, peuvent faire par eux-mêmes, seuls ou réunis en association, est retiré de la compétence directe de l'Etat. Ce dernier garde un droit de vigilance qui, de soi, n'est pas un droit d'intervention ; l'intervention de l'Etat se situe au plan du bien commun ; elle doit aider les citoyens là où ceux-ci ne sont pas capables de réaliser ce qui est nécessaire à leur vie, à leur bien-être, à leur progrès (...)* ». Cf. J. BEYER, « Le principe de subsidiarité : son application en Eglise », in *Gregorianum* 69/3 (1988), pp. 439-440.

établies par l'Etat se ramènent. Sa finalité, depuis son lancement, vise la personne humaine. Le principe est ordonné au service de l'homme dans son milieu le plus naturel, la société ; étant donné que l'homme est appelé à y vivre et à y déployer toutes ses capacités.

En effet, l'importance attachée à la subsidiarité ne s'explique et ne se justifie qu'avec une anthropologie qui subordonne tout l'appareil social au service de la personne humaine en raison de l'éminente dignité de cette dernière. Aussi la subsidiarité devient-elle « *une exigence dans la conception chrétienne du monde ; elle est la conséquence logique de la place donnée à la personne humaine dans la société* »¹⁹⁶. Son contenu est d'ordre normatif, en tant que règle de structure pour l'organisation de la société qui permet à la fois la vie et la croissance de l'homme. Quelques éléments constitutifs deviennent la base fondamentale sur laquelle se construit le principe de subsidiarité. Notons en particulier la priorité accordée à la personne humaine, la dimension sociale de l'être humain, les relations sociales comme aide à la personne pour s'assumer, la responsabilisation de l'homme, la régulation des compétences entre la personne et la communauté et sa possible application à toutes les formes de vie sociale¹⁹⁷.

2.6.3 La position du Magistère sur le principe de subsidiarité

Comme nous venons de le signaler plus haut, le principe de subsidiarité a été une des principales orientations qui ont guidé la préparation de la législation canonique actuelle. Mais il convient aussi de se référer à son itinéraire¹⁹⁸ pour en saisir la problématique autour de son application dans l'Eglise.

¹⁹⁶ R. METZ, « La subsidiarité dans l'Eglise, régulateur des tensions dans l'Eglise », in *RDC* 22 (1972), p. 158.

¹⁹⁷ J. A. KOMONCHAK, « Subsidiarity in the Church : the state of the question », in *The Jurist* 48 (1988), pp. 301-302.

¹⁹⁸ Nous signalons l'ouvrage d'A. LEYS, *Ecclesiological impact of the principle of subsidiarity*, KOK-KAMPEN, 1995 en particulier pp. 1-85. Voir aussi la contribution de J. A. KOMANCHAK, « Le principe de subsidiarité et sa pertinence ecclésiologique », in *Les conférences épiscopales...*, pp. 423-442. Il y expose un aperçu historique de la présence du concept dans l'Eglise et montre comment et par qui le concept est parvenu en 1931 dans l'encyclique de Pie XI, *Quadragesimo anno* n° 32.

Son initiateur, le Pape Pie XI (1922-1939), l'a formulé comme une règle fondamentale et classique de toute vie communautaire¹⁹⁹.

Dans son encyclique *Mystici Corporis*, le Pape Pie XII (1939-1958) affirme que « *La force de leur conjonction mutuelle relie les membres entre eux, de manière à laisser chacun jouir absolument de sa propre personne* »²⁰⁰. Il le fait également dans deux autres de ses messages. Le premier a été prononcé lors de son allocution au Collège des Cardinaux en 1946 et le deuxième message à l'adresse des participants au Second Congrès de l'Apostolat des laïcs en 1957 dans une perspective de responsabilité de ces derniers dans le monde²⁰¹. Le Pape Pie XII, tout en s'en prenant à la société civile qui prive l'individu de l'initiative de toute responsabilité, envisage la possibilité d'appliquer le principe de subsidiarité à l'intérieur de l'Eglise elle-même sans que sa nature propre soit préjudiciée. Malgré la mise en garde sur la spécificité de la communauté ecclésiale faite par le Pape Pie XII, il n'y a pas d'obstacles insurmontables à l'application du principe de subsidiarité en Eglise. Il est du reste intrinsèque à toute organisation sociale pour soutenir les membres de ce corps sans « *les détruire, ni les absorber* ».

¹⁹⁹ « *Dans la philosophie sociale, ce principe très important demeure fixe et ferme, et il ne peut en rien être ni ébranlé, ni changé. Ce que les hommes peuvent accomplir par leur force et leur propre industrie, il n'est pas plus légitime de le leur enlever et de le confier à la communauté. De même, il est injuste de remettre à une société plus grande et supérieure ce qui peut être fait ou accordé par les communautés moindres et inférieures ; c'est en même temps un grave dommage et une perturbation de l'ordre normal. Toute action sociale, en effet, doit apporter par sa force et sa nature même de l'aide aux membres du corps social* ». Cf. Pie XI, Encyclique *Quadragesimo anno* n°32, in AAS 23 (1931) p. 203 ; DC 25 (1931), col. 1427.

²⁰⁰ Pie XII, Encyclique *Mystici Corporis*, in AAS 35 (1943), p. 221.

²⁰¹ Le premier message : « *Notre prédécesseur d'heureuse mémoire, Pie XI, dans son encyclique Quadragesimo Anno sur l'ordre social, tirait de cette même pensée une conclusion pratique, lorsqu'il énonçait le principe de valeur générale : ce que les particuliers peuvent faire par eux-mêmes et par leurs propres moyens ne doit pas leur être enlevé et transféré à la communauté, principe qui vaut également pour les groupements plus petits et d'ordre inférieur par rapport aux plus grands et d'un rang plus élevé. Car toute activité sociale est de sa nature subsidiaire : elle doit servir de soutien aux membres du corps social et ne jamais les détruire ni les absorber. Paroles vraiment lumineuses qui valent pour la vie sociale à tous les degrés et aussi pour la vie de l'Eglise sans préjudice de son organisation hiérarchique* ». Cf. Pie XII, Allocution du Collège des Cardinaux du 20 février 1946, in AAS 38 (1946), pp. 144-145 ; DC 960 (1946), col. 173. Dans le second message, le Pape disait : « *L'autorité ecclésiastique applique le principe général de l'aide subsidiaire et complémentaire : que l'on confie au laïc les tâches qu'il peut accomplir, et que dans les limites de sa fonction ou celles que trace le bien commun de l'Eglise, il puisse agir librement et exercer sa responsabilité* ». Cf. Pie XII, Discours aux participants au Congrès de l'Apostolat des laïcs du 5 octobre 1957, in AAS 49 (1957), pp. 927 ; DC1264 (1957), col. 1417.

Dans la ligne de ses prédécesseurs, le Pape Jean XXIII (1958-1963), dans ses encycliques *Mater et Magistra* et *Pacem in terris*²⁰² reprend l'importance du principe de subsidiarité exclusivement pour la société civile dans son organisation publique. Cependant, il fait allusion à ce principe lorsqu'il évoque la liberté de la personne et d'organisation dans l'Eglise lors de son adresse à l'Action Catholique du 10 janvier 1960 : « *Cette organisation du laïcat, subsidiaire de l'apostolat hiérarchique est un merveilleux instrument de pénétration de la pensée chrétienne dans tous les domaines de la vie* »²⁰³.

Le concile Vatican II, dans nombre de ses documents, réaffirme la destinée et le fondement civil du principe de subsidiarité²⁰⁴. Ce dernier empêche l'autorité supérieure de se substituer au subordonné mais elle peut intervenir par besoin de suppléance, de prévention ou de réparation en cas d'insuffisance du niveau subalterne. Le principe reste valable pour les réalités terrestres qui gardent et conservent leur consistance propre afin de renforcer la responsabilité des hommes. A y regarder de près, aucune application du principe aux réalités ecclésiales n'est envisagée par l'enseignement conciliaire – sauf dans l'organisation de l'apostolat des religieux – malgré les évocations dont il a fait l'objet lors des travaux du concile²⁰⁵.

Le synode des Evêques de 1967 revient sur le principe de subsidiarité en particulier dans la réforme envisagée du code de 1917. Avec le IV^e principe directeur de la codification, le synode émet le souhait

²⁰² JEAN XXII, Encyclique *Mater et Magistra* n° 51-58, 117 et 152, 219, in AAS 53 (1961), pp. 412, 414 ; DC 1357 (1961), pp. 951-954 ; Encyclique *Pacem in Terris* n° 140-141, in AAS 55 (1963), pp. 294-295 ; DC 1398 (1963), col. 537-538.

²⁰³ Jean XXIII, Allocution à l'Action Catholique italienne du 10 janvier 1960, in AAS 52 (1960), p. 84 ; DC 1321 (1960), 129-135.

²⁰⁴ Il s'agit notamment de GS 86, § 5 : « *En tenant compte assurément du principe de subsidiarité, il revient à la communauté internationale d'ordonner les rapports économiques mondiaux pour qu'ils s'effectuent selon les normes de la justice* » et de GE 3 et 6 : « *La société civile a, entre autres tâches, à promouvoir l'éducation de la jeunesse de multiples manières (...) selon le principe de subsidiarité, en cas de défaillance des parents ou à défaut d'initiatives d'autres groupements, c'est à la société civile d'assurer l'éducation, compte tenu cependant des désirs des parents (...). L'Etat doit garantir le droit des enfants à une éducation chrétienne adéquate (...) et d'une façon générale développer l'ensemble du système scolaire sans perdre de vue le principe de subsidiarité, donc, en excluant n'importe quel monopole scolaire* ».

²⁰⁵ On notera avec beaucoup d'intérêt l'intervention du Cardinal Bea, in *Act. Synod.* II, 4, 1972, pp. 482-483 : « *Dans l'Eglise comme dans n'importe quelle société, ce n'est pas le rôle de l'autorité de se substituer aux membres individuels dans les affaires dont ils peuvent eux-mêmes venir à bout. Son rôle n'est que de suppléer à ce qu'ils ne peuvent faire eux-mêmes. Elle peut les aider et veiller à ce que l'activité des différents membres soit coordonnée et orientée vers le bien de l'ensemble* ».

de voir les évêques jouir du pouvoir ordinaire par la suppression des *causae maiores*²⁰⁶ tandis que le Ve principe fait une allusion explicite à l'application nécessaire du principe de subsidiarité manifestant ainsi la volonté d'une plus grande ouverture du droit général et d'une autonomie plus large des législateurs particuliers, plus spécialement des conciles nationaux ou régionaux. Ces derniers pourront alors mieux mettre en évidence les aspects particuliers des différentes Eglises²⁰⁷. Lors de ce synode, la plupart des membres se sont montrés favorables²⁰⁸ au principe jugé apte à promouvoir à la fois l'unité et la diversité des organes ecclésiaux. Dans son intervention auprès des membres du synode, le cardinal Pericle Felici corrobore à cette dynamique constructive de l'unité dans la différence que peut apporter le principe de subsidiarité au sein de la communauté de foi. Au sujet des principes IV et V, nous relevons ces points significatifs :

la décentralisation est fortement marquée comme un des aspects du principe de la subsidiarité.

Le principe de subsidiarité est l'expression d'une nouvelle conception de la nature et du pouvoir de l'évêque fondée sur l'apport de

²⁰⁶ « Le système des facultés jusqu'ici concédées aux Ordinaires et autres supérieurs doit être soumis à nouvel examen et profondément revu. En premier lieu, il faut éviter ce qui se présente assez souvent dans la législation actuelle ; la dispense des lois générales de l'Eglise a l'air d'être liée au seul recours au Saint-Siège. En effet ou bien celui-ci n'accorde jamais telle dispense ou bien il est contraint de communiquer de très larges facultés pour faciliter le règlement des affaires de l'Eglise. Il faut définir la charge épiscopale, l'étendue de ses pouvoirs ; il faut éviter un catalogue des causes réservées au Saint-Siège ou à une autre autorité supérieure ; il faut déterminer les dispenses de la loi générale qui sont réservées à l'autorité suprême et sont énumérées dans la lettre apostolique *De Episcoporum muneribus* ». Cf. *Communicationes* 1 (1969), pp. 80-82.

²⁰⁷ « Par l'application du principe de subsidiarité est conservée et protégée l'unité législative des éléments fondamentaux et des énoncés généraux du droit de toute société complète (...) une unité tempérée par de multiples déterminations qui reconnaissent des compétences législatives à des autorités particulières, tout en évitant que les droits particuliers ne deviennent des législations nationales ou y ressemblant (...). Ce principe doit pourvoir aux convenances et aux nécessités des institutions particulières soit en exigeant l'existence d'un droit particulier, soit en assurant une saine autonomie à l'exercice du pouvoir exécutif (...) Successeurs des Apôtres, ils doivent être dotés d'un pouvoir propre et immédiat, nécessaire et correspondant aux exigences de leur charge pastorale (...). Les *causae reservatae* doivent être clairement définies dans le nouveau code ; il convient que dans l'établissement de ces causes l'autorité suprême procède de façon concrète et détaillée, non pas en termes génériques ; il semble cependant impossible, au moins dans les circonstances actuelles, d'établir un index, une liste exhaustive de cas réservés ». Cf. *Communicationes* 1 (1969), p. 81. Dans sa monographie A. LEYS, *Ecclesiological impact of the principle of subsidiarity...*, pp. 89-93 ajoute, avec quelques commentaires, les autres principes qui ont présidé aux travaux de la révision du code de 1917, à savoir : les principes I, V, VI, VII.

²⁰⁸ « Trois jours après, les membres du synode ont voté en faveur de l'application du principe de subsidiarité dans la révision du Code par 128 placet, 58 placet iuxta modum, 1 non placet ». Cf. G. CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi : Prima Assemblea Generale*, Roma, La Civiltà, 1968, pp. 94-122.

Vatican II. Une attention particulière est accordée aux droits de diverses Eglises particulières : une « *saine autonomie* » dans le gouvernement des évêques diocésains. Au Saint-Siège est réservée la compétence d'instance judiciaire directe et d'instance d'appel.

Le Pape Paul VI (1963-1978), dans la ligne de ses prédécesseurs et en fidélité à la doctrine conciliaire sur les Eglises particulières, tout en faisant allusion au principe de subsidiarité, a pris néanmoins soin d'attirer l'attention des canonistes sur le danger que peut comporter tout transfert des pratiques juridiques civiles à la vie de l'Eglise elle-même. Il parle des aspects du principe tout en en nuancant aussitôt sa portée dans la vie ecclésiale²⁰⁹.

Avec le synode des Evêques de 1969, un nouvel élément est pris en compte, celui du lien entre la subsidiarité et la solidarité, dans la perspective de la collégialité. Le concile de 1969, consacré à la collégialité, examine les relations entre les conférences des évêques et le Siège apostolique, la requête pour une discussion portant sur le principe de subsidiarité était évoquée. La conclusion du document l'exprime en ces termes : « *Le principe de solidarité sur lequel repose le principe de subsidiarité est comme un complément nécessaire de la subsidiarité puisqu'il insère la mutuelle sollicitude des évêques dans la structure de l'Unité de l'Eglise et met celle-ci en pratique* »²¹⁰. Les deux jouissent d'une nécessaire complémentarité dans une sollicitude mutuelle des évêques pour assurer et sauvegarder l'unité de l'Eglise. Toutes les interventions de Paul VI concernant le principe de subsidiarité dans le contexte de la collégialité prendront cette orientation et la défendront. Il assimile le principe de subsidiarité à l'autonomie en parlant de la charge pastorale des évêques. Le principe de subsidiarité pourra ainsi être considéré comme un principe régulateur de relations entre le Pape et les évêques sans jamais servir de prétexte à une quelconque recherche de toute forme d'autonomie excessive qui nuirait au bien commun de l'Eglise²¹¹.

²⁰⁹ Paul VI, Allocution à la Session de renouveau canonique du 13 décembre 1972, in AAS 64 (1972), p. 781 ; DC 1623 (1973), p. 11.

²¹⁰ G. CAPRILE, *Sinodo dei vescovi...*, pp. 447-448.

²¹¹ « *Cette ligne ne sera ni freinée, ni tempérée si l'application du principe vers lequel cela s'oriente est tempérée de telle sorte que le bien commun de l'Eglise ne soit pas compromis par de multiples et excessives autonomies particulières qui nuisent à l'unité et à la charité (...)* et

Dans un souci d'unité et de respect de la hiérarchie en fidélité au Christ, Paul VI insiste sur la dimension unitaire de l'Eglise sans méconnaître les particularités²¹². Les autonomies en vertu de la diversité de fonctions peuvent se comprendre mais à la seule condition de participer à la sauvegarde de l'ensemble de l'Eglise Une. Sans cela, elles deviennent nuisibles et provoquent la rupture entre les Eglises particulières et l'Eglise universelle. Pour le Souverain Pontife, la revendication du principe de subsidiarité en appelle à la recherche de l'autonomie qui peut pousser, si elle est mal envisagée, à des situations schismatiques²¹³. Ce principe de subsidiarité, bien que principe sain, plaide pour le pluralisme qui porterait préjudice à l'Unité de l'Eglise universelle. Sans risque de trahir ou de dénaturer sa pensée, nous pouvons conclure à la réserve nette et prudente de Paul VI à toute tentative d'application du principe de subsidiarité [entendez autonomie] à l'Eglise. Ses propos sont très évocateurs de sa réserve du principe de la subsidiarité assimilé à l'autonomie tout en restant disponible et ouvert à son accueil moyennant un approfondissement doctrinal²¹⁴.

Les synodes de 1974 et 1977²¹⁵ ont redit l'importance du principe de subsidiarité dans l'Eglise. Le premier, dont le thème central était l'évangélisation, n'avait pas manqué d'évoquer le principe de subsidiarité dans les relations entre les Eglises particulières et le Saint-Siège

engendrent des rivalités ainsi que des égoïsmes clos ». Cf. Paul VI, Allocution à l'ouverture du Synode extraordinaire des Evêques du 11 octobre 1969, in AAS 61 (1969), pp. 719-720 ; DC 1550 (1969), p. 958. Voir aussi Paul VI, Allocution au Sacré-Collège du 23 juin 1972, in AAS 64 (1972), pp. 498-499 ; DC 1613 (1972), p. 653 ; Encyclique *Populorum progressio* n° 33, in AAS 59 (1967), pp. 257 ; DC 1492 (1967), pp. 685-686.

²¹² « *Il faut reconnaître le caractère universel de l'Eglise avec ses autonomies particulières données ; il faut promouvoir son caractère unitaire et organique de sorte que, selon la volonté du Christ, elle soit et apparaisse un corps bien uni et bien agencé, doté d'une coresponsabilité correspondant aux différents degrés des fonctions hiérarchiques et des dons spirituels* ». Cf. Paul VI, Audience générale du 29 octobre 1969, in DC 1551 (1969), p. 1005.

²¹³ Paul VI, Audience générale du 24 janvier 1973, in DC 1626 (1973), p. 151.

²¹⁴ « *De même, nous sommes disposés à accueillir toute aspiration légitime à une meilleure reconnaissance des caractéristiques et exigences particulières des Eglises locales grâce à une application bien comprise du principe de subsidiarité, principe qui requiert certainement un surcroît d'approfondissement doctrinal et pratique mais que Nous n'hésitons pas à accepter dans son acception fondamentale* ». Cf. Paul VI, Allocution à la fin du Synode le 27 octobre 1969, in AAS 61 (1969), pp. 728-729 ; DC 1551 (1969), p. 1011-1012 ; Allocution aux Conférences épiscopales européennes du 25 mars 1971, in AAS 63 (1971), pp. 292-294 ; DC 1585 (1971), p. 408. Voir aussi son encyclique *Octogesima Adveniens* n° 24-25, in AAS 63 (1971), p. 418-419 ; DC 1587 (1971), p. 507.

²¹⁵ G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi : Terza assemblea generale* (27 septembre – 26 octobre 1974) Rome, La Civiltà, Cattolica, 1975, p. 187, 258, 309, 342, 349. Voir aussi du même auteur, *Sinodi dei vescovi, ...*, 1974, pp. 939-940. *Réalité et avenir de la catéchèse dans le monde*, Paris, Centurion, 1978, p. 214.

permettant ainsi à celles-là de mieux assumer leurs responsabilités et d'être reconnues comme telles par l'autorité légitime. Le recours au principe est explicite dans les interventions de l'assemblée²¹⁶. A ce synode, les Pères ont souvent évoqué le principe de subsidiarité pour la vie ecclésiale mais la position réservée de Paul VI est sans appel. Une position exprimée dans l'exhortation *Evangelii nuntiandi*²¹⁷ qui renvoie le principe de subsidiarité aux questions liées à la culture et aux sciences sociales. Le second synode, centré sur la catéchèse, avait mentionné comme responsabilité de l'évêque local la supervision de la transmission de la doctrine en maintenant une réelle coresponsabilité de tous les différents acteurs dans le développement de la catéchèse. Ce synode rappelle la consolidation de la nécessaire collaboration entre les différents intervenants dans la catéchèse diocésaine en communion avec la hiérarchie²¹⁸. La subsidiarité est comprise dans le sens de la décentralisation et de la coresponsabilité²¹⁹. Une constante apparaît dans ces deux synodes : une certaine unanimité sur l'importance du principe de subsidiarité et son impact dans l'Eglise.

Les dix principes approuvés par le synode de 1967 dont deux sur le principe de subsidiarité ont été admis dans tous les travaux de la révision du code de 1917²²⁰. Le principe de subsidiarité pouvait être reconnu aux Eglises particulières et aux institutions. En plus, il devient synonyme d'« autonomie » du pouvoir surtout exécutif. Cependant, rien ne montre de quelle manière ce principe avait été effectivement pris en compte dans l'œuvre de révision.

²¹⁶ « *Les relations entre les Eglises locales et le Siège apostolique ont besoin d'être étudiées. L'Eglise Universelle est la communion des Eglises locales, à laquelle l'Eglise de Rome et son évêque président comme principe de l'unité et lien de la charité universelle. La réalité de l'Eglise locale doit être pleinement reconnue et promue. Cela exige que le principe de subsidiarité soit vraiment appliqué et qu'une décentralisation s'instaure de telle sorte que les Eglises locales puissent assumer les responsabilités qui leur appartiennent. Ce qui est exigé, c'est que l'instance passe du centre aux Eglises locales au niveau national, régional et diocésain* ». Cf. *Supra*, note 209.

²¹⁷ Paul VI, Exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* n°55, in AAS 63 (1976), pp. 43-45 ; DC 73 (1976), p. 12.

²¹⁸ « *Il devra nouer des relations étroites avec les théologiens, les catéchistes et les spécialistes des sciences humaines. Dans toute la mesure du possible il devra appliquer le principe de subsidiarité et de coresponsabilité car, plus ceux qui ont une certaine responsabilité dans la catéchèse diocésaine participent à la formulation des projets catéchétiques, plus la catéchèse elle-même sera efficace* ». Cf. *Réalité et avenir de la catéchèse dans le monde...*, p. 25.

²¹⁹ J. A. KOMONCHAK, « Subsidiarity in the Church : the state of the question », in *The Jurist...*, p. 318.

²²⁰ « *Dans la loi fondamentale, de ces règles, vraiment fondamentales, il faut conclure qu'une plus grande autonomie doit être garantie aux Eglises particulières et régionales* ». Cf. *Communications* 4 (1972), p. 140.

Dans le nouveau code de 1983, la préface fait mention du principe de subsidiarité, comme principe directeur dans toute la logique qui a guidé la révision. Celle-ci a insisté sur le principe sans en donner une définition théologique mais s'en est méfié comme principe de « décentralisation » par souci de maintenir l'autorité centrale dans l'Eglise et l'unité ou mieux de l'uniformisation. Tant pour l'évêque diocésain que pour la conférence des évêques, le code en fidélité aux principes IV et V, a légiféré sur le pouvoir et l'autorité du premier (Can. 87, 381) et sur les compétences de la seconde (Can. 455 et autres canons sur l'institution de la conférence des évêques). Le code reconnaît explicitement un droit d'autonomie aux institutions suivantes : les associations de fidèles (Can. 323 § § 1-2), les instituts de vie consacrée (Can. 580, 586, § § 1-2) et les conférences des supérieurs majeurs (Can. 708).

Le synode de 1985 reprend avec intérêt le principe de subsidiarité en montrant son impact et son rôle dans la responsabilité des Eglises particulières et leur diversité. A ce synode, le principe bénéficie d'un bon accueil et captive l'attention des participants²²¹. Son impact dans la vie ecclésiale est en théorie envisageable. Cependant le même synode s'interroge sur la portée de son application²²². Un débat entre différents groupes s'ouvre sur son application ou non à l'Eglise et, dans l'affirmative, sur la manière de l'effectuer. Pour le groupe allemand, en considérant la nature spécifique de l'Eglise, il faut encore approfondir l'étude du principe afin de comprendre si ce dernier est approprié à la nature de l'Eglise²²³. Le groupe anglais, par contre, s'est montré favorable jusqu'à en recommander l'application. La majorité du groupe espagnol et latin insiste sur la vigilance à porter à une lecture faussée de la nature de l'Eglise dont le risque serait de limiter les actions du Pape. Ce groupe se montre donc plus réservé²²⁴.

²²¹ « Sur les rapports entre l'Eglise Universelle et les Eglises particulières comme aussi les divers rites dans l'Eglise, les Pères ont unanimement fait certaines remarques, particulièrement concernant le principe de subsidiarité, qui doit être mieux élucidé... ». Cf. Synode extraordinaire de 1985, Paris, Cerf, 1986, pp. 542 -544.

²²² « La question est de savoir si ce principe vaut aussi pour l'Eglise en tant que réalité humaine. Car la communion ecclésiale, au sens strict et théologique, a un fondement sacramentel. On dit et écrit beaucoup des choses (...) sur l'application du principe de subsidiarité dans l'Eglise. Bien compris, ce principe vaut certes pour la vie de l'Eglise mais il faut veiller à ce qu'il ne soit pas corrompu par des interprétations erronées ». Cf. *Ibidem*, p. 466.

²²³ « Il faut encore des enquêtes plus vastes et plus précises pour déterminer jusqu'où le concept de subsidiarité peut décrire adéquatement cette forme propre à l'Eglise ». Cf. Synode extraordinaire de 1985..., p. 494.

²²⁴ Pour ce groupe anglais : « En vue d'une application plus efficace de la discipline et de la pratique pastorale de l'Eglise aux situations locales et régionales, avec leurs cultures et pratiques

Par contre, le groupe français l'a jugé non valide pour la vie de l'Eglise²²⁵. Le texte final du synode, cependant, oriente la décision vers une étude plus approfondie du principe de subsidiarité²²⁶. Dans des prises de position parfois personnelles, ce principe ne semble pas requérir un avis favorable de tous les pères synodaux, il reste sujet à diverses discussions. Dans son second rapport, le Cardinal Danneels, s'appuyant sur le concept de « *communio* », oriente la réflexion vers l'importance que peut représenter le principe de subsidiarité pour toute communauté humaine²²⁷. Tandis que l'archevêque Schotte, dans une formule laconique et retentissante, s'oppose à l'application de ce principe à la vie ecclésiale à cause de son origine philosophique et sociale ; ses propos sont sans équivoque : « *Le principe de subsidiarité n'est pas un principe théologique* »²²⁸. Le cardinal J. Hamer, peu avant le synode, citant LG 23, 27, estime que « *le principe de subsidiarité ne présente aucune pertinence pour la vie de l'Eglise puisqu'il présente plus d'inconvénients que d'avantages* »²²⁹.

sociales, qu'on étudie l'opportunité d'étendre l'exercice de la subsidiarité, cette étude étant soumise à une réunion du Synode des évêques pour décisions subséquentes du Saint-Siège » ; pour les espagnols et autres latins : « *Une certaine fonction subsidiaire, à la manière d'un président ayant le pouvoir d'intervenir dans des circonstances extraordinaires et non pas dans la vie quotidienne des Eglises particulières. Selon cette manière de penser, l'Eglise Universelle n'aurait plus aucune réalité concrète (...). C'est aller à l'encontre de la constitution divine de l'Eglise que de comprendre la subsidiarité comme indépendance, sous toutes ses formes, des Eglises particulières par rapport au primat du Pontife Romain* ». Cf. *Ibidem*, p. 523.

²²⁵ « *Un recours généralisé et indifférencié au principe de subsidiarité semble être une fausse piste. Faire appel au principe de subsidiarité ramènerait dans l'Eglise des conceptions d'une autorité pyramidale que l'on a voulu éliminer. Cette subsidiarité est inapplicable au niveau sacramental et liturgique où se situe la vraie communion* ». Cf. *Synode extraordinaire de 1985...*, pp. 486 et 510.

²²⁶ « *Une étude est recommandée pour examiner si le principe de subsidiarité en vigueur dans la société humaine peut être applicable à l'Eglise, et dans quelle mesure comme dans quel sens l'application pourrait ou devrait être faite* ». Cf. *Ibidem*, p. 563.

²²⁷ « *La communion au sens large est une réalité anthropologique fondamentale. L'homme a en effet été créé par Dieu comme un être social, et les hommes de notre temps, vivant souvent dans des structures anonymes ressentent un profond désir de vraie Communion. Pour cette Communion ou, à parler plus strictement, cette communauté ou société humaine, le principe de subsidiarité se distingue par son importance* ». Cf. *Synode extraordinaire de 1985...*, p. 136.

²²⁸ *Ibidem*, p. 31.

²²⁹ « *Le recours à ce principe est inutile puisque l'ecclésiologie de Vatican II exprime parfaitement pourquoi et comment l'on doit respecter la compétence propre de l'Eglise particulière. Il suffit de se référer au numéro 27 de Lumen Gentium sur le pouvoir ordinaire et immédiat des évêques responsables des Eglises particulières et sur sa régulation. Aucun modèle emprunté à la communauté civile ne peut rendre compte de l'ecclésiologie telle qu'elle est exprimée dans les affirmations caractéristiques suivantes : « chaque évêque, de son côté, est le principe visible et le fondement de l'unité de son Eglise particulière, formée à l'image de l'Eglise Universelle et c'est dans toutes ces Eglises particulières et par elles qu'est constituée l'Eglise catholique, une et unique (LG 23) et un diocèse est une portion du Peuple de Dieu (...) ainsi (...) il constitue une Eglise particulière en laquelle est vraiment présente et agissante l'Eglise du Christ, une sainte, catholique et apostolique (Christus Dominus 11) »*. Cf. *Synode extraordinaire de 1985...*, pp. 602-604.

Le Synode de 2001 n'a pas abandonné la réflexion sur le principe de subsidiarité et y est revenu avec autant, sinon plus, de détermination que les synodes précédents. Ce synode qui avait pour thème : « *L'évêque, serviteur de l'Évangile de Jésus-Christ pour l'espérance* » a tenu une fois de plus à ramener sur la table de travail le principe de subsidiarité. Il le fonde dans l'ecclésiologie de communion dont il deviendrait le lien. On envisage de l'inclure dans la vie même de l'Église *cum et sub Petro* sans affaiblir son unité. Pour les pères synodaux de 2001, le principe de subsidiarité peut être considéré comme l'un des problèmes majeurs qu'il convient de reconsidérer pour savoir si, oui ou non, son intégration dans l'Église est possible. Et dans l'affirmative, il serait urgent de trouver les modalités adéquates de son application. Il permettra ainsi de rendre plus authentique et plus efficace la solidarité ecclésiale dans « *une nouvelle forme de participation et de collégialité* », tout en demeurant vigilant aux probables déviations qui découleraient d'une mauvaise interprétation ou utilisation dudit principe²³⁰.

La position du Pape Jean-Paul II (1978-2005) est présentée dans ses interventions et encycliques. Il renvoie à une étude ultérieure du principe de subsidiarité et à d'autres champs de la vie de l'homme dans lesquels l'application de ce principe se justifie pleinement. Il s'agit de tous les domaines concernant la vie en société (les nations et les peuples²³¹, les questions liées à l'éthique²³², la culture et la science²³³) et le rapport de l'homme à Dieu (essentiellement la foi et la religion), dans lesquels il invite à la considération de l'autonomie, celle-ci étant synonyme de la subsidiarité. Dans son allocution aux Cardinaux et aux collaborateurs de la

²³⁰ « *Ne serait-il pas urgent que ce Synode discute encore une fois du problème de la subsidiarité à l'intérieur de l'Église ? Ce synode doit discuter des moyens adaptés pour donner aux Églises particulières ou régionales la possibilité de prendre des décisions spécifiques sur les problèmes locaux (...). Il existe d'autres moyens par lesquels le Saint-Siège peut conférer aux Églises particulières et régionales l'autorité de décider de questions qui ne sont pas en contraste avec les arguments doctrinaux, et qui seraient une expression de Communion exercée à travers une nouvelle forme de participation et collégialité (...). Il peut être appliqué sans porter atteinte au droit et à la liberté de l'Évêque de Rome de gouverner l'Église et de confirmer le don précieux de l'unité, tout en prévenant l'esprit de nationalisme et le risque de réduire l'Église à une fédération d'Églises particulières* ». Cf. Intervention de Mgr Joseph Anthony FIORENZA, président de la Conférence des évêques des États-Unis d'Amérique, in *DC* 2258 (2001), p. 982.

²³¹ Jean-Paul II, Discours du Corps diplomatique du 12 janvier 1979, in *AAS* 71 (1979), p. 355 ; *DC* 1757 (1979), p. 107.

²³² Jean-Paul II, Discours au Synode des évêques européens du 5 juin 1990, in *AAS* 83 (1991), p. 75 ; *DC* 2010 (1990), p. 686.

²³³ Jean-Paul II, Discours pour le centenaire de la naissance d'Albert Einstein du 10 octobre 1979, in *AAS* 71 (1979), p. 1464 ; *DC* 1775 (1979), p. 1010.

Curie²³⁴, il a mentionné la requête du synode au sujet du principe de subsidiarité pour réaffirmer l'importance d'une étude ultérieure de la question par le Secrétariat du Synode des Evêques. Toutefois, Jean-Paul II porte un regard plus positif sur le principe de subsidiarité (autonomie) que Paul VI puisqu'il tente d'en circonscrire un champ ecclésial tel les dicastères de la Curie romaine²³⁵ ou encore la conférence épiscopale dont il reconnaît une autonomie juste et bien comprise²³⁶. Un moment très significatif est celui de la publication de l'encyclique *Centesimus annus* (1991)²³⁷ où le Saint Père fait allusion au principe de subsidiarité en insistant sur sa dimension sociopolitique et économique dans le rapport entre les diverses communautés supérieures et inférieures. Dans l'Exhortation apostolique *Ecclesia in Africa*, le Pape use du concept d'autonomie exclusivement à l'adresse des instituts religieux et spécialement au sujet de l'épineuse question économique relative à l'autonomie des finances pour leurs propres œuvres²³⁸. Par contre, dans les encycliques *Redemptor Hominis* (1979)²³⁹ et plus particulièrement dans *Sollicitudo rei socialis* (1988)²⁴⁰, au lieu du principe de subsidiarité, le Pape évoque celui de la solidarité et en mentionne les différentes caractéristiques. Dans l'Exhortation apostolique *Pastores Gregis* (2003), le Pape Jean-Paul II reste fidèle à sa ligne de réflexion et à sa position sur le principe de subsidiarité : il le juge ambigu. Il ne se démarque pas tellement de ses prédécesseurs. En abordant le principe de subsidiarité, il recourt souvent aux positions déjà prises et annoncées antérieurement, celles de Pie XI, de Pie XII, du synode de 1969 et du code de droit canonique en édulcorant les propos de Paul VI qui, sous réserve d'une bonne compréhension du concept, envisageait son éventuel usage à l'intérieur de l'Eglise. Evoquant le concile Vatican II qui n'a pas utilisé le mot « subsidiarité », Jean-Paul II en donne néanmoins l'*iter* pour recommander

²³⁴ Jean-Paul II, Allocution aux Cardinaux et Collaborateurs de la Curie du 28 juin 1980, in AAS 72 (1980), p. 658 ; DC 1790 (1980), p. 673.

²³⁵ Jean-Paul II, Constitution apostolique *Pastor Bonus* n°9, in AAS 80 (1988), p. 851 ; DC 1969 (1988), p. 907.

²³⁶ Jean-Paul II, Discours aux Evêques italiens du 29 mai 1980, in AAS 72 (1980), p. 413 ; DC 1790 (1980), p. 678.

²³⁷ Jean-Paul II, Encyclique *Centesimus annus* n°15 et 48-49, in AAS 83 (1991), p. 811, 852-856 ; DC 2029 (1991), pp. 542 -544.

²³⁸ Jean-Paul II, Exhortation apostolique *Ecclesia in Africa* n° 94, in AAS 88 (1996), pp. 58-59 ; DC 2123 (1995), p. 841.

²³⁹ Jean-Paul II, Encyclique *Redemptor Hominis* n° 16, in AAS 71 (1979), pp. 289-295 ; DC 1761 (1979), pp. 311-312.

²⁴⁰ Jean-Paul II, Encyclique *Sollicitudo rei socialis* n° 38-40, in AAS 80 (1988), pp. 565 -569 ; DC 1957 (1988), pp. 243-251.

une étude ultérieure plus approfondie tout en soulignant les progrès déjà réalisés dans l'exercice du pouvoir des évêques en lieu avec le Saint-Siège²⁴¹.

Ces divers enseignements du Magistère sur le principe de subsidiarité montrent que sa validité pour la communauté de foi n'a été abordée que de manière analogique et son application au sein de l'Eglise ne l'est que par déduction. Le concile Vatican II ne l'a pas non plus proposé de manière explicite pour la vie ecclésiale, bien au contraire, il l'a orienté vers l'éducation et l'apostolat des laïcs. D'un Pape à un autre, comme d'une assemblée synodale à une autre, le principe n'a cessé d'être abordé soit explicitement [Pie XII, Paul VI, synodes de 1967, 1969, 1974, 2001], soit implicitement [Jean XXIII, synode 1985]. Dans les deux cas, il ne peut être importé ni transféré à la réalité unique et spécifique de l'Eglise.

2.6.4 Les positions théologico-juridiques

La possible application du principe de subsidiarité dans la vie ecclésiale est affirmée tant dans les principales orientations de la révision du code de 1917 que dans les documents synodaux mentionnés. Actuellement, toute la question du principe de subsidiarité repose sur l'ecclésiologie. Etant donné que subsiste la double ecclésiologie de communion et de société, toute opinion ou prise de position recourra à l'une ou l'autre de ces orientations ecclésiologiques pour étayer son argumentation. Pour les tenants de l'ecclésiologie de société, le principe peut s'appliquer à la vie de l'Eglise, tandis que pour ceux qui s'en tiennent à l'ecclésiologie de communion, ce principe ne peut valoir pour l'Eglise. Le débat théologique reste ouvert et les différents théologiens et canonistes demeurent tributaires de ces deux approches ecclésiologiques.

²⁴¹ « 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 (...), dans la ligne de l'ecclésiologie de communion (...), et donc dans la mise en œuvre d'une plus grande décentralisation. On a demandé également que soit étudiée la possibilité d'appliquer ce principe à la vie de l'Eglise (...). On sait que le principe de subsidiarité fut formulé par mon prédécesseur Pie XI pour la société civile. Le concile Vatican II, qui n'a jamais employé le mot « subsidiarité », a toutefois encouragé le partage entre les organismes de l'Eglise, lançant sur la théologie de l'épiscopat, une nouvelle réflexion (...). Mais en ce qui concerne l'exercice de l'autorité épiscopale, les Pères synodaux ont jugé que le concept de subsidiarité s'avèrerait ambigu et ils ont insisté sur la nécessité d'une étude théologique plus approfondie ». Cf. Jean-Paul II, Exhortation apostolique *Pastores Gregis* n° 56, in AAS 96 (2004), pp. 897 ; DC 2302 (2003), p. 1042.

a) Les opposants à l'application du principe de subsidiarité dans l'Eglise recourent à la nature propre de celle-ci et à l'origine sociopolitique du principe. Ils font remarquer que son application dans la vie ecclésiale serait nuisible à la primauté du Souverain Pontife et à l'unité de l'Eglise. Ce principe inciterait à la décentralisation et à l'autonomie excessive des Eglises particulières. J. Beyer qui soutient cette position se base sur les doutes, les restrictions et les réserves pontificales, notamment celles de Paul VI²⁴² qui distingue le droit ecclésial du droit civil, le premier étant essentiellement un droit de charité²⁴³. Le canoniste romain ne s'arrête pas là pour argumenter sa position contre toute application du principe de subsidiarité à la vie ecclésiale. Au regard de la nature propre de l'Eglise, du concile Vatican II²⁴⁴ et du code de droit canonique²⁴⁵, il suggère pour la vie ecclésiale la notion de « *juste autonomie* » en remplacement de celle de « *saine autonomie* »²⁴⁶ employée par la commission de la révision du code de 1917. Le principe de « *juste autonomie* », à sa manière, reprend les valeurs du principe de subsidiarité²⁴⁷. Il plaide pour cette juste autonomie comme une justesse et non comme une justice en ce que la structure fondamentale relève du droit divin. Pour l'efficacité de la mission confiée à Pierre et à ses successeurs, ce principe s'avère toutefois nécessaire afin

²⁴² Cf. supra, note 211.

²⁴³ « On comprend donc que Paul VI, en approfondissant la doctrine du concile, ait dit que le droit ecclésial était un droit de charité, un droit de la grâce, un droit de l'Esprit Saint. Ceci a des conséquences énormes, également pour le principe [de subsidiarité] que nous voulons mieux situer. La nature du droit de l'Eglise est complètement différente de celle du droit de la société civile, un droit civil qui ne peut être admis comme « analogatum princeps » du droit ecclésial(...). Le principe de subsidiarité – principe fondamental pour la vie sociétale humaine, principe philosophique comme principe de droit sociétale et de vie politique – ne peut être sans plus appliqué à la vie ecclésiale, à sa vie sociétale sans la déformer(...). Un principe tel que celui de subsidiarité n'a pas de soi d'application dans l'Eglise ; on se demande s'il correspond à sa nature (...). Le principe de subsidiarité repris à la société civile, met en question tant la primauté de Pierre que la collégialité du Corps épiscopal. C'est là le motif principal qui suscite réserves, doutes et refus... Le principe de subsidiarité n'est pas de soi applicable à l'Eglise ». Cf. J. BEYER, « Le principe de subsidiarité : son application en Eglise », in *Gregorianum*..., pp. 441-443, 447.

²⁴⁴ LG 21b, 22b, 26-27, CD 4a, 11a, AG 20a, 38a

²⁴⁵ Can. 273, 268, 257, 333 § 1, 1404, 1406, 1417 CIC 1983.

²⁴⁶ *Communicationes* 1 (1969), pp. 80-81.

²⁴⁷ « Il les nuance en les appliquant à la vie ecclésiale, sans mettre celle-ci sur le même plan que la vie sociale et politique, celui du droit humain, pour l'élever à un niveau supérieur, où normalement l'indépendance des parties n'est pas exigée pour maintenir leur identité comme elle n'est pas nécessaire pour favoriser leur vie propre et leur action particulière. Cette juste autonomie est la formulation positive qui fonde l'autonomie relative sur une base ecclésiologique reconnue et définie. Elle se réfère en effet à une réalité divine, qui spécifie la vie de l'Eglise par les dons de l'Esprit ». Cf. J. BEYER, « Le principe de subsidiarité : son application en Eglise », in *Gregorianum*..., pp. 445-446.

de faire face aux diverses difficultés que peut rencontrer l'Eglise²⁴⁸. G. Ghirlanda²⁴⁹ et lui soutiennent l'expression « *iusta autonomia* » reconnue aux instituts de vie consacrée et sociétés de vie apostolique dans le code latin actuel (Can. 586 § 1). Cette « *iusta autonomia* » peut être aussi reconnue aux Eglises particulières comme on peut le voir dans les can. 373 (sur l'autorité découlant de la personnalité juridique des Eglises particulières) et 753 (sur le magistère ordinaire de l'évêque) du code de 1983. Ces Eglises particulières disposent de tous les moyens utiles et nécessaires pour l'accomplissement de la mission même de l'Eglise universelle reçue de Dieu. Pour les deux canonistes romains, la notion de *iusta autonomia* est plus judicieuse et plus accommodée à la réalité ecclésiale. Elle ne pousse pas à une recherche d'indépendance des Eglises particulières mais suggère la possibilité d'un autogouvernement de ces dernières dans et par lesquelles existe l'Eglise universelle en vertu du principe d'immanence.

E. Corecco s'inscrit dans cette ligne de refus de toute application du principe de subsidiarité dans la vie de l'Eglise en basant toute son argumentation sur la spécificité du pouvoir et de sa nature dans l'Eglise. Celle-ci étant fondamentalement une communauté de foi, d'espérance et de charité, le rôle de toute autorité est de maintenir en son sein la double homogénéité de la foi et de la discipline. Ceci est contraire à la subsidiarité qui prône l'autonomie et la démocratie. Une décentralisation ne saurait se justifier au regard de la doctrine de l'ecclésiologie de communion selon Vatican II. En effet, celle-ci est le principe formel de l'Eglise alors que l'ordre canonique en est l'outil et l'instrument à son service. Le principe de subsidiarité est incompatible avec la dimension fondamentale de communion dans l'Eglise. Ce principe de droit naturel n'est pas constitutif de la structure constitutionnelle de l'Eglise. Il objecte l'application du principe à la vie ecclésiale où les fidèles ne préexistent pas à l'Eglise, ce qui est le cas dans la société étatique. La relation entre l'Eglise et les

²⁴⁸ Il peut s'avérer utile ici de présenter la discussion entre J. BEYER et W. KASPER dans leur divergence des positions et d'approches quant à la valeur du principe de subsidiarité dans la vie ecclésiale relatée dans l'article de J. BEYER, « Le principe de subsidiarité : son application dans l'Eglise », in *Gregorianum...*, pp. 448-450 à la note 58 spécialement. W. KASPER plaide pour une application à l'Eglise. Nous reviendrons sur sa position ultérieurement.

G. GHIRLANDA, *Il diritto nelle Chiesa mistero di Comunio. Compendio di diritto ecclesiale*, Milan, éd. Paolina, 1990, p. 531.

fidèles n'est pas à comprendre à la manière de l'Etat : l'envisager ainsi est inacceptable²⁵⁰.

La position du cardinal J. Hamer est la plus explicite quant au refus de toute possibilité d'application du principe de subsidiarité à la vie et aux structures hiérarchiques de l'Eglise. Trois affirmations claires résument à elles seules toute la réflexion du cardinal : l'inversion de rapport entre l'Eglise universelle et les Eglises particulières ; le respect de la responsabilité propre de toute Eglise particulière établie par l'ecclésiologie conciliaire et les tendances sociopolitiques du principe de subsidiarité²⁵¹.

I. Ndongala Maduku, après en avoir décrit l'étymologie, analysé son évolution sémantique et évalué son usage ecclésiologique à la lumière de l'enseignement de Vatican II et du magistère, a jugé inadaptées les notions d'autonomie et de « *juste autonomie* » (la subsidiarité) à la réalité de l'Eglise. Rappelant l'ecclésiologie de communion et le Code des Canons des Eglises orientales, il leur a préféré la notion de *sui iuris*²⁵².

Ces quelques théologiens et canonistes sont des opposants affirmés à toute application du principe de subsidiarité à la vie ecclésiale. Ils se réfèrent certes à l'ecclésiologie de Vatican II, à la nature propre et spécifique de l'Eglise d'un côté [celle-ci n'est pas seulement une société humaine ; elle n'est pas non plus une démocratie mais une communauté de foi, d'espérance et de charité] et surtout à l'ecclésiologie de communion hiérarchique de l'autre [la communion ecclésiale repose sur d'autres principes que la volonté du Peuple et la nécessité d'une organisation

²⁵⁰ E. CORECCO, « Considerazioni sul problema dei diritti fondamentali del cristiano nella chiesa e nella società », in *Scripta canonistica III*, Friburgo, Svizzera, 1985, pp. 1231-1233 ; ID., « Dalla sussidiarietà alla comunione », in *Communio* 127 (1993), pp. 103-105.

²⁵¹ « *Le principe de subsidiarité garde pour beaucoup ses connotations sociopolitiques ; il attribue à l'Eglise Universelle un rôle subsidiaire par rapport à l'Eglise particulière ; le recours à ce principe est inutile, vu l'ecclésiologie de Vatican II qui exprime parfaitement pourquoi et comment on doit respecter la compétence propre de l'Eglise particulière* ». Cf. *Synode de 1985...*, pp. 598-604.

²⁵² « *Il nous a paru justifié de renoncer au concept d'autonomie pour recourir à l'expression sui iuris et ce, dans le cadre de l'ecclésiologie de communion. Nous préférons l'expression sui iuris à celle d'autonomie. Pour qui est ouvert à l'ecclésiologie de communion, l'expression sui iuris n'a pas l'acception d'autonomie. Elle ne peut donc être employée concurremment avec le concept d'autonomie. (...). A notre avis, la portée ecclésiologique du concept d'autonomie n'est pas décisive, il conduit à une impasse. Il nous paraît plus indiqué du point de vue conceptuel de s'en tenir à l'expression sui iuris en gardant à l'esprit l'acception corroborée par le Code des canons des Eglises Orientales* ». Cf. I. NDONGALA MADUKU, *Pour des Eglises régionales en Afrique...*, pp. 160-163.

communautaire]. L'autorité dans l'Eglise concède une primauté de juridiction illimitée basée sur la communion hiérarchique. Si dans la société civile, le primat de l'individu et de la personne avec ses droits inaliénables prend le dessus – en tant qu'il est prioritaire –, dans l'Eglise, par contre, il n'en va pas ainsi. C'est l'adhésion au Christ par le baptême qui donne l'appartenance à la communauté de foi. Ceci ne permet nullement un conflit entre le croyant et la communauté puisqu'il existe entre les deux une immanence réciproque. C'est l'objection la plus forte des opposants à toute application du principe de subsidiarité à l'Eglise. Ils rejettent tout recours, tout appel à un concept de réalité sociale civile pour parler de l'Eglise.

b) Les partisans d'une application possible du principe de subsidiarité à la vie de l'Eglise s'appuient sur son caractère social. Elle est aussi une Société, une Institution ; ce caractère rend obligatoire la dimension de la subsidiarité. En effet, même la communion ecclésiale, bien qu'ayant un fondement théologique, revêt un sens structurel nécessaire pour la vie de l'Eglise. Le principe est déterminant en tant que base structurelle de toute société. Bien que l'Eglise soit une Société *sui generis*, la dimension irremplaçable et inaliénable de l'homme peut conduire à l'application du principe de subsidiarité à l'Eglise comme une réalité salvatrice et incarnée. Les divers aspects administratifs et structurels de la communion ecclésiale conduisent à accepter le principe.

K. Mörsdorf plaide aussi pour l'application du principe. Sans celui-ci, comment vivre concrètement, dans les domaines administratifs et juridiques, la formule conciliaire *in quibus et ex quibus* ? L'Eglise, après avoir donné la base ecclésiologique, devra déterminer avec précision les diverses compétences qui doivent être prises en compte de manière prioritaire puisque dans l'Eglise particulière, l'évêque est vicaire et légat du Christ et non vicaire du Pape, jouissant ainsi du pouvoir propre, ordinaire et immédiat (LG 27 et CD 8)²⁵³.

W. Kasper ne s'oppose pas à l'application du principe de subsidiarité à l'Eglise. En effet, même si Elle est Mystère, l'Eglise est aussi un corpus social. Alors les principes fondamentaux de la société peuvent la concerner

²⁵³ K. MÖRSDORF, « Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche. Einleitung und Kommentar », in *LthK* Bd 13, p. 128 : « Dass die Theologische Aussage über den Bischof die Grundlage für die rechtliche Ordnung bildet ».

et s'appliquer à Elle, tout en tenant compte de sa double nature : Mystère et Société. L'argument théologique (la nature spécifique de l'Eglise et l'ecclésiologie de communion) évoqué par les opposants au principe de subsidiarité à l'intérieur de l'Eglise, justifie aussi son application afin de maintenir un double équilibre : le premier entre les deux dimensions de la nature spécifique de l'Eglise (Mystère et Société) et le second dans le rapport entre Unité et diversité. La hiérarchie et la subsidiarité ne s'opposent pas mais peuvent aller ensemble. Le principe de subsidiarité, comme principe de liberté chrétienne, s'oppose à toute forme de centralisme et d'uniformité. Il exige de prendre l'homme concret dans le milieu et les structures dans lesquels il vit²⁵⁴. Cette approche de W. Kasper nous semble bien rendre compte de la double ecclésiologie de l'Eglise : Mystère/Communion et Société/Institution. Elle permet de tenir ensemble dans une sorte de corrélation les deux bouts de la même et unique Eglise. Il est impossible de ne voir l'Eglise que dans son origine divine, ni de ne la considérer que dans son organisation sociale. Le mérite de cette contribution est de montrer que dans un sens (Eglise-Communion) comme dans un autre (Eglise-Société), le principe de subsidiarité reste bien envisageable dans la complexité et la spécificité de l'Eglise.

A. Leys consent à l'application du principe de subsidiarité avec deux arguments : l'Eglise comme Communion sacramentelle incarnée et le lien entre Communion et Institution. La constitution LG 8, 3-5 et le principe théologique classique « *gratia supponit naturam et perficit eam* », lui servent de base pour plaider en faveur de l'application du principe de subsidiarité dans la vie de l'Eglise. Celle-ci étant une réalité complexe, divine et humaine, peut pour sa réalisation comme Société, réalité incarnée, accueillir ce principe. Celui-ci devient presque obligatoire dans la dimension sociale et visible de l'Eglise²⁵⁵. L'application du principe de

²⁵⁴ W. KASPER, « Der Geheimnischarakter hebt den Sozialcharakter nicht auf. Zur Geltung des Subsidiaritätsprinzip in der Kirche », in *Herder-Korrespondenz* 41 (1987), pp. 232-236.

²⁵⁵ « *The church as Societas and as Mysticum Christi corpus, the concrete, organised association and the spiritual communion, from one complex reality with a divine and a human element (...). The principles for building up of human association are valide for the church as they are for other organisations. The classical principle holds here : gratia supponit naturam et perficit eam (...). The thesis is founded that the church is an incarnate salvific reality (...). Incarnation means that the divine element does not deny the human element but preserves it intact and brings it to fulfilment. That is certainly true for the principle of subsidiarity which, as metaphysical principle is rooted in the Christian understanding of the human person, which, according to John Paul II, is the way of the church* ». Cf. A. LEYS, *Ecclésiologie de l'impact du principe de subsidiarité...*, p. 191, et le même auteur poursuit : « *We can say being sacrament and church's incarnation together show that*

subsidiarité à l'Eglise elle-même est une question de justice à rendre et de justesse à accomplir par elle-même pour retrouver un meilleur équilibre entre le gouvernement ecclésiastique et la foi chrétienne d'une part et la relation entre la primauté papale et le collège épiscopal donc entre l'Eglise universelle et les Eglises particulières d'autre part. Rappelant au passage les principes IV et V de la révision de l'ancien code, tout refus du caractère obligatoire du principe de subsidiarité pour la vie de l'Eglise devient une négation des tensions toujours croissantes en son sein avec la polarisation sur la double dimension de cette réalité spécifique²⁵⁶.

L'opinion favorable à l'application du principe de subsidiarité dans l'Eglise, bien que consciente de la réalité spécifique qu'Elle est, insiste sur le fait que sans ce principe, le risque est grand de privilégier la subordination, au nom de l'ecclésiologie de communion (hiérarchique) qui peut tendre à devenir plus un mécanisme de coercition que celui de la solidarité.

Au regard des divergences d'opinions sur son application au vécu ecclésial, le principe de subsidiarité divise plus qu'il ne rassemble ; il pose plus de questions qu'il ne peut en résoudre. Ceci est d'autant plus crucial qu'il n'y a point de prise de position théologique clairement adoptée par l'autorité suprême. Celle-ci, par la voix de certains pontifes, n'a pas manqué d'évoquer avec prudence que le principe pourrait être appliqué à l'Eglise mais qu'il devait au préalable être soumis à une étude approfondie.

Dans la société civile, le débat sur la subsidiarité soulève des questions qui ont un enjeu important. Nous pouvons citer la relation entre l'individu et la communauté ou la société, le bien commun et le bien personnel, la liberté et les institutions, les diverses communautés et

the principle of subsidiarity is obligatory for the church itself. Or, as truly human community the church must comply with the demands which the church itself places on human associations and one of those is the principle of subsidiarity. That is precisely the reason that the principle of subsidiarity has an obligatory character also for the church itself. It offers a continuous counterbalance against too strong institutionalization so that the church will remain a communion fidelium. The principle also makes demands on the administrative organization and the distribution of competencies in the church ». Cf. *Ibidem*, pp. 193-194.

²⁵⁶ « *The application of the principle of subsidiarity offers administrative clarification to the content of the status of the local bishop and the particular church which the universal church a proper place and responsibility (...) To be church in the Europe is different from being church in Africa or Latin America ».* Cf. A. LEYS, *Ecclesiological impact of the principle of subsidiarity...*, p. 212.

organisations à l'intérieur de la société²⁵⁷. Lorsque le principe est évoqué dans l'Eglise par les différents théologiens et canonistes, toutes ces questions sont sous-jacentes au débat sur son application ou non ; sa validité ou non pour la communauté ecclésiale. Ceux qui en appellent au principe de subsidiarité dans l'Eglise ne le font que de manière analogique puisque la nature spécifique de l'Eglise doit être prise en compte. Les auteurs promouvant la subsidiarité dans l'Eglise le font sur la base d'une ecclésiologie tout à fait fidèle à l'enseignement de Vatican II sur les relations entre l'Eglise universelle et les Eglises particulières. Ils n'envisagent pas l'Eglise universelle comme quelque chose d'extérieur, de surajouté ou de subordonné aux Eglises particulières. Ils considèrent les Eglises particulières précisément comme une réalisation de l'Eglise universelle et l'Eglise universelle comme la communion des Eglises particulières. Ils avancent que c'est précisément le fait que les Eglises particulières soient la réalisation de l'Eglise Universelle à un endroit donné, sous la direction d'un évêque, qui suggère la validité du principe de subsidiarité. C'est toute l'histoire de l'Eglise et les déclarations du magistère sur l'autorité de droit divin du Pape et des évêques qu'ils considèrent utilement éclairées par le principe de subsidiarité²⁵⁸.

Nous pensons que le principe de subsidiarité aiderait au mieux à une réelle et plus large autonomie des législations particulières. En effet, l'objection souvent avancée par les opposants à toute application du principe de subsidiarité à l'Eglise réside dans sa nature particulière (Mystère et Communion) qui ne peut se servir des concepts extra ecclésiaux pour la répartition des légitimités en son sein. Nous ne récusons pas cette spécificité de l'Eglise. Cependant, nous nous interrogerons pour savoir si l'Eglise, que ces opposants présentent comme si spécifique et si unique, peut vraiment se soustraire du langage juridique emprunté à la société civile ; si les termes théologiques à eux seuls suffisent pour décrire la réalité de sa nature. Nous savons aussi que le développement de la structure de la vie organisationnelle ecclésiale, les théories relatives à la

²⁵⁷ « Par essence, la subsidiarité ne se confond pas avec la notion de substitution mais renvoie à une responsabilité active et reconnue d'un corps social plus vaste dans la promotion de la responsabilité de communautés plus petites et des individus ». Cf. J. A. KOMANCHAK, « Le principe de subsidiarité et sa pertinence ecclésiologique », in *Les conférences épiscopales...*, p. 439.

²⁵⁸ G. THILS, *La primauté pontificale. La doctrine de Vatican II. Les voies d'une révision*, Gembloux, Duculot, 1972, p. 23 ; G. ALBERIGO, « Servir la communion des Eglises », in *Concilium* 147 (1979), pp. 44-45.

notion de l'autorité et la répartition de compétences juridiques doivent beaucoup aux théories sociales et aux structures de la société civile.

Il nous semble important de veiller à ne pas sombrer dans un réductionnisme aussi bien théologique (considérer l'Eglise comme une réalité tellement spécifique par sa transcendance qu'elle ne peut être traitée qu'en termes et concepts théologiques) que sociologique (la réduire à la notion de société : sa nature, sa structure et son rapport à l'individu qui ne peuvent en tous points être évoqués pour signifier l'Eglise). Ainsi, nous partageons la position des partisans d'une application possible à la vie ecclésiale avec les précautions qui s'imposent. Le principe de subsidiarité devra, avec l'appui de l'autorité suprême, retrouver sa place dans l'organisation sociale de la communauté ecclésiale, tant qu'il se trouve sous-jacent dans le code actuel. Trois idées-forces président à notre option pour l'application du principe de subsidiarité à la vie ecclésiale.

D'abord, le Magistère de l'Eglise, même s'il prône la réserve ou demande une étude approfondie du principe, n'a pas manqué par la voix de certains pontifes de l'envisager potentiellement à l'intérieur de l'Eglise en tenant compte de sa nature propre et de l'origine profane du principe de subsidiarité. Considérant le fait que nombre de synodes sont souvent revenus sur ce principe de subsidiarité dans l'Eglise et les positions en faveur d'une étude des moyens de son application en son sein, nous découvrons un intérêt certain que ce principe suscite dans l'Eglise. Même si le concile Vatican II n'a jamais utilisé le mot « subsidiarité » et qu'il l'a jugé nécessaire dans les domaines de la vie sociale profane, il ne demeure pas moins vrai qu'il existe aujourd'hui des mots et des concepts qui sont devenus usuels dans le langage ecclésiastique alors qu'ils n'ont jamais été employés comme tels par Vatican II ou dans les documents qui ont suivi. Nous pouvons ici penser au mot « collégialité » qui fait désormais partie du vocabulaire théologique ; et il n'a cependant pas la même signification ou le même sens que dans le droit des Etats modernes. Nous voyons donc que l'origine profane du principe de subsidiarité évoquée par les opposants ne saurait, à elle seule, constituer un argument suffisant pour clore le débat sur son usage dans l'Eglise, même si celui-ci doit être précédé d'une réflexion théologique. Nous pensons aussi que l'on peut tout à fait pousser la réflexion dans cette perspective. D'ailleurs, il existe déjà des pratiques

dans l'Eglise qui relèvent de l'esprit du principe de la subsidiarité²⁵⁹. Ceci justifie une étude sereine de cette question du principe de subsidiarité en Eglise pour lui octroyer une signification et un sens théologique qui soient porteurs de la spécificité de l'Eglise.

Ensuite, cette Communauté–Eglise, avec son double aspect invisible et visible, peut dans son organisation et son fonctionnement – dans des domaines bien définis et circonscrits – adopter le principe de subsidiarité. L'ecclésiologie de Vatican II maintient de plus la double notion d'Eglise Mystère/Communion et Société/Institution – certes *sui generis*. Dans cette double approche ecclésiologique s'inscrivent aussi les modalités d'expressions qui permettent de rendre compte de l'équilibre. Comme Société/Institution, comment l'Eglise ne saurait-elle pas prendre en compte les éléments fondamentaux qui appartiennent à la nature même de toute société organisée. Elle s'est bien dotée d'un droit, à la manière de toute organisation pour favoriser la vie entre les membres et assurer sa mission. Nous voyons dans le principe de subsidiarité en Eglise, une conséquence et une expression de sa vie sociale. Aussi, ce principe de subsidiarité peut être considéré comme un moyen efficace pour assurer la diversité dans l'Unité puisque l'Eglise est Communion/ Mystère.

Enfin, nous considérons la nature humaine du baptisé qui est membre de l'Eglise. Ce dernier reste une personne humaine à part entière tout en appartenant à la communauté de foi, hiérarchiquement organisée. Celle-ci ne supprime pas cette nature constitutive du disciple du Christ dans sa relation aux responsables hiérarchiques (Pasteurs de l'Eglise) et aux autres membres.

Le principe pourra être reçu dans l'Eglise comme valide, utile et nécessaire. Cependant, beaucoup reste à faire tant de la part des uns (opposants) que des autres (partisans). La clarté ecclésiologique que les théologiens donneront au principe de subsidiarité, imposera par elle-même son application aux structures de l'Eglise. De sérieux problèmes et de véritables tensions qui existent dans l'Eglise pourront y trouver une solution adéquate. Le rejet actuel du principe de subsidiarité ou son manque de

²⁵⁹ « Il existe des diversités approuvées de pratiques ecclésiales, qui n'affaiblissent pas le lien de l'unité qui lie les évêques au ministère pétrinien ». Cf. Intervention de Mgr Joseph Anthony FIORENZA au synode de 2001, in *DC* 2258 (2001), p. 982.

précision théologique dû à son origine extra ecclésiale (philosophie sociale) ou à ses orientations sociopolitiques, ne doit pas occulter la réalité des faits, ni servir d'excuses pour renvoyer toujours plus loin les efforts à engager par les théologiens, les canonistes et l'autorité ecclésiale. La simple évocation du principe met en lumière et permet d'identifier les divers problèmes y afférents.

Nous reconnaissons que le principe de subsidiarité ne trouvera pleinement sa place dans la communauté ecclésiale que quand les problèmes sous-jacents, notamment ceux liés à la répartition des compétences entre les différents détenteurs de l'autorité dans l'Eglise, seront résolus. Il s'agira donc d'abord de donner une solution théologique à toutes les questions évoquées ci-dessus pour ensuite envisager la validité du principe et les modalités de son application à l'Eglise. Si ce principe a été souvent considéré comme potentiellement applicable à l'Eglise, c'est aussi parce qu'en son sein est apparue progressivement la même tendance à la centralisation, à la manière de celle décriée dans la société civile. Le principe a été élaboré et formulé en réponse à la centralisation croissante de l'autorité de l'Etat qui absorbait les rôles légitimes des autres communautés en réduisant la responsabilité des individus. Depuis qu'il a été suggéré de l'appliquer à l'Eglise pour la première fois jusqu'au synode des évêques de 2001, le même motif l'a justifié : *contrecarrer un développement des structures centralisatrices dans l'Eglise*²⁶⁰.

2.6.5 La portée canonique pour les conciles particuliers

Comme nous l'avons relevé plus haut, le nouveau code de droit canonique, dans sa préface, a pris soin de mentionner le principe de subsidiarité parmi les principales orientations qui ont présidé à la révision de la législation ecclésiale. Par contre, aucune directive n'y est donnée quant à la manière de l'appliquer. La nouvelle législation latine laisse plutôt entrevoir une accentuation du principe de la primauté²⁶¹ en opposition aux

²⁶⁰ « Il n'est certes pas accidentel que les personnes qui ont promu – Ketteler, Grundlach, Nell-Breuning, Urtz, Höffner, Rauscher- la subsidiarité dans la société civile aient été aussi les premières à proposer son application dans l'Eglise, croyant qu'elle était tentée par les tendances centralisatrices des Etats modernes. La persistance des mêmes griefs au cours de cinquante dernières années suggère qu'il demeure quelques problèmes fondamentaux au sujet des structures dans l'Eglise ». Cf. J. A. KOMONCHAK, « Le principe de subsidiarité et sa pertinence ecclésiologique », in *Les conférences épiscopales...*, pp. 442-443.

²⁶¹ Voir spécialement les can. 331-333 CIC 1983.

principes IV et V du synode de 1967 qui en soulignaient l'application et la validité pour l'Eglise.

Néanmoins l'esprit du principe imprègne certains canons, parmi lesquels ceux qui nous occupent²⁶². Ils véhiculent le principe de subsidiarité dans l'esprit mais non dans la lettre. Le pas qui reste à franchir réside principalement dans une transcription juridique relevant de l'autorité officielle et compétente.

Les conciles particuliers constituent un des lieux privilégiés du vécu du principe de subsidiarité. Ils sont, en effet, la célébration non seulement d'une partie du Peuple de Dieu (à travers les ministres ordonnés placés à la tête des Eglises particulières) mais de tout le Peuple de Dieu des Eglises concernées. Avec leur célébration, c'est toute la dimension de la subsidiarité au niveau régional de ces Eglises qui est ainsi exprimée. La solidarité dans la communion et la mission entre Peuple de Dieu et pasteurs, entre évêques et Chef du collège est très significative dans les conciles particuliers.

Avec les compétences juridiques accordées aux conciles particuliers, la pratique de la subsidiarité devrait, en ce domaine précis, permettre une réelle « décentralisation » de divers échelons de la vie sociale ecclésiale. Loin de pousser la réflexion jusqu'à la revendication d'une démocratisation au sens civil du concept, nous voulons par la décentralisation renforcer l'idée de la participation de tous les baptisés au bien commun pour assurer une cohésion et une collaboration pacifiques dans l'accomplissement de la mission de l'Eglise²⁶³, chacun selon ses compétences propres et les droits découlant de son statut dans la communauté. Dans cette perspective, la subsidiarité, dans la célébration de conciles particuliers, permet d'inciter et d'éveiller l'initiative propre des instances inférieures à leur responsabilité effective pour maintenir l'activité

²⁶² Les can. 439-442, 445CIC 1983 sont porteurs de l'esprit même du principe de subsidiarité avec toute la latitude qui est laissée et donnée à l'initiative de la conférence des évêques pour le concile plénier ou au métropolitain pour le concile provincial.

²⁶³ « *Les institutions intermédiaires ont droit à un certain nombre de compétences, à une autonomie relative et à l'initiative dans l'accomplissement des devoirs qui sont en rapport avec elles. Du point de vue du principe de subsidiarité, on postule que les instances supérieures maintiennent leur activité dans les limites de leurs compétences propres et qu'elles n'interviennent pas sans motif dans les activités des instances inférieures, ni qu'elles ne s'approprient leurs devoirs propres* ». Cf. W. PINOWARSKI, « Le principe de subsidiarité et l'Eglise », in *Collectanea theologica...*, p. 114.

de tous en vue du bien commun de l'Eglise évitant ainsi de sombrer dans les revers de la centralisation. Cette tendance ne met pas l'Eglise à l'abri lorsqu'on remarque la poussée de cette dernière vers une augmentation d'institutions centrales²⁶⁴.

Les conciles particuliers deviennent un lieu réellement expressif de la mise en œuvre de la subsidiarité pour les Eglises particulières concernées. Ils sont l'espace de l'émergence, de l'avènement d'un droit propre, particulier et spécifique en considérant toutes les compétences juridiques, surtout dans le domaine législatif, qui leur sont reconnues ainsi que le stipule le can. 445 : « *Il possède le pouvoir, surtout législatif, en sorte que, restant sauf le droit universel de l'Eglise, il puisse décider ce qu'il paraît opportun de réaliser pour le développement de la foi, pour conduire l'action pastorale commune...* »

Mais que devient concrètement ce pouvoir de gouvernement, surtout législatif, des conciles particuliers aussitôt assorti de la *recognitio*, la condition juridique pour toute promulgation de leurs décrets ?

2.6.6 La *recognitio* du Siège Apostolique et les décrets conciliaires

Le pouvoir dans l'Eglise est à envisager sous trois axes que sont le fondement, l'organisation et les modalités de son exercice. Le fondement théologique qui préside dans l'Eglise au principe légitime de commander, de diriger et d'obtempérer est le Christ Lui-même. Il est le Chef de son Eglise mais dans la temporalité de l'existence de celle-ci, le pouvoir se situe dans la succession des Apôtres, origine et source de l'exercice du pouvoir dans l'Eglise²⁶⁵. C'est donc à travers et par l'institution de Pierre et des Apôtres, en tant que mandatés par Christ, et dans la transmission de leur mandat à leurs successeurs²⁶⁶. Dans la personne du Pontife Romain se

²⁶⁴ « *Une bureaucratie sous la forme des institutions centrales toujours plus nombreuses qui assument beaucoup de fonctions appartenant aux institutions inférieures (...) sans avoir une connaissance suffisante du terrain. Les instances supérieures ne peuvent pas assumer les devoirs appartenant aux instances inférieures* ». Cf. *Ibidem*, p. 116.

²⁶⁵ Voir à ce sujet les can. 330-331 qui montrent bien la source de la légitimité du pouvoir dans l'Eglise au niveau temporel.

²⁶⁶ « *Le principe de légitimité est donc théocratique spirituellement, mais temporellement il est, si l'on permet apostolocratie. (...) C'est par institution du Seigneur que Pierre et les autres Apôtres forment un collège et d'une manière semblable, le Pape, successeur de Pierre et les évêques successeurs des Apôtres sont unis entre eux* ». Cf. Fr. BORRELA, « L'Eglise, société et pouvoir dans le nouveau code de droit canonique », in *NRT* 107 (1985), p. 231.

trouve concentrée toute la charge autrefois confiée singulièrement à Pierre. Il devient ainsi comme le dit le can. 331 « *Vicaire du Christ et Pasteur de l'Eglise tout entière sur la terre* ». Ceci a des conséquences significatives dans l'exercice de l'autorité dans l'Eglise, étant entendu qu'en vertu de cette primauté le dernier mot revient souvent, sinon toujours, à son Chef.

Quant au second axe, à savoir celui de l'organisation du pouvoir dans l'Eglise, il est placé dans une vision pyramidale, de haut en bas, avec des structures intermédiaires jouissant des compétences plus ou moins autonomes. Les organes qui rendent compte de cette organisation du pouvoir sont à la fois personnels et synodaux²⁶⁷. Ce sont les can. 331-348 qui traitent de manière plus spécifique de la définition et de l'organisation du pouvoir suprême tandis que les can. 375-430 et 460-514 sont consacrés à la compétence de niveau intermédiaire.

Partant du fondement théologique du pouvoir dans l'Eglise et de ses organes structurels, les modalités d'exercice de ce même pouvoir font mieux apparaître que l'autorité dans ses moyens d'action au sein de l'Eglise est un lieu de médiation entre l'Eglise spirituelle et l'Eglise historique, pérégrinante et sociale.

Le pouvoir sert à diriger l'Eglise comme Société (analogiquement) afin de bien remplir sa mission, celle de *Salus animarum*. L'Eglise, comme Société visible, a maintenu dans le code en vigueur les éléments principaux d'une description juridique *sui generis* pour signifier sa spécificité par rapport aux autres sociétés civiles. Si le droit canonique ne donne pas une définition constitutionnelle de l'Eglise, c'est que, comme l'observent les théologiens en écho au Magistère, l'Eglise ne reçoit sa constitution que du Seigneur. L'Eglise se présente donc dans ce code comme une Société différente des autres sociétés humaines. Le pouvoir de gouvernement dont traite le code concerne les manifestations extérieures de la vie sociale, comme dans toute autre collectivité. En effet, la systématique du code sépare le pouvoir de gouvernement des pouvoirs d'enseignement et de

²⁶⁷ « *Le pouvoir est unipersonnel (concentré) et synodal (entouré d'un organisme collégial) (...). Le pouvoir est unipersonnel, bien que le Code confie parfois une décision à un organe collégial. Les organes collégiaux ne peuvent rien décider par eux-mêmes ; ils n'existent et ne peuvent fonctionner qu'à l'initiative et à la discrétion de leur Chef. La décision est habituellement une prérogative personnelle du seul titulaire de la charge qui lui confère le droit d'agir. (...). Le pouvoir est concentré. Le Code n'ignore pas la séparation des pouvoirs mais il n'impose pas leur séparation.* ». Cf. *Ibidem*, pp. 234-235.

sanctification, comme si dans le premier, il s'agissait d'autre chose que dans les deux autres. Dans ce sens, le code ne connaît pas la notion de la *potestas sacra* dans sa formulation définitive, bien qu'elle ait été présentée dans le schéma de 1980 (Can. 1213)²⁶⁸. Cette absence n'est pas fortuite. La *potestas sacra* joue un rôle important dans la doctrine conciliaire en présentant le pouvoir comme une entité invisible, rattaché au sacrement de l'ordre et qui autorise à enseigner, à sanctifier et à gouverner au nom du Christ et par sa puissance. Au can. 129 § 1, le code emploie le pouvoir de gouvernement (*potestas regiminis*) et de juridiction (*potestas iurisdictionis*) comme synonymes. C'est une manière de maintenir la séparation traditionnelle entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction²⁶⁹.

L. Villemin suggère la suppression de cette distinction de pouvoirs dans l'Eglise. Il la trouve désuète dans le contexte ecclésiologique postconciliaire actuel. Pour lui, cette distinction porte atteinte à l'essence même de l'Eglise en relevant quatre impasses dans lesquelles on s'enliserait à trop y insister. Ces impasses touchent au statut de l'institutionnalité dans et de l'Eglise ; du rapport entre droit et grâce, et nous plongent au cœur même du mystère de l'Eglise²⁷⁰. L'Eglise, en maintenant dans son code la triple division de pouvoir, s'aligne bien sur le modèle « triptyque » adopté par tous les peuples, en déclarant que le pouvoir de gouvernement se divise en pouvoir législatif, exécutif et judiciaire²⁷¹.

Dans une conception d'Eglise-Société se trouve nécessairement insérée la dimension juridique de son organisation dont le principe de base,

²⁶⁸ *Communicationes* 14(1982), pp. 148-149.

²⁶⁹ Can. 274 § 1 ; 1333 § 1 ; 1338 § 2 ; 966 § 1 et 292.

²⁷⁰ « La première est celle qui touche au rapport entre le corps eucharistique et le corps ecclésial du Christ ; la seconde concerne le statut théologique accordé à la visibilité de l'Eglise dans laquelle le juridictionnel serait assimilé à l'aspect visible, humain et donc commun à toute société, l'ordre quant à lui serait vu dans l'aspect intime plus invisible que le juridictionnel et par conséquent non réductible à la dimension sociétale ; la troisième découlant de la seconde distinguerait d'un côté l'espace liturgique et de l'autre celui juridique, ce dernier refusant de voir dans le premier comme une de ses sources possibles ; la dernière concerne les incidences de la signification du ministère du Pape sur le statut même du droit dans l'Eglise ». Cf. L. VILLEMIN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction*, Paris, Cerf, 2003, pp. 442-450.

²⁷¹ Can. 135 § 1 « Dans le pouvoir de gouvernement, on distingue les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire ». Au lieu de suivre la tendance conciliaire qui a surtout insisté sur l'unicité doctrinale du pouvoir en perpétuant juridiquement la division et en calquant les critères des sciences sociales, ce canon voile bien la spécificité du pouvoir dans l'Eglise dont les fonctions essentielles sont l'enseignement et la sanctification tel que nous pouvons le remarquer dans les can. 375 ; 749 et 835 qui montrent bien que la séparation proposée par les sciences sociales est quasi impossible dans l'Eglise puisque le pouvoir reste un tout où les fonctions s'impliquent les unes dans les autres et vice-versa.

et partant fondamental, est son caractère hiérarchique²⁷². Dans cette optique, l'autorité hiérarchique, enracinée dans le Fondateur, devient une aide pour vivre la foi, pratiquer la charité et garantir la double unité des fidèles du Christ²⁷³. Il s'agit de la place irréversible et incontestable de chacun dans les structures de l'Eglise à savoir celle du Pape, des Evêques, des clercs et des laïcs. Ainsi tout office exercé dans l'Eglise sert au maintien et à l'édification de l'Unité. C'est dans l'ordonnement à cet ordre et à cette unité que se situe toute l'organisation de l'Eglise, et se comprend tout le sens du pouvoir ecclésial. La dichotomie entre la visée théologique et celle juridique persiste au sein du nouveau code lequel se concentre davantage sur cet ordre pour lequel il a été mis au point « *comme un instrument indispensable pour assurer l'ordre aussi bien dans la vie individuelle et sociale que l'activité de l'Eglise elle-même* »²⁷⁴.

Le droit canonique sert à assurer cet ordre par tous les moyens de sanctification en dirigeant cette société ecclésiale. Il doit faciliter l'emploi des moyens de salut dont elle dispose. Dans cette optique, nous voyons un rattachement de la législation ecclésiale à ses fondements ecclésiologiques²⁷⁵. Le point de départ de cette orientation du droit comme un ordre des moyens de sanctification est bel et bien l'encyclique de Pie XII *Mystici Corporis* qui a remédié à l'opposition de l'Eglise-droit à l'Eglise-charité. Il a montré la réciprocité entre la vie intérieure et extérieure de l'Eglise, donc leur mutuelle interdépendance. En vertu de celle-ci, la vie intérieure ne peut non plus se passer des formes extérieures et ces dernières sont fondées sur cette vie intérieure. Ainsi, le droit assure le

²⁷² B.-D. de la SOUJEOLE, « L'Eglise comme société et l'Eglise comme communion », in *RTh* 91 (1991), pp. 219-258, tente de montrer toute la préoccupation de Vatican II de chercher à définir l'Eglise soit comme Société soit comme Communion. Dans une première partie, l'auteur commence par situer le concept de société selon les différentes disciplines qui en parlent notamment en philosophie sociale et en sociologie avant de démontrer que le concept de société proposé par le concile Vatican II (GS 25, 26) n'est pas réfractaire à la théologie en précisant que l'usage analogique du concept par le concile n'est cependant pas sans ambiguïté. Voir particulièrement les pages 242-243.

²⁷³ « *La hiérarchie est entendue comme signe et instrument du Christ -Tête dont le rôle est d'assurer l'unité des fidèles avec Dieu et entre eux. Elle est cause efficiente et instrumentale d'unité en ce qu'il lui appartient de veiller à l'intégrité et à l'intégration de la foi et de la charité. L'insistance sur la hiérarchie n'est pas à considérer comme étant une attitude juridique de l'Eglise mais y découvrir plutôt l'origine supra humaine de son essence. Cette hiérarchie ne servira donc pas à sanctifier, mais à servir la foi et la charité* ». Cf. *Ibidem*, p. 241.

²⁷⁴ Jean-Paul II, Constitution apostolique *Sacrae disciplinae leges...*, p. 9.

²⁷⁵ R. SOBANSKI, « L'ecclésiologie du nouveau code de droit canonique », in *Code de droit canonique. Actes du Ve Congrès International de droit canonique*, Ottawa, 1986, p. 268.

fonctionnement de la vie extérieure en créant les conditions appropriées pour que se réalise le Royaume de Dieu sur la terre²⁷⁶.

2.6.6.1 LA *RECOGNITIO* ET LA PRÉPONDÉRANCE DU POUVOIR ROMAIN

Nous ne procédons pas à une étude sur la primauté pontificale²⁷⁷ dans le fonctionnement du pouvoir au sein de l'Eglise mais nous voudrions principalement faire remarquer comment, à l'intérieur du code, s'est inscrite une centralisation romaine alors que les Eglises réunies en conciles particuliers devraient être considérées comme responsables de leurs actes et décrets pouvant décider en dernière instance de leur validité ou conformité, tout en sauvegardant leur fidèle attachement à l'Evêque de Rome.

La centralisation romaine a fait place à la prépondérance générale de la papauté dans l'Eglise latine. L'analyse de G. Thils sur cette question est précieuse pour en comprendre le développement progressif, à travers l'histoire depuis la situation des Eglises anciennes jusqu'aux signes caractéristiques de la situation actuelle en passant par la mise au point apportée par Vatican II. On a souvent rappelé la manière paulinienne de parler de l'Eglise : *l'Eglise de Dieu qui est à Corinthe, en Galatie, les saints qui sont à Philippes, à Colosses*²⁷⁸. Toutes ces Eglises locales en

²⁷⁶ Pie XII, Encyclique *Mystici Corporis*, AAS 35 (1943), p. 224.

²⁷⁷ Des théologiens et des canonistes de renom dans la période antérieure et postérieure à Vatican II ont largement réfléchi sur cette question de la primauté pontificale. Nous indiquons quelques références : K. RAHNER, « Primat und Episkopat. Einige Überlegungen über Verfassungsprinzipien der Kirche », *StZ*, 83, 1958, pp. 321-336 ; J. RATZINGER, *Episkopat und Primat*, Freiburg – Basel – Wien, 1961 ; K. SCHATZ, *La primauté du Pape. Son histoire, des origines à nos jours*, Paris, Cerf, 1992 ; G. THILS, *Primauté pontificale et prérogatives épiscopales. « Potestas ordinaria » au concile du Vatican*, Louvain, 1961 ; *La primauté pontificale. La doctrine de Vatican I. Les voies d'une révision*, Gembloux, 1972 ; G. THILS, « Le Pape et le gouvernement de l'Eglise. A propos d'un livre récent » in *RTL* 24 (1993), pp. 70 -76 ; J. GROOTAERS, *Primauté et collégialité. Le Dossier de Gérard Philips sur la Nota Explicativa Praevia (Lumen Gentium, chap. II)*, Louvain, 1986 ; J.-B. d'ONORIO, *Le Pape et le gouvernement de l'Eglise*, Paris, Fleurus – Tardy, 1992, notamment pp. 127-183 ; J. O'CONNOR, « La réflexion sur le gouvernement de l'Eglise » in *DC* 94 (1997), pp. 38-44 ; J. R. QUINN, « Réflexions sur la papauté », in *DC* 93 (1996), pp. 930-943 ; F.-X. DUREWELL, « Notes sur une ecclésiologie de communion », in *Studia moralia*, 36 (1998), pp. 133-158 ; F. FROST, « Primauté », in *Catholicisme*, t. 11, 1988, col. 986-1028 ; « La papauté en question » in *Actualité religieuse*, Hors-série 5, mars 1995 ; P. PIERRARD et alii, « Le Pape, Chef de l'Eglise, chef d'Etat », in *Notre Histoire*, 145 (1997), pp. 26-43.

²⁷⁸ 1 Co. 1, 2 ; Phil. 1,1 et Col. 1,2.

communions entre elles, vivent leur existence propre et manifestent une réelle originalité²⁷⁹.

Les communautés chrétiennes, où qu'elles se trouvent, possèdent des constances qui en sont les liens organiques les plus puissants. Elles sont essentiellement : la foi, l'éthique, l'espérance commune et le culte (par le baptême et l'eucharistie surtout). Il n'y a cependant aucune uniformisation²⁸⁰. Le Pape en devient le coordonnateur et intervient pour censurer, réparer les irrégularités constatées. Le double martyr des Apôtres Pierre et Paul témoigne de la conscience éminente de Rome. Il lui confère désormais le rôle de défenseur privilégié de la foi apostolique et d'instance de contrôle dans les causes disciplinaires majeures²⁸¹. La coordination assurée par le Pape ne commence que par des interventions de ce dernier lors du transfert d'un évêque ou de sa déposition, ou encore en cas d'irrégularités constatées et attestées dans sa nomination²⁸².

C'est dans ce contexte que s'est précisée la centralisation romaine autour de la personne du Pape. Parmi les pionniers de la poussée vers le protagonisme pontifical, figurent les Papes Léon le Grand (440-460), Grégoire le Grand (590-604) et plus tard Nicolas Ier (858-867) qui avait décidé que toutes les causes majeures devaient être référées et traitées

²⁷⁹ G. THILS, *L'après Vatican II, un nouvel Age de l'Eglise ?*, Louvain la Neuve, 1983, p. 29.

²⁸⁰ « Chaque communauté peut avoir, et a souvent eu, son Canon des Ecritures, une recension propre du symbolum fidei, une discipline particulière, des formulaires eucharistiques et un déroulement culturel propre. Chaque communauté locale vit et manifeste l'Unité de l'Eglise sous la responsabilité de son Evêque. Quant au niveau supra local ou supra diocésain, l'identité foncière, due aux constances rappelées plus haut, ne se traduit pas nécessairement par un système d'institutions homogène plus vastes. Le développement dans la coordination va de l'Eglise locale à la confédération supra locale qu'elle soit régionale ou universelle. Au début, cette coordination est réalisée par le baptême, l'eucharistie, la koinônia et le comportement moral, non pas par l'organisation institutionnelle ». Cf. C. VOGEL, « Unité de l'Eglise et pluralité des formes historiques d'organisations ecclésiastiques du III au Ve siècle », in *Episcopat et Eglise Universelle* (Unam Sanctam, 39), Paris, Cerf, 1962, pp. 591-636.

²⁸¹ « IL est attesté historiquement que la coordination par l'épiscopat commence entre 150 et 313 et aboutit au regroupement métropolitain et à l'activité conciliaire. Après la paix constantinienne, la coordination cherche un fondement dans l'organisation, dans la cohésion administrative, dans les institutions. Parmi ces Eglises, il y a celle de Rome : elle se met en honneur à cause de la double apostolicité et du double martyr de ses chefs. On voit ainsi poindre à l'horizon l'ébauche certaine du primatus ». Cf. G. THILS, *L'après Vatican II...*, p. 30.

²⁸² « Aucune intervention formelle du Pape n'apparaît dans la nomination des évêques, sauf dans son entourage immédiat ou plus tard dans le monde occidental plus étendu. Durant tout ce temps, la *Communio* était pourtant maintenue, même avec les évêques africains et orientaux ». Cf. G. PHILIPS, *L'Eglise et son mystère au IIe concile de Vatican : histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen Gentium*, Paris, Desclée, 1967-1968, t. 1, p. 278.

par le Pape lui-même²⁸³. Deux autres Papes, Alexandre II (1061-1073) et Grégoire VII (1073-1085), par l'envoi de nombreux légats pontificaux à travers le monde, non seulement assurent la réforme mais aussi renforcent l'autorité universelle du Pape. Les célèbres *Dictatus papae* de Grégoire habilitant le Pape à établir dorénavant de nouvelles lois, stipule que « *le Pape est l'unique source de droit* »²⁸⁴. En 1139, Innocent II (1130-1143), au concile de Latran II, établit la première réserve générale au Saint-Siège d'une excommunication *latae sententiae*. Ce désir de centralisation est lui-même aussi soumis au cours de la vie et de l'histoire, mais lorsque les circonstances le permettent, il revient toujours en force, soutenu par une réflexion théologique qui lui sert de justification²⁸⁵. De même, les interprétations doctrinales s'orientent vers le seul Evêque de Rome et la *plenitudo potestatis* est comprise comme une stricte autorité de gouvernement sur toute l'Eglise et comme « *source de toute autorité dans l'Eglise* »²⁸⁶. Le Pape est présenté « *Tête – caput – de l'Eglise, et comme la source – fons – de toute l'Eglise* »²⁸⁷. L'autorité ainsi reconnue à l'Evêque de Rome est celle d'un garant de sorte qu'aucune question concernant l'Eglise universelle ne puisse être résolue sans la communion avec le Siège Apostolique. Mais cette interprétation de l'autorité a subi des variations pour l'ériger en centre décisif de l'unanimité dans la communion des Eglises. Désormais pour les Latins, « *Le successeur de Pierre est considéré comme la source « iure divino » de toute l'ecclésiologie, ce qui n'est pas l'interprétation des Orientaux qui voient dans l'Evêque de Rome celui qui occupe le premier rang canonique parmi les cinq Patriarches* »²⁸⁸. La centralisation des compétences n'offre pas que des éléments positifs, elle soulève aussi des questions²⁸⁹.

²⁸³ E. AMANN, « L'époque carolingienne », in A. FLICHE – V. MARTIN (dir.), *Histoire de l'Eglise*, t. 6, p. 387.

²⁸⁴ G. LE BRAS, *Prolègomènes*, Paris, 1955, p. 54.

²⁸⁵ G. THILS, *La primauté pontificale*, Gembloux, Duculot, 1972, pp. 167-168.

²⁸⁶ Y. CONGAR, *L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Cerf, 1970, pp. 252-263.

²⁸⁷ Y. CONGAR, *L'ecclésiologie du Haut Moyen-Age*, Paris, Cerf, 1968, pp. 191-195.

²⁸⁸ A. HALLEUX, « La collégialité dans l'Eglise ancienne », in *RTL* 24 (1993), p. 450.

²⁸⁹ « *Une chose est le pouvoir de juridiction réelle, effective du Pape sur toute l'Eglise ; une autre est la centralisation du pouvoir. Le premier est de droit divin, la seconde est de circonstances humaines. Le premier est une vertu féconde en biens, la seconde est objectivement une anomalie. Il n'est pas de doute qu'au Moyen-Âge, et par la suite, il y a eu dans l'Eglise une centralisation de pouvoirs plus ou moins forte selon les circonstances historiques, les contextes sociologiques particuliers ou de tempérament de personnes. De même, il ne paraît pas de doute que cette centralisation, à côté des aspects positifs présentait des aspects fort négatifs* ». Cf. Mgr J. BENELLI, « Le rapport entre le Siège de Pierre et les Eglises locales », in *DC* 70 (1970), p. 1072.

Ces quelques mises au point historiques ne peuvent, en aucune manière, avoir la prétention de rendre compte de toute la complexité d'une structure institutionnelle multiséculaire mais en montrent néanmoins le fil conducteur, la ligne fondamentale utile à notre étude. Avec le concile Vatican II, se profile une orientation davantage tournée vers un nouvel équilibre ecclésiologique basé sur le principe de la subsidiarité tel qu'il peut être appliqué à l'Eglise, principe sur lequel nous nous sommes penchés précédemment.

Toutefois, on constate qu'à l'imitation des usages constitutionnels environnants, le gouvernement de l'Eglise évoluera de plus en plus en insistant davantage sur la primauté pontificale que sur la collégialité épiscopale puisque le pouvoir primatial de juridiction universelle fait que l'Evêque de Rome n'est vraisemblablement pas l'égal des autres. Il leur reste supérieur pris individuellement ou collectivement²⁹⁰. Si le Christ est à la fois Sujet, Agent et Auteur de la communion, le Pontife Romain en est le centre universel et indispensable²⁹¹. Le titulaire premier et dernier qui seul bénéficie du pouvoir défini dans le can. 331, dans l'Eglise, reste le Pape.

2.6.6.2 LA *RECOGNITIO* ET L'UNICITÉ DU POUVOIR DANS L'EGLISE.

Le pouvoir dans l'organisation juridique de l'Eglise jouit du principe de l'unicité puisque seul l'enracinement sacramentel justifie la participation au pouvoir du Christ et que sa transmission, par le biais de la mission canonique, devient la voie exclusive de l'intégration à la hiérarchie ecclésiale. Le maintien de la *recognitio* dans le code actuel et son fonctionnement ne peuvent que confirmer ce constat.

A ce sujet, nous signalons les théologiens et canonistes qui se sont prononcés sur cette difficile question. Parmi les plus grands penseurs canoniques de la problématique, signalons W. Bertrams qui, dans son commentaire de *LG 21*, tient compte des éléments fondamentaux de la doctrine canonique sur le pouvoir et de la fonction du Pape, mais sans offrir une nouvelle contribution à l'interprétation des caractéristiques singulières

²⁹⁰ J.-B. d'ONORIO, « Primauté – collégialité : sur une imprécision conciliaire et sa correction pontificale », in *AC...*, pp. 218-219.

²⁹¹ « Dans l'Eglise toute relation de communion passe par lui, et trouve en lui son point central de référence. Ceci n'est pas une exaltation triomphaliste de la fonction de Pierre, mais la conséquence logique de sa condition de principe et de fondement visible de l'unité ». Cf. *Communications* 14 (1984), pp. 253-254.

que présente la juridiction primatiale²⁹². C'est sur la dimension sociale et organisationnelle ecclésiale que ce canoniste fonde l'importance du pouvoir et son rôle dans l'Eglise. De même que toute société a besoin du pouvoir pour sa vie, de même l'Eglise, comme société, a une structure de pouvoir.

Dans son commentaire sur la *sacra potestas*, le canoniste E. Corecco trouve que le pouvoir ecclésial a un enracinement sacramentel dont la validité tient à la pleine Communion. Il construit sa réflexion sur le pouvoir dans l'Eglise à partir de l'ecclésiologie de communion hiérarchique. En effet, la Parole et les Sacrements constituent le centre même du Mystère de l'Eglise. Ils le sont par conséquent pour le pouvoir sacré au sein de cette Eglise. Ils permettent non seulement de saisir les structures fondamentales de l'Eglise comme la dépendance du pouvoir en vertu de cette communion ecclésiale ou de sa signification, mais aussi l'idée d'une pleine communion et des différents degrés de sa réalisation. Ceci implique une dépendance des évêques pour tout ce qui touche à la foi, au gouvernement et à la discipline de l'Eglise. Le lien avec l'Evêque de Rome est le critère à la fois de l'exercice du pouvoir de l'évêque diocésain et de la validité de ses actes et de sa responsabilité. L'efficacité dans l'exercice du pouvoir dépend du respect de la communion hiérarchique. Il ne suffit donc pas seulement de la communion avec d'autres évêques pour rester dans la communion pleine, il faut la communion avec l'Evêque de Rome²⁹³.

Une relecture et une analyse du prologue de *Pastor aeternus*²⁹⁴ permettent à T.-I. Jimenez-Urresti d'apporter sa contribution à la réflexion sur la notion de pouvoir ecclésial. Il fait une comparaison entre l'autorité

²⁹² « La structure externe signifie l'intégration de la dimension sociale, nécessaire pour une existence véritable du pouvoir dans l'Eglise ; celle-ci, en effet, est une société et comme toute société, composée d'une dimension interne et externe ». Cf. W. BERTRAMS, *De relatione inter episcopatum et primum*, Roma 1963, voir aussi *Papst und Bischofskollegium* 1965 cités par A. C. ROUCO, *Le primat de l'Evêque de Rome*, Fribourg, St Paul, 1990, pp. 93-95.

²⁹³ « Seule la communion avec l'Evêque de Rome est constitutive de la communion avec le collège, tandis que la communion entre évêques est consécutive ». Cf. E. CORECCO, « Nature et structure de la « Sacra potestas » dans la doctrine et dans le nouveau code de droit canonique », in *RDC* 34 (1984), p. 374. Pour sa théorie, il convient de signaler : *La sacra potestas e i laici*, Fribourg, St Paul, 1980, pp. 3-36 ; *Natura e struttura della Sacra Potestas nelle dottrine*, Fribourg, St Paul, 1984, pp. 24-52 ; *Aspetti della ricezione del Vaticano II*, Fribourg, St Paul, 1985, pp. 391-394 ; « Sinodalità », in *Nuovo Dizionario di Teologia*, G. BARBAGLIO e S. DIANICH (a cura di), Alba, 1977, pp. 1466-1495, spécialement pp. 1485-1487.

²⁹⁴ Le concile Vatican I (1869-1870 dans sa session sur la constitution dogmatique sur l'Eglise du Christ) reprend le terme du concile de Florence (1439-1440 session VI) pour désigner le Pape comme *Totius Ecclesiae Caput*. Cf. *Conciles œcuméniques. Les décrets*, G. ALBERIGO (dir.), Paris, Cerf, 1994, pp. 528 et 813.

détenue par le Pape et celle des évêques où ces derniers ne sont pas infaillibles car ils ne sont pas seuls dans l'exercice de leur pouvoir. Ils ne peuvent l'exercer que dans le strict cadre de l'indispensable condition de la communion du Collège *cum et sub Petro* qui en assure le gouvernement²⁹⁵. Cette approche montre une fois de plus que le pouvoir du ministère épiscopal reste intrinsèquement dépendant de l'Evêque de Rome.

Quant au canoniste G. Ghirlanda, sa contribution s'appuie sur une compréhension et une interprétation du pouvoir de juridiction papale en lien avec l'épiscopat pour arriver à l'affirmation de la double notion (sacramentelle et hiérarchique) du pouvoir ecclésial. Il cherche à concilier la doctrine sur l'origine de la juridiction épiscopale dans le pouvoir du Pape telle que soutenue par le code de 1917 et celle de la double hiérarchie d'ordre et de juridiction des enseignements de Vatican II plus particulièrement de la constitution dogmatique *LG*²⁹⁶. Le pouvoir primatial du Pape est le fondement de la communion hiérarchique, et si cette dernière fait défaut, il va sans dire que les évêques se mettent en situation schismatique et par conséquent hors de la communion de l'Eglise.

A. C. Rouco, place la fonction pastorale du Pape dans l'ecclésiologie de communion. Cette formulation a été faite en termes de primat de juridiction dans une perspective ecclésiologique dite universaliste, juridiciste ou encore de société parfaite. Au concile Vatican II a survécu la double pensée ecclésiologique qui, loin d'apporter une solution à la

²⁹⁵ « *Le Pape demeure arbitre de l'unité de l'épiscopat, exerce seul son pouvoir immédiat en lui-même, dans le sens qu'il ne dépend d'aucun autre, et immédiat sur les évêques, mais non proprement sur tous les fidèles. Car le pouvoir papal a comme fonction ou fin propre l'Unité de l'Eglise ; or celle-ci implique l'union des fidèles à leur évêque. C'est pourquoi, dans une situation normale il réalise l'unité de tous les fidèles de façon médiate, à travers l'épiscopat, qu'il confirme et renforce ; alors que, bien entendu, quand l'intérêt de l'unité l'exige, le Pape peut intervenir immédiatement dans tout diocèse, pour suppléer, aider, corriger, affirmer* ». Cf. T.-I. JIMENEZ-URRESTI, « L'autorité du Pontife Romain sur le collège épiscopal et, par son intermédiaire, sur l'Eglise Universelle », in *La collégialité épiscopale* (US 52), Paris, Cerf, 1965, pp. 223-287. Voir ses autres écrits, plus spécialement : *El binomio « Primado – Episcopado »*, Bilbao, 1962, p. 92 ss ; « *Ecclesiologia subyacente en el nuevo código de derecho canónico* », in *La nueva codificación canónica. I. Temas fundamentales en el nuevo código, XVIII Semana española de derecho canónico*, Salamanca, 1985, pp. 81-143.

²⁹⁶ « *La mission canonique est un acte direct ou indirect du pouvoir primatial que le Pontife (...) reçoit iure divino(...), ce pouvoir n'est pas donné au Pape par le sacrement. La transmission aux Evêques du pouvoir de la communion hiérarchique à travers l'exercice du pouvoir de Chef, leur est nécessaire afin qu'ils remplissent leur ministère épiscopal. S'ils manquaient à cette communion hiérarchique constituée par l'exercice du pouvoir primatial du Pape, les Evêques formeraient une Eglise schismatique* ». Cf. G. GHIRLANDA, « La notion de communion hiérarchique dans le concile Vatican II », in *AC 25* (1981), pp. 243 et 245 ; *Hierarchica Communio. Significato della formula nella « Lumen Gentium »*, Roma, 1980, pp. 31-57.

question, l'a plutôt transposée dans l'élaboration de la nouvelle législation de l'Eglise et dans le code actuel²⁹⁷.

L. Villemin s'exprime sur le pouvoir primatial du Pape en lien avec l'ecclésiologie de communion. Celle-ci permet de bien situer le pouvoir de primauté dans la perspective du maintien de l'unité de toutes les Eglises. Cette approche tient à signifier la communion des Eglises comme raison essentielle, suffisante et fondatrice de l'autorité ainsi reconnue à l'une d'entre elles, à savoir Rome, par la médiation de son évêque. Une approche qui distingue avec pertinence le siègeant (la personne) du siège (lieu)²⁹⁸.

Les diverses approches avancées par les canonistes et les théologiens sur la problématique du pouvoir ecclésial dans sa double dimension nous rendent attentifs à plusieurs points.

D'abord, il y a lieu de distinguer le pouvoir en deux orientations : sacramentelle et juridique ou organisationnelle qui donne à l'Eglise un visage social.

Ensuite, il faut insister sur la dimension sacramentelle comme fondement de la dimension organisationnelle. Cette dernière est consécutive à la première. Cependant, comment comprendre que le pouvoir du ministère épiscopal soit perçu essentiellement dans une dépendance intrinsèque à l'Evêque de Rome, étant entendu que tous

²⁹⁷ « Cette ecclésiologie est caractérisée par une conception particulière de la *sacra potestas*, celle d'une distinction entre le pouvoir sacramentel (ordre) et celui de juridiction. Or, une telle dualité implique une séparation entre la dimension juridique et sacramentelle de la réalité ecclésiale, opération au terme de laquelle la priorité reviendrait en premier à la juridiction ; on développe ainsi une conception de droit dans l'Eglise, et en particulier, du primat papal, qui perd toute la sacramentalité de l'épiscopat et qui tend à réduire également l'espace de la collégialité. Ainsi, on a construit sur d'autres bases que celle de l'ecclésiologie de communion. La difficulté est restée intacte et insurmontée ». Cf. A. C. ROUCO, *Le primat de l'Evêque de Rome...*, pp. 101-104.

²⁹⁸ « L'ecclésiologie de communion ne vient pas supprimer le pouvoir primatial du Pape mais lui confère au contraire une autre dimension dans la droite ligne de LG 22 et 23 qui situe le ministère du Pape dans la perspective de l'unité des Eglises. (...). Sans le ministère de l'Evêque de Rome, il manque un élément indispensable de la communion. Ce ministère de communion donne sens au pouvoir primatial et est à l'origine d'un juste développement de ce que, par analogie, on appelle la « primauté de juridiction (...). Il ne s'agit pas d'un pouvoir de gouvernement d'une société à l'échelle du monde mais d'un gouvernement exercé au service de la communion de toute l'Eglise. (...) Une mission particulière de l'Eglise de Rome au sein de la communion des Eglises qui vient fonder la primauté romaine ». Cf. L. VILLEMIN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction...*, pp. 438-440.

jouissent du même et unique pouvoir d'ordre ? Le Pape est compris comme source de gouvernement de toutes les Eglises particulières. Ceci nous semble avoir une incidence non de moindre sur la pratique actuelle des institutions qui donnent forme concrète à la collégialité, comme les conciles particuliers.

Enfin, dans l'exercice concret du pouvoir, on peut déceler le danger de son unicité puisque la distinction a été renforcée au point d'en arriver à une dualité conduisant à un renforcement du pouvoir primatial du Pape. L'ecclésiologie de communion, de son côté, est souvent évoquée comme l'idée centrale qui rend le mieux compte de toute l'ecclésiologie de Vatican II. Celle-ci devrait, consécutivement, favoriser une approche de la collégialité des évêques basée sur la théologie de l'épiscopat telle qu'exposée par Vatican II et sur l'ecclésiologie de la communion des Eglises qui soient capables de dépasser les excès universalistes et de vivre l'inclusion mutuelle entre les Eglises particulières²⁹⁹.

2.6.6.3 LA PRATIQUE DE LA RECOGNITIO ET L'AUTORITE DES CONCILES PARTICULIERS

Le canon 446 stipule : « *Une fois le concile particulier achevé, le président veillera à ce que tous les actes du concile soient transmis au Siège Apostolique ; les décrets édictés par le concile ne seront promulgués qu'après leur reconnaissance par le Siège Apostolique ; il revient au concile lui-même de définir le mode de promulgation des décrets et les délais dans lesquels les décrets promulgués entreront en vigueur* »³⁰⁰.

La teneur de ce canon indique qu'au-delà du travail accompli par les Eglises particulières au cours des conciles particuliers, les résultats de leurs travaux (notamment les décrets) ne peuvent avoir force de loi au sein de leurs communautés respectives qu'après avoir obtenu l'aval et la reconnaissance du Siège Apostolique. Tout ce qui peut être dit ou décidé par les Eglises particulières réunies en conciles locaux, n'a de valeur

²⁹⁹ « *Une théologie de l'Eglise-Communion ne peut pas se suffire d'une régulation par la seule mission canonique reçue du siège romain. Outre qu'elle ne rend pas suffisamment compte de la communion essentielle des Eglises entre elles, elle risque de laisser apparaître, comme dans la distinction entre pouvoir d'ordre et de juridiction, que le Pontife Romain est la source du pouvoir de gouvernement des Evêques dans leurs Eglises locales* ». Cf. *Ibidem*, pp. 437-438.

³⁰⁰ Ce canon renvoie particulièrement au can. 7 CIC 1983 : « *La loi est établie lorsqu'elle est promulguée* ».

juridique qu'après un préavis favorable accordé par le Siège apostolique. Avec la *recognitio*, condition obligatoire à la promulgation de tout décret édicté par les conciles particuliers, il est affirmé sans équivoque que le Siège apostolique est la seule instance qualifiée pour amender, refuser ou autoriser les fruits d'un laborieux travail ecclésial.

La « *recognitio* » n'est-elle pas une forme de centralisation du pouvoir et un affaiblissement de la responsabilité des Eglises particulières célébrant leurs conciles particuliers ? Les décrets, une fois transmis à Rome, peuvent aussi y subir des modifications. On peut se demander si les Eglises particulières qui ont voté ces décrets, après les avoir soigneusement élaborés, sont tenues de les accepter avec des modifications faites depuis le Saint-Siège. Les Eglises particulières elles-mêmes se reconnaîtront-elles dans ces corrections et variations ? De pareilles modifications, lorsqu'elles interviennent, ont un impact qui peut s'avérer négatif sur la responsabilité des Eglises concernées.

Dans une ecclésiologie de communion, cette « *recognitio* » pourrait faire place à la « *cognitio* ». Elle apparaîtrait davantage comme un gage de garantie pour les décrets que comme une censure. Elle ferait mieux ressortir cette pleine responsabilité des Eglises particulières comme sujets de droit particulier. A ce propos, la remarque judicieuse de J. H. Provost mérite toute notre attention. De son point de vue, la pratique et le fonctionnement actuel de la *recognitio* apportent plus d'inconvénients que d'avantages à l'institution des conciles particuliers³⁰¹. Comment ne pas voir dans cette insistance une concentration du pouvoir dans l'Eglise latine ? Concernant tant la *recognitio* (vérification de la conformité des décrets adoptés lors de la célébration d'un concile particulier au droit universel de l'Eglise) que l'*approbatio* (acte par lequel l'autorité accepte les décrets et les décisions prises à un niveau inférieur et par lequel cette dernière est entièrement engagée), il s'avère, en dépit de toute nuance juridique, que les deux termes peuvent être considérés actuellement comme synonymes. La *recognitio* se veut être, dans sa logique fonctionnelle, une censure. En effet, dans la *recognitio* en vigueur, le Saint-Siège peut s'arroger le droit

³⁰¹ « *The practice of the present system of recognitio does not assure serene attention to decrees, it gives more the impression of political manœuvres by disappointed parties in the area where the council was held, or of being caught in the differences which between various offices of the Apostolic See. Not only is recognitio not being used to its advantage in the Church, it is also causing some confusion* ». Cf. J. H. PROVOST, « Particular councils », in AC..., p. 555.

soit d'amender, soit de modifier des décrets d'un concile particulier parce qu'ils sont jugés inadaptés ou contraires au droit ou aux principes universels de l'Eglise.

Cette « *recognitio* » est diversement appréciée. Pour les uns, elle est une « *simple forme générique d'approbation* »³⁰² qui donne valeur normative aux décisions adoptées par les évêques en conformité avec le décret CD 38. C'est un acte par lequel les décisions prises légitimement au niveau inférieur prennent force de loi par l'intervention de la plus haute autorité de l'Eglise. Pour les autres, la *recognitio* est un signe de communion pour attester que les évêques dans leur action collégiale travaillent et agissent dans un esprit de fidélité à la communion hiérarchique. Elle n'est donc rien de plus qu'une *forma iuridica communionis*³⁰³. Elle est ainsi un signe d'expression de la communion parmi d'autres. J. Manzanarès voit dans la *recognitio* « *un des instruments de droit positif dans les mains du Pontife Romain dont le code actuel a fortement accentué la protection* »³⁰⁴ et reconnaît aussi le poids juridique souvent exagéré de la *recognitio* qui peut s'apparenter à un abus. Sans s'y opposer, il estime que la *recognitio* n'appartient pas à la tradition canonique de l'Eglise en tant que norme à laquelle sont contraints les décrets des conciles particuliers. De ce fait, elle est superflue comme acte de contrôle pour une législation qui tient à régler avec uniformité les structures sujettes à des cultures si variées. A terme, il en appelle à une prise en compte de l'importance de la fonction de gouvernement des évêques selon l'esprit du Vatican II, LG 27³⁰⁵.

Nous pensons, pour notre part, que la reconnaissance pourrait être remplacée par l'**INFORMATION** ou la **NOTIFICATION** comme étant le fait de saisir l'autorité juridique suprême et de porter à sa connaissance toutes les

³⁰² L. CHIAPETTA, in *Il Codice di diritto canonico. Commento giuridico-pastorale* 2 (1988), p. 532.

³⁰³ G. GHIRLANDA, « De episcoporum Conferentiis reflexiones », in *Periodica* 79 (1990), pp. 649-661 spécialement les pages 650-651 et 656.

³⁰⁴ J. MANZANARES, « Papal reservation and *recognitio* : considerations and proposals », in *The Jurist...*, p. 253.

³⁰⁵ « *C'est à eux (les évêques) qu'est pleinement confiée la charge pastorale, c'est-à-dire le soin habituel et quotidien de leur bercail, et ils ne doivent pas être considérés comme vicaires des Pontifes Romains, car ils sont revêtus d'un pouvoir qui leur est propre et sont appelés en toute vérité chefs spirituels des peuples qu'ils gouvernent. Leur pouvoir donc n'est pas affaibli mais au contraire affermi, corroboré et défendu par le pouvoir suprême et universel, puisque le Saint-Esprit conserve indéfectiblement la forme de gouvernement établie par Notre Seigneur Jésus-Christ dans son Eglise* ». Cf. LG 27.

conclusions des travaux avant toute publication. Cette *informatio/notificatio* permet à la fois de maintenir le lien de dépendance ontologique dans la communion hiérarchique et de manifester une autonomie un peu plus large, quoique relative, des Eglises particulières célébrant l'événement conciliaire local. Lors des célébrations de conciles particuliers, les évêques qui y siègent avec voie délibérative ne sont pas censés ignorer le droit universel. Soit personnellement, soit rassemblés, les évêques sont les authentiques « *fidei doctores et magistri* », pourvu qu'ils soient « *in comunione cum Collegii Capite et membris* »³⁰⁶. La *recognitio* cédant à l'*informatio* ou *notificatio* éviterait de discréditer sa pratique actuelle. Ainsi la différence entre *recognitio* et *approbatio* (Can. 341 § 1 du code de 1983³⁰⁷) deviendrait plus manifeste et plus plausible. On reconnaîtra réellement une plus grande responsabilité et autorité aux conciles particuliers. De plus, dans les Eglises orientales en lien avec Rome, le terme en vigueur est celui de *communication*³⁰⁸. Ce qui permettra de reconnaître à toute communauté d'être sujet de droit³⁰⁹.

La *recognitio* telle que maintenue par le code et pratiquée actuellement dans l'Eglise est porteuse de deux écueils. Le premier est que le code est resté centralisateur contrairement à l'esprit « décentralisateur » qui a marqué toute la période post-conciliaire. Le second est la survivance de la tendance uniformisante du Saint-Siège en vue d'un meilleur contrôle à la verticale. Celui-ci est évoqué pour justifier la sauvegarde de l'unité nécessaire de l'Eglise. Sans mettre en cause cette finalité, l'Eglise, dans le cadre de l'institution des conciles particuliers ne devrait-elle pas oser faire confiance afin de permettre la réalisation de la spécificité de chaque Eglise

³⁰⁶ *Communicationes* 14 (1982), p. 253.

³⁰⁷ Can. 341 § 1 « *Les décrets du Concile Œcuménique n'ont valeur obligatoire que s'ils sont approuvés par le Pontife Romain en union avec les Pères du Concile, confirmés par lui et promulgués sur son ordre* ».

³⁰⁸ Can. 111 § 3 du CCEO : « *Les actes relatifs aux lois et aux décisions seront adressés au plus tôt au Pontife Romain ; certains actes ou même tous seront communiqués, selon le jugement du même synode, aux autres Patriarches des Eglises orientales* ».

³⁰⁹ « *Il y a une lacune qu'il nous faut combler. Il faut qu'on reconnaisse que l'*ecclesia* est un sujet de droit dans l'Eglise, chaque fois qu'elle existe comme *ecclesia*, c'est-à-dire comme communauté. Qu'on reconnaisse donc qu'il n'y a pas simplement dans l'Eglise d'un côté les charges et les droits de ceux qui les détiennent, de l'autre côté, les nombreux croyants considérés individuellement et les droits qui sont les leurs. Qu'on reconnaisse que l'Eglise comme telle, concrètement parlant, que l'Eglise telle qu'elle existe en chaque communauté est le détenteur de droit. Oui, le sujet proprement dit, auquel se rattache tout autre sujet de droit dans l'Eglise* ». Cf. J. RATZINGER – H. MAIER, *Démocratisation dans l'Eglise ?*, Paris, Apostolat des Editions, 1972, p. 45.

particulière comme signe du « *don à la vie et à l'harmonie de l'Eglise universelle* »³¹⁰ ?

2.6.7 Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons cherché d'abord à comprendre comment le principe de subsidiarité s'inscrit dans les célébrations des conciles particuliers. En lien avec ce principe, nous avons ensuite saisi quelle est la réelle compétence juridique accordée à ces assemblées particulières au regard de la *recognitio* dans sa pratique actuelle.

Dans un essai de définition, nous nous sommes aperçu que le concept n'a pas encore reçu une définition ecclésiale claire et précise. L'Eglise l'évoque dans son adresse aux Etats modernes par la voix du Pape Pie XI, ceux-là devenant de plus en plus centralisateurs au point de réduire la liberté des individus sans leur laisser la possibilité d'assumer leurs responsabilités. Avec le principe de subsidiarité, on éveille, on encourage, on promeut les initiatives des instances inférieures sans que l'instance supérieure n'intervienne. Les promoteurs du même principe se sont aussi rendu compte que ce dernier pouvait concerner l'Eglise qui n'était pas à l'abri de mêmes tendances.

Ce qui précède nous a poussé à considérer la position du Magistère de l'Eglise sur le principe de subsidiarité. A ce stade, nous avons fourni les positions prises tant par les différents Papes postérieurs à son initiateur que par le concile Vatican II, les diverses assemblées synodales et le nouveau code droit canonique. Nous avons ainsi établi deux opinions adoptées par les théologiens et les canonistes qui se sont prononcés sur le principe de subsidiarité. Les opposants à toute évocation du principe en l'Eglise Communion/Mystère le jugent inadapté et inappropriée à sa nature si particulière, spécifique et unique, tellement unique que les termes extra ecclésiaux ne peuvent en rendre compte. Par contre, les partisans de la validité du principe de subsidiarité et de sa possible application à l'Eglise, se fondent sur la dimension sociale, structurelle de l'Eglise Société/Institution. Mais cette application ne peut nullement s'accommoder d'un transfert. Elle mérite au préalable une étude minutieuse du même

³¹⁰ AETC, *Changer la papauté*, sous la direction de P. TIHON, Paris, Cerf, 2000, p. 141.

principe afin de ne pas simplement et purement ramener à l'Eglise des concepts de philosophie sociale à tendances politiques.

Quel est l'apport du principe de subsidiarité au contexte précis des conciles particuliers ? A cette question, nous avons tenté de donner une réponse en montrant que le principe de subsidiarité, une fois bien circonscrit dans l'ecclésiologie, trouve dans les célébrations des conciles particuliers un haut lieu d'expression de la responsabilité des Eglises particulières. Réunies en conciles locaux, elles vivent une réelle subsidiarité avec les compétences et la légitimité que leur reconnaît la législation latine actuelle (Can. 445). Ce canon spécifie le pouvoir qui relève des conciles particuliers. C'est dans cette perspective que nous nous sommes inscrit et rangé, sous réserve d'une solution théologique (ecclésiologique) aux problèmes sous-jacents au même principe de subsidiarité.

Ainsi le principe de subsidiarité peut être compris comme *régulateur des responsabilités ou des compétences* et non plus comme « *principe régulateur des tensions* »³¹¹ entre les Eglises particulières et le Saint-Siège. Il n'y a ni substitution, ni suppléance de ce dernier par les premières. En tant que régulateur des responsabilités et des compétences dans le cadre des conciles particuliers, l'émergence et la naissance d'un droit particulier et spécifique aux Eglises particulières concernées deviennent possibles, restant sauf le droit universel. Les Eglises particulières s'affichent alors comme réalisations de l'Eglise universelle en un lieu et dans une culture donnés. Les conciles particuliers jouissent d'une large compétence et autonomie dans la pastorale et la législation particulières. Ils sont un moyen pour les évêques d'accomplir collégialement leur charge pastorale et manifester la dimension synodale du pouvoir législatif qui leur est accordé par le code³¹².

Mais la teneur du can. 446, l'ultime norme consacrée aux conciles particuliers, nous a permis de découvrir le lien fort entre la condition juridique de la *recognitio* dans la pratique actuelle et l'épineuse question

³¹¹ R. METZ, « Le principe de subsidiarité, régulateur des tensions dans l'Eglise », in *RDC...*, p. 155.

³¹² J.-B. d'ONORIO, « Les conciles particuliers après dix ans d'application du code de droit canonique de 1983 », in *AC...*, p. 279.

relative à l'exercice du pouvoir suprême dans l'Eglise. Sans avoir été le centre de notre étude sur les conciles particuliers, à travers certains théologiens et canonistes, nous avons, cependant, pu cerner la question et proposer notre contribution au débat sur la question de la *recognitio*.

Nous avons considéré que d'un point de vue théorique, la *recognitio* peut être une condition juridique au service de l'unité dans et de l'Eglise pour autant qu'elle le soit dans une perspective de licéité. Dans l'usage que l'on en fait actuellement, il y a lieu de signaler un glissement vers la validité. Ce glissement fait de la *recognitio* une véritable contrainte, un organe de contrôle et de censure, ainsi qu'en témoignent les modifications et les amendements apportés aux décrets du second concile plénier des Philippines ou de Sardaigne. Afin de garder sa valeur de licéité et puisque la validité des décrets d'un concile particulier ne souffre pas d'irrégularités, tant qu'il répond aux prescriptions édictées par le code en vigueur, la *recognitio* pourrait céder à l'*informatio-notificatio*. Par cet acte, les Eglises particulières célébrant le concile particulier, manifestent leur attachement à l'unité et à la communion de l'Eglise avec l'Evêque de Rome et, par le même acte, ils portent à la connaissance de l'autorité compétente les résolutions prises par une instance inférieure. Dans ce sens, la *recognitio* donnera un caractère licite aux décrets des conciles particuliers rendant possibles leur promulgation.

2.7 CONCLUSION DE LA PARTIE II

Nous avons présenté le processus de la révision du code de 1917 qui a donné naissance au second code latin de 1983. Celui-ci, comme le premier, a conservé l'institution des conciles particuliers avec une approche certes nouvelle conditionnée par l'ecclésiologie conciliaire de communion et de Peuple de Dieu. Par rapport au code de 1917, des évolutions considérables et des modifications substantielles de forme et de fond ont été remarquées, notamment dans l'autorité compétente pour la convocation des conciles particuliers, leur présidence, la qualité et le nombre de membres participants et le pouvoir largement législatif reconnu dont la double limite est la loi universelle et le territoire d'application des décrets.

Les can.439-446 ont été analysés et étudiés dans leur processus d'élaboration en observant aussi leur correspondance avec le nouveau code oriental de 1990 jusqu'à leur application aux conciles pléniérs des Philippines et de Sardaigne.

Deux autres sujets nous ont paru inhérents aux conciles particuliers à savoir le principe de subsidiarité et la question de la pratique actuelle de la *recognitio* dans l'Eglise face à l'autorité reconnue aux conciles particuliers par le code en vigueur.

Pour le premier, après avoir tenté d'en formuler une définition, nous avons exposé la position du Magistère, les diverses approches théologiques et juridiques au sujet de son acception et de son application dans l'Eglise. Nous avons ainsi, pour notre part, suggéré son application à la vie ecclésiale et une étude plus approfondie du principe de la subsidiarité. Son application à l'Eglise reste possible et justifiée par la nature humaine du baptisé, membre de l'Eglise et par la double notion ecclésiologique encore acceptée et contenue dans le code, Eglise Invisible et Visible, Eglise-Mystère/Communion et Eglise-Société. Ce principe sous-jacent dans le code latin pourra trouver sa place dans l'Eglise si l'autorité suprême s'implique dans ce travail de recherche et le favorise.

Quant à la pratique de la *recognitio*, elle jouit d'une force juridique incontestable conditionnant toute promulgation des décrets de conciles particuliers. Cette approche ne reçoit pas l'unanimité des canonistes. Si pour les uns, elle est synonyme de censure et d'approbation au service de

l'unité de l'Eglise dans un esprit de fidélité à la communion hiérarchique ; pour les autres, la *recognitio* est superflue et l'usage qu'en fait l'autorité aujourd'hui tend à faire les décrets de conciles particuliers, des actes papaux. La réflexion qu'inspire cette pratique de la *recognitio* nous a amené à suggérer la notion de *l'informatio-notificatio* afin de redonner à cet acte juridique tout son caractère de licéité et d'éviter le glissement vers la validité aux décrets conciliaires locaux.

Les conciles particuliers sont reconnus comme une des expressions de la collégialité des évêques, en communion avec le Pontife Romain, dans leur action au service de leurs Eglises particulières.

PARTIE III

3 LES CONCILES PARTICULIERS DANS LA COMMUNION ECCLESIALE

3.1 Introduction de la partie III

Tout comme le code le laisse percevoir à travers sa formulation, les can. 439-446 sont porteurs d'une conception et d'une image de l'Eglise. La constitution apostolique *Sacrae disciplinae leges* affirmait dans ce sens que « *Ce qui constitue la nouveauté essentielle du Concile Vatican II, dans la continuité avec la tradition législative de l'Eglise, en ce qui concerne l'ecclésiologie, constitue également la nouveauté du nouveau code(...). On pourrait même voir dans ce code un grand effort de traduire en langage canonique cette doctrine même de l'ecclésiologie conciliaire* »³¹³. C'est de la clarification tant de la nature de l'Eglise que de sa mission que découle le renouveau canonique.

La constitution dogmatique LG 1 déclare que « *L'Eglise est, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain, que tous les hommes, désormais plus étroitement unis entre eux par les liens sociaux, techniques, culturels, réalisent également leur pleine unité dans le Christ* ». L'Eglise est définie et redécouverte comme « *Mystère de Communion* » dans une double direction, verticale avec Dieu (Un et Trine) et horizontale avec l'humanité. Ce n'est donc pas sans raison que dans les discours post conciliaires, l'Eglise est comprise et entendue comme « *Eglise-Communion* » dont l'origine et le terme est Dieu Trinité³¹⁴.

³¹³ JEAN-PAUL II, Constitution apostolique *Sacrae disciplinae leges...*, p. XII.

³¹⁴ Pour mettre en évidence cette réalité ecclésiologique et en rendre compte, certains canonistes ont fait appel à des concepts et des images bibliques. C'est le cas du commentaire qu'en donne L. GEROSA, *Le droit de l'Eglise*, Luxembourg, Ed. Saint-Paul, 1998, pp. 50-51 : « *Par choix libre de Dieu et non par volonté humaine, l'Eglise est Peuple de Dieu dont le caractère principal est l'unité, c'est-à-dire la communion ; (elle est) Communauté pérégrinante dans laquelle tous les membres sont égaux et coresponsables de la vie et de l'édification de cette Eglise ; comme Corps du Christ avec une socialité et une visibilité différentes de celles des états (car elle a une logique interne propre à elle-même et avec une structure particulière, l'Eglise n'est ni monarchique, ni démocratique), une Communauté de foi, d'espérance et de charité par laquelle le Christ, Unique Médiateur, répand la vérité et la grâce ; comme Temple du Saint-Esprit, l'Eglise est charismatique et hiérarchique, caractérisée par et dans la communion avec Dieu et les frères sous la mouvance de l'Esprit Saint (l'Esprit qui instruit et dirige l'Eglise)* ». Pour E. CORECCO, *Théologie et droit. Ecrits pour une nouvelle théologie générale du droit*, dir. P. Le GAL, Fribourg, éditions

Dans les lignes subséquentes, nous portons un regard particulier sur les canons de notre étude pour y retrouver la manifestation ecclésiologique de Vatican II. Il s'agit de constater dans quelle mesure les canons sur les conciles particuliers sont porteurs d'« *une éloquence ecclésiologique particulière* »³¹⁵. Nous ne pourrions que mieux approfondir notre recherche sur les conciles particuliers en nous attardant sur l'ecclésiologie conciliaire de communion et partant sur la notion de collégialité et celle de synodalité. Puisque les langages théologique (ecclésiologique en l'occurrence) et canonique tiennent à assurer la pérennité de la mission de l'Eglise.

Le document conciliaire de référence pour les conciles particuliers est le décret sur les Evêques, *CD* surtout en son numéro 36 avec certains renvois à d'autres textes conciliaires tels *Gaudium et Spes* 58, *Ad Gentes* 9, *Apostolicam Actuositatem* 3 et *Lumen Gentium* 20, 22, 23. Les conciles particuliers sont une institution de la collégialité des évêques en vue du bien commun de leurs Eglises particulières et une expression de leur sollicitude en communion avec l'Evêque de Rome. Soulignons au passage que cette sollicitude concerne plus les membres que l'institution elle-même³¹⁶. Dans cette perspective, nous voulons examiner les notions de collégialité et de synodalité dans le contexte de cette Eglise entendue comme Communion hiérarchiquement organisée. Ces données interviennent en effet implicitement dans le débat sur la compréhension, l'approfondissement et la célébration des conciles particuliers. Etant donné que ces derniers sont compris comme une expression institutionnelle de l'Eglise-Communion, puisque les évêques avec et sous l'Evêque de Rome forment le Collège apostolique à la suite des Apôtres pour promouvoir l'unité, la charité et la paix (*LG* 23a, can. 336).

Notre démarche dans cette ultime partie présentera, dans une première approche, les conciles particuliers comme une réelle expression

universitaires, 1990, p. 83, « *La communion est la modalité spécifique avec laquelle, à l'intérieur de la communion ecclésiale, deviennent juridiquement obligatoires soit les rapports intersubjectifs, soit les rapports existant à un niveau plus structurel entre les Eglises particulières et l'Eglise universelle* ». Cependant, il poursuit sa réflexion en montrant comment la notion même de communion est à la fois riche et sujette à diverses interprétations jusqu'à servir de réponse à tout : « *La polysémie de ce concept en a fait l'un des plus fluides et des plus ambigus du langage théologique post-conciliaire. Il est le passe-partout au moyen duquel on pense pouvoir donner une réponse à n'importe quel problème* ». Cf. *Ibidem*, p. 133.

³¹⁵ R. SOBANSKI, « L'ecclésiologie du Nouveau Code », in *Code de droit canonique. Actes du Ve...*, p. 244.

³¹⁶ J. H. PROVOST, « Particular councils », in *AC...*, p. 543.

de la collégialité des évêques (chapitre I). Après avoir défini ce concept, nous en signalerons quelques manifestations dont la conférence des évêques. Celle-ci sera mise en comparaison avec les conciles particuliers pour en ressortir les convergences et les divergences. Dans une seconde approche, nous aborderons la dimension synodale des conciles particuliers pour les Eglises particulières qui les célèbrent (chapitre II). Ce deuxième volet nous permettra, après avoir bien compris la notion et son enjeu ecclésial, de signifier cette synodalité avec la participation active du Peuple de Dieu au sein de cet événement. Enfin dans une dernière perspective, nous tenterons d'apporter notre contribution, en ayant préalablement présenté le contour de la question sur l'avenir des conciles particuliers dans l'Eglise latine (chapitre III). Nous voulons également suggérer les conciles particuliers comme un événement ecclésial que les chrétiens d'Afrique peuvent vivre et célébrer. En effet, les conciles particuliers, en plus de promouvoir le rétablissement d'un nouvel équilibre institutionnel dans l'Eglise³¹⁷ d'une manière générale, sont, à notre avis pour les Eglises particulières d'Afrique plus spécifiquement, la meilleure voie médiane entre un concile africain souhaité (mais jamais célébré) et un synode africain célébré hors du continent.

³¹⁷ P. VALDRINI « Peut-on penser à un synode national ? », in *Le gouvernement de l'Eglise catholique...*, p. 94 plaide pour le dépassement de ce déséquilibre institutionnel avec la tenue de conférences des évêques en appelant à une prise de conscience du « *risque d'épiscopalisation de la prise en charge de l'Eglise alors que la demande est forte de la part de membres de toutes catégories d'une participation aux prises de décisions et à l'élaboration des textes qui les concernent ou engagent publiquement leur responsabilité* ».

3.2 Chapitre I : Les conciles particuliers, expression institutionnelle de la collégialité

3.2.1 Introduction

Les conciles particuliers sont un des hauts lieux de la coopération des évêques³¹⁸ et de la manifestation de leur collégialité. Ainsi que le stipule le n°36 de *CD* « *Des synodes, des conciles provinciaux et enfin des conciles pléniers ont été constitués, où les évêques décrètent les normes identiques à observer dans les diverses Eglises pour l'enseignement des vérités de la foi et l'organisation de la discipline ecclésiastique* ». C'est de cette notion qu'il va s'agir dans ce chapitre en tant qu'inhérente à la compréhension des conciles particuliers.

En lien avec le concept de communion dont il a été question dans notre commentaire du can. 446 sur la *recognitio*, il y a lieu de réfléchir sur celui de collégialité, qui lui est lié. Ce dernier est sans conteste un concept clé, porteur de toute la redécouverte de l'ecclésiologie de Vatican II, et qui résume au mieux les résultats qu'il a obtenus dans sa doctrine ecclésiologique et dans le renouveau de l'Eglise³¹⁹. En effet, si toutes les déclarations de Vatican I sur l'Eglise et la hiérarchie en ont fait le concile de la primauté et de l'infaillibilité du Pape, le second concile de Vatican s'en est démarqué par son insistance sur le collège des évêques comme successeur du collège apostolique, ce qui a fait de Vatican II « l'événement » de la collégialité épiscopale³²⁰. En tant qu'implication juridique de cette notion ecclésiologique³²¹, la partie du code de 1983 consacrée à la constitution hiérarchique de l'Eglise insiste sur cette responsabilité commune des évêques tant dans le magistère que dans le gouvernement pastoral de l'Eglise, dans la continuité du collège apostolique. Et le code précise que le collège reste, « *en union avec son Chef et jamais sans lui, sujet du pouvoir suprême et plénier sur l'Eglise entière* »³²². C'est donc par analogie au collège apostolique que se justifie l'exercice du pouvoir suprême de l'Eglise par le Pontife Romain seul ou par

³¹⁸ Cette dénomination est tirée du décret *CD* dont l'ensemble de l'intitulé est « *Coopération des évêques au bien commun de plusieurs Eglises* ».

³¹⁹ A. ANTON, *Primado y colegialidad*, (BAC-Miño 15) Madrid, 1970, pp. 32-78.

³²⁰ M. Fr. GUILLEMETTE, « Les conférences épiscopales sont-elles une institution de la collégialité épiscopale ? », in *SC* 25 (1991), pp. 40-41.

³²¹ *LG* 18-20, voir en particulier le n° 20 dont les can. 330-367 CIC 1983 sont l'écho.

³²² Can. 336 CIC 1983.

le Collège des évêques dont il reste la tête. Le n° 1 de la Note explicative préliminaire souligne que « *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* ». Cette approche montre comment, dans l'Eglise, subsistent deux instances de pouvoirs dont l'articulation demeure difficile à établir et ouvre le débat théologique entre spécialistes. Les théologiens sont à ce sujet bien départagés entre les thèses dites « conciliaristes » et les thèses tenant le Pape comme seul détenteur de l'autorité. Les premiers accordent l'autorité suprême à l'ensemble des évêques réunis en concile (le Pape y est lui-même soumis) ; ils donnent ainsi plus d'importance à la collégialité³²³. Les seconds voient dans la personne du Pape la seule détentrice de l'autorité suprême dans l'Eglise. Ces deux tendances traduisent bien le débat théologique sur le détenteur de l'autorité dans l'Eglise : y a-t-il un ou deux sujets ?

Les uns³²⁴ soutiennent qu'il n'existe qu'un sujet détenteur du pouvoir suprême dans l'unique réalité sociale de l'Eglise, à savoir le collège des évêques. Les autres³²⁵, par contre, affirment que deux sujets distincts détiennent le pouvoir : d'un côté le Pape et de l'autre les autres membres du collège épiscopal. Pour sortir de l'impasse dans laquelle peut s'enliser le débat, un théologien propose une solution conciliatrice qui pourrait mieux rendre compte de la complexité de cette réalité ecclésiale³²⁶. Car chacune de deux tendances présente à la fois des avantages et des inconvénients. Si la première insiste davantage sur la dimension épiscopale au détriment du charisme spécifique du service pétrinien, la seconde renforce la dimension charismatique de Pierre et peut porter atteinte à la dimension sacramentelle épiscopale. Toutefois les réflexions sur la première tendance se sont focalisées sur le domaine strictement juridique au détriment d'une

³²³ L'autorité suprême de l'Eglise est recherchée dans les conciles. Cette thèse est développée depuis le concile de Constance (1414-1417). Nous renvoyons à ce propos à Y. CONGAR, art. « Concile », in *Catholicisme* G. JACQUEMET (dir.), t. II, col. 1440 ; G. MOLLAT, art. « Constance », in *Catholicisme...*, t. II, col. 91-92.

³²⁴ Cette tendance est représentée entre autres par : K. Rahner, T.- I. Jimenez Urresti., G. Thils, A. Anton., O. Semmelroth, E. Schillebeeckx, C. Duquoc, C. Butler, H. Legrand.

³²⁵ Les tenants de cette position sont J. Hamer, U. Betti, A. Auer, W. Bertrams, K. Mörsdorf.

³²⁶ « *Nous sommes, écrit-il, pour la solution d'un unique sujet de l'autorité suprême dans l'Eglise et deux modes distincts d'exercice. Dans cette solution, poursuit-il, le discours critique et ecclésial de la théologie catholique réussit à sauvegarder pleinement la dignité dogmatique et le libre exercice du ministère pastoral suprême de l'Evêque de Rome* ». Cf. D. VALENTINI, « Regards sur les positions des théologiens. Revue des principaux écrits et état actuel de la question », in *Concilium* 230 (1990), pp. 52-53.

réflexion ecclésiologique profonde. A trop insister sur le pouvoir suprême et plénier du Pape, cette approche omet de signifier d'un côté son lien avec l'ecclésiologie de communion des Eglises et de l'autre le rapport entre les deux réalités théologiques que sont la correspondance entre la communion inter-Eglises et la communion collégiale inter-évêques³²⁷.

3.2.2 La notion de collégialité

Tous les théologiens et canonistes sont unanimes pour affirmer que l'expression « collégialité » ne constitue une réalité ni conciliaire, ni juridique. Le substantif n'est ni biblique, ni historique, ni conciliaire, ni canonique. Par contre, le concile Vatican II ainsi que le nouveau code emploient plus couramment le terme de « collègue » dans l'expression « collègue des évêques » et son adjectif « collégial » dans « pouvoir collégial ». Les deux termes sont réservés au Collège des évêques et au collège apostolique³²⁸. Ceci étant, nous ferons usage de ce terme dans l'optique « épiscopale » lorsque nous l'évoquerons au sujet des évêques réunis en de la célébration de concile particulier³²⁹. Dans le code, les mêmes expressions sont reprises ; elles désignent non seulement les collèges des évêques mais s'appliquent également à toute personne juridique pouvant agir avec l'esprit collégial³³⁰. Vatican II, sans donner une définition, en a fourni le contenu dans LG 22 : « *Ce pouvoir collégial peut être exercé, en union avec le Pape, par les évêques répandus en tous les points du monde, à condition que le chef du collège les appelle à une action collective ou, du moins, approuve ou accepte librement l'action*

³²⁷ Pour ce qui est de la non-articulation de la théologie de collégialité avec celle de la communion des Eglises, voir J. RATZINGER, « Les implications pastorales de la doctrine de la collégialité des évêques », in *Concilium* 1, 1965, pp. 33-55. Et pour la non-articulation de deux thèmes majeurs de la théologie, la communion inter-Eglises et inter-évêques, il y a lieu de s'intéresser à G. ALBERIGO, Y. CONGAR, H. J. POTTMEYER, *Les Eglises après Vatican II. Dynamisme et prospective*, Paris, Beauchesne, 1981, pp. 262-263.

³²⁸ M. Fr. GUILLEMETTE, « Conférences épiscopales et collégialité épiscopale », in *SC...*, p. 41 pense que le discours de Paul VI à l'ouverture du premier synode des Evêques a consacré l'usage du substantif : « *Le besoin de plus de communion, non seulement dans l'existence mais dans l'activité de l'épiscopat catholique, dont le concile a mis en juste lumière le caractère collégial dans la structure constitutionnelle de l'Eglise* ». Pourtant le débat reste ouvert entre ecclésiologues et canonistes quant au contenu du terme et son emploi pour tout ce qui se rapporte au Collège des évêques, surtout à l'action collégiale ou l'acte véritablement collégial des évêques dans l'exercice de leur pouvoir. *LG 22* en donne une issue.

³²⁹ Nous suivons volontiers sur ce point l'orientation de M. Fr. GUILLEMETTE, « Conférences épiscopales et collégialité épiscopale », in *SC...*, p. 42.

³³⁰ Cf. Can. 119, 120 § 2, 349, 350 § 1, 351 § 2, 352 § § 1-2, 353 § 1, 359, 502, 503-505, 1425 § 4, 596, 631-633 CIC 1983.

conjointe des évêques dispersés, en sorte qu'elle constitue un véritable acte collégial ».

On ne peut parler de la collégialité que dans la communion hiérarchique pour souligner le fondement de la relation entre le Pape et les autres évêques. En effet, le gouvernement de l'Eglise est construit sur deux catégories hiérarchiques complémentaires ainsi que le révèlent la doctrine théologique et le statut ecclésiologique du pouvoir épiscopal³³¹. Le Pape Paul VI, dans son allocution, revient au coeur des rapports canoniques entre les deux concepts de communion et de collégialité en soulignant que la collégialité n'est autre chose que la « *quaedam communio* »³³². Pour le Souverain Pontife, la collégialité est l'expression particulière de la communion ecclésiale. Dans la communauté des évêques, la *communio* s'exprime comme collégialité³³³ et atteint ainsi une grande plénitude. Les évêques sont tous héritiers des apôtres quant aux titres et aux devoirs³³⁴. Le rapport de clôture du synode des évêques de 1985 a de nouveau insisté sur le lien entre la collégialité et le concept de communion en affirmant que l'ecclésiologie de communion donne à la collégialité son fondement sacramentel³³⁵. La première ne saurait être entendue comme une simple question organisationnelle sur le pouvoir de l'Eglise. L'ecclésiologie de communion constitue le fondement des structures dans l'Eglise et en particulier le fondement d'une relation juste entre unité et diversité en son sein. Le synode des évêques de 2001 redit cette corrélation entre communion et collégialité. La communion, comme Tradition chrétienne commune à l'Orient et à l'Occident, puise toute sa force dans la foi trinitaire ; tandis que la collégialité renvoie à son prototype, le collège des apôtres, pour que les évêques, successeurs des apôtres en lien avec le Pontife Romain, successeur de Pierre, accomplissent en tout temps et en tout lieu, leur charge d'enseignement³³⁶. Jean-Paul II réaffirme le lien vital

³³¹ J.-B. d'ONORIO, *Le Pape et le gouvernement de l'Eglise...*, p. 135.

³³² Paul VI, Allocution à la session extraordinaire du 11 octobre 1969, in AAS 61 (1969), p. 717 ; DC 1550 (1969), p. 958.

³³³ *Osserv. Rom.* du 13 novembre 1969, p. 1.

³³⁴ Cf. supra, note 332.

³³⁵ *Synode extraordinaire 1985...*, p. 560.

³³⁶ « *Au service de la communion, la « collégialité », se réfère au collège des Apôtres et de leurs successeurs, les évêques, unis étroitement entre eux et avec le Pape, successeur de Pierre. Ensemble, toujours et partout, ils enseignent avec un charisme certain de vérité, la même foi et la proclament aux peuples de la terre. Communion et collégialité, pleinement vécues, concourent jusqu'à l'équilibre humain et spirituel de l'évêque. Elles favorisent le joyeux rayonnement de*

de la « collégialité » avec la communion hiérarchique voulue par Jésus-Christ. C'est dans cette dernière et par elle aussi que devient perceptible toute la dimension collégiale des successeurs des Apôtres³³⁷.

La notion n'a pas de correspondant dans le latin de l'Eglise bien que certains théologiens en aient justifié l'existence dans le fait et dans l'attitude des hommes depuis l'Eglise primitive. H. Grote semble aller plus loin que l'Eglise primitive pour fonder le fonctionnement de la collégialité dans la Bible, puis dans l'histoire de l'Eglise notamment avec les premières assises comme conseils ou conciles³³⁸. La vie et la réalité de l'organisation ecclésiale ont précédé le mot, l'expression et la notion. Ce qui constitue le fait marquant de cette réalité et qui a traversé toute l'histoire, c'est le don spécial de l'Esprit Saint qui anime le collègue.

Selon le droit, l'acte collégial est celui posé par des personnes ayant en commun un pouvoir et revêtues de la même dignité. Par conséquent, aucune d'elles ne peut se passer des autres pour agir seule et par elle-même. Il n'en va pas de même dans l'Eglise où un seul, en l'occurrence le Pape, détient à lui seul tous les pouvoirs.³³⁹ Le titulaire premier du pouvoir dans l'Eglise reste le Pape. Même lorsqu'il l'exerce collectivement, il n'est pas tout à fait collégial puisqu'il n'existe pas d'égalité de droit entre lui et les évêques. Si le terme « collégialité » désigne étymologiquement un groupement ou une assemblée d'égaux, l'orientation et le sens conciliaires du mot désigne le caractère et la nature collégiale de l'ordre épiscopal.

l'espérance des communautés chrétiennes et leur enthousiasme missionnaire ». Cf. Synode des Evêques 2001, in DC 2258 (2001), p. 988.

³³⁷ « *L'union collégiale entre les évêques est fondée à la fois sur l'ordination épiscopale et sur la communion hiérarchique ; elle touche donc en profondeur l'être de tout évêque et elle appartient à la structure de l'Eglise telle qu'elle a été voulue par Jésus-Christ* ». Cf. Jean-Paul II, Exhortation apostolique *Pastores gregis* n° 8a, in AAS 96 (2004), pp. 833-836 ; DC2302 (2003), p. 1006.

³³⁸ « *Les douze tribus d'Israël* » (Gn. 49, 28) recevaient chacune une bénédiction spéciale et apparaissent comme des collègues. De même, les lévites n'avaient pas part à l'héritage comme leurs frères « car le Seigneur était leur part d'héritage, comme le Seigneur ton Dieu le leur a dit » (Dt. 10,9). De tels collèges eurent une influence énorme sur la mise en œuvre concrète de la loi sabbatique et cultuelle. Le succès de leur action à l'intérieur et à l'extérieur fait s'exclamer de joie : « Voyez comme il est bon, comme il est doux d'habiter en frères, tous ensemble » (Ps 133, 1). Il n'existe certes pas d'archétype chrétien plus caractéristique que l'assemblée des apôtres. Bien que le terme n'apparaisse pas, la collégialité a accompagné la vie de l'Eglise tout au long de son histoire, en particulier sous la forme de conseils et des conciles. Ces derniers, même au milieu de pires contradictions, ont transmis leur sens de la collégialité et la vie ecclésiale qu'elle imprégnait ». Cf. H. GROTE, « Conception catholique de la collégialité », in *Concilium* 230 (1990), pp. 70-71.

³³⁹ J.-B. d'ONORIO, *Le Pape et le gouvernement de l'Eglise...*, pp. 176-177.

Deux documents essentiels du Vatican II en donnent les implications juridiques importantes dans l'Eglise³⁴⁰.

J. Hamer, dans une approche de la réflexion conciliaire, insiste sur le fondement à la fois sacramentel et ecclésiologique de la collégialité, impliquant unité, égalité et solidarité. Le sens précis de cette notion est à saisir comme le collège des évêques constitué par le Pape et les autres évêques. Le Souverain Pontife en est le chef ; les évêques en font partie en vertu de la consécration sacramentelle et de la communion hiérarchique avec le chef du collège et ses membres. Dans ce corps persévère le collège des Apôtres auquel a été confiée la charge de conduire l'Eglise. Enfin, le Collège des évêques uni à son chef, et jamais sans lui, est sujet du pouvoir suprême et plénier dans l'Eglise universelle³⁴¹.

Y. Congar voit dans la collégialité juridique des évêques le répondant de la valeur première de l'Eglise-Communauté. La collégialité est, du point de vue de la structure sociale, l'expression de la communion de foi, des sacrements et de la grâce. Elle n'est pas à séparer de la communion ecclésiale³⁴².

La position du cardinal J. Ratzinger, défend la légitimité de l'élément collégial en l'enracinant dans la constitution même de l'Eglise et en montrant que le « collègue » vient expressément au IIIe siècle pour désigner aussi bien la communauté de tous les évêques que les communautés partielles au sein de l'épiscopat³⁴³.

³⁴⁰ LG 22, 2 et CD 4.

³⁴¹ J. HAMER, « La responsabilité collégiale de chaque évêque », in *NRT* 5 (1983), p. 643.

³⁴² Y. CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale*, Paris, Cerf, 1971, pp. 196. 123-140.

³⁴³ Le concept « collègue » doit être compris « dans un sens non obligeant puisque le collège d'après le droit romain serait une communauté des Pairs. Au sein du Collège des évêques, il y a le ministère de la succession de saint Pierre et par conséquent la primauté de juridiction du Pape, de toute évidence ne serait pas une communauté de Pairs. Il y a plus que le caractère facultatif d'une référence morale à l'unanimité des évêques, il reste un donné de fait qui ne peut être défini que dans l'Eglise, qui ne peut être déduit d'autres systèmes déjà donnés mais doit être déterminé à partir de l'essence de l'Eglise elle-même. Ainsi naîtra un nouveau concept ecclésial du collège, d'après lequel la communion de service et de responsabilité appartient au ministère épiscopal, de même que l'Eglise repose essentiellement sur cette communauté de service. La notion de collégialité ne doit donc pas être comprise au sens profane et juridique, mais encore moins dans le sens vide d'une simple fleur rhétorique ». Cf. J. RATZINGER, *Le nouveau Peuple de Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971, pp. 109-110, 126. J. RATZINGER, « Les implications pastorales de la doctrine de la collégialité des évêques », in *Concilium* 1 (1965), p. 40.

Pouvons-nous risquer de proposer un essai de définition capable de rendre compte de cette réalité ecclésiale ? La « collégialité » fait partie de ce qui peut être considéré comme une qualité du ministère de l'évêque. Elle traduit un être-ensemble des évêques, toujours en union avec le chef du collège, à tous les niveaux (provincial, national et universel) pour conjuguer leurs efforts en vue du bien de leurs Eglises respectives et donc de l'Eglise tout entière. Ceci donne la possibilité de placer et de situer la « collégialité » dans un contexte plus large. Elle appartient donc à la communion ecclésiale en ce qu'elle en est l'expression.

3.2.3 Les manifestations institutionnelles de la collégialité

Le can. 337 § 1 nous oriente sur le mode le plus solennel par lequel les actes sont déclarés collégiaux au sens strict. Il n'y a de collégialité que dans les directives données par la constitution LG 22 dont l'illustration historique demeure les différents conciles œcuméniques célébrés dans l'Eglise. Cependant, le code donne tout de même une autre forme d'acte capable d'être qualifié de « *verus actus collegialis* » à condition qu'il résulte d'une « *action unie des évêques* » tel que le spécifie le canon 337 § 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* ». On reconnaît que l'exercice de la collégialité stricte, en tant que succession du collège apostolique, inclut nécessairement le Pontife Romain pour constituer le collège des évêques et poser des actes strictement collégiaux.

Est-ce seule la collégialité dite stricte doit être prise en compte pour toutes les circonstances au sein de diverses Eglises particulières ? L'unanimité entre théologiens ne fait pas de doute pour parler d'une distinction entre collégialité effective « stricte » et affective « non stricte ». Le texte conciliaire lui-même n'exclut pas qu'il puisse exister d'autres formes d'actions susceptibles d'être considérées comme collégiales. Diverses manières traduisent et concrétisent à des niveaux aussi différents la collégialité dans son affection non stricte. Cette autre possibilité d'exercer l'affection collégiale de manière institutionnelle par les évêques

est évoquée par Jean-Paul II mais il renvoie aussitôt à la « collégialité » stricte, comme seule réalisation plénière de l'action collégiale³⁴⁴.

Parmi les positions de théologiens, on peut énumérer un certain nombre de variantes terminologiques qui tiennent à rendre compte de cette distinction établie.

W. Onclin, montre pour sa part qu'il peut y avoir deux manières de qualifier la collégialité : celle qui relève de l'option conciliaire, à savoir la « collégialité directe et formelle » pour exprimer la collégialité au sens dit strict et les autres formes d'expressions (latentes) de cette même collégialité épiscopale. Celle-ci n'est pas présente exclusivement au moment où elle se manifeste dans les actes du magistère ou de juridiction émanant du collège pris dans son ensemble. Elle est toujours existante, du moins à l'état latent ou habituel³⁴⁵.

Abondant dans le même sens, R. Rouquette pense que « *les termes même utilisés dans la note préalable impliquent qu'il peut y avoir des actes collégiaux non stricts* »³⁴⁶.

A. Anton, nous livre un condensé de sa position au sujet des conférences épiscopales³⁴⁷. Ainsi il propose la distinction entre l'action

³⁴⁴ « Une telle affection collégiale est réalisée et s'exprime à différents niveaux et de diverses manières, y compris de façon institutionnelle, comme par exemple dans les Synodes des Evêques, les Conciles particuliers, les Conférences des évêques(...). Mais l'affection collégiale n'est réalisée et ne s'exprime en plénitude que dans l'action collégiale au sens strict, c'est-à-dire dans l'action de tous les évêques avec leur Chef, avec qui ils exercent le pouvoir plénier et suprême sur toute l'Eglise ». Cf. Jean-Paul II, Exhortation apostolique *Pastores gregis* n°8 b, in AAS 96 (2004), pp. 833-836 ; DC 2302 (2003), p. 1006 ; ID. , Constitution apostolique *Pastor Bonus*, Annexe 1,4, in AAS 80 (1988), pp. 914-915 ; DC 85 (1988), p. 980.

³⁴⁵ W. ONCLIN, « La collégialité épiscopale à l'état habituel ou latent », in *Concilium* 8 (1965), p. 79.

³⁴⁶ R. ROUQUETTE, *Une nouvelle chrétienté*, Paris, Cerf, 1968, p. 32.

³⁴⁷ « Un organisme est formellement collégial quand il assure la représentation de tout l'épiscopat, la présidence étant réservée au Pontife Romain. Il sera seulement à finalité collégiale s'il est organiquement destiné à servir, renforcer, incarner dans des gestes concrets la conscience et le comportement collégial de tous et de chacun des membres qui composent la conférence épiscopale ». Cf. A. ANTON, « Le « statut » théologique des conférences épiscopales », in H. LEGRAND, J. MANZANARES, A. GARCIA Y GARCIA (éd.), *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique et avenir...*, p. 280. Il se réfère à LG 22, 23 ; CD 4, 5, 6, 36-38 et à l'affirmation de A.-M. JAVIERRE. Ce dernier établit une nette distinction entre ce qu'est un organisme formellement collégial et un organisme à finalité collégiale. Cf. A.-M. JAVIERRE, « Colegialidad de las conferencias episcopales a la luz de la teología », in *Las conferencias episcopales hoy. Actas del simpoio de Salamanca, 1-3 mayo 1975*, Salamanca, 1977, pp. 9-43. Cf. A. ANTON, « Le « statut » théologique des conférences épiscopales », in H. LEGRAND, J.

collégiale stricte et véritable et l'activité collégiale exprimée par les termes d'attachement collégial, d'union collégiale, de souci de toutes les Eglises. Cette dernière traduit une des modalités de la collégialité. Dans ces modalités, doit être inclus ce que l'on convient d'appeler aujourd'hui *affectus collegialis* ou sentiment collégial.

Pour W. Kasper, le fondement sacramentel de la collégialité est non seulement source de tout pouvoir dans l'Eglise mais aussi base de l'*affectus collegialis* ; c'est pourquoi il va dire pour sa part que la « *collegialitas affectiva* » est reliée à la « *collegialitas efectiva* » comme sa base et son fondement. La première ne doit pas être comprise comme une dimension purement émotive, comme uniquement un sentiment collégial : la « *collegialitas affectiva* » est plutôt une expression de la réalité ontologique-sacramentelle de la collégialité³⁴⁸.

F. Dupré La Tour, après avoir élucidé les difficultés de la notion de collégialité et montré comment le concept est entré dans le texte officiel au cours du concile Vatican II, en vient à souligner l'impossibilité d'un usage univoque de la notion lorsque l'on se situe sur le plan civil ou politique et ecclésial ou encore dans les diverses relations à l'intérieur du collège épiscopal. C'est avec trois binômes qu'il propose de cerner la collégialité pour mieux la saisir sous divers points de vue: « *collégialité au sens strict/collégialité au sens large* » « *collégialité affective/collégialité effective* » et « *collégialité pleine/collégialité partielle* »³⁴⁹. Ces distinctions

MANZANARES, A. GARCIA Y GARCIA (Ed.), *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique et avenir...*, p. 280.

³⁴⁸ « *Flogich darf auch die collegialitas affectiva nicht als eine rein emotionale Größe, als eine blosse kollegiale Gesinnung verstanden werden ; die collegialitas affectiva ist vielmehr Ausdruck der ontologisch-sakramentalen Realität der Kollegialität ; insofern ist sie der collegialitas efectiva als deren Grundlage vorgeordnet* ». Cf. W. KASPER, « Der theologische Statuts der Bischofskonferenzen », in *Theologische Quartalschrift* 167 (1987), p. 3.

³⁴⁹ « *Nous ferons remarquer que la collégialité au sens strict exige la participation du Collège épiscopal dans son ensemble(...); la collégialité au sens est en référence et en opposition à la collégialité au sens strict, elle est une coresponsabilité morale permanente qui unit les membres du Collège entre eux. La collégialité affective est au cœur de toute collaboration entre les évêques. La collégialité effective regarde avant tout des formes de collaboration concrète, le plus souvent réglées par une structure juridique de droit ecclésiastique, des évêques entre eux ou des évêques avec le Pape. Le collège épiscopal n'exerce pas en permanence une forme pleine de collégialité. Le concile Vatican II a envisagé des formes que nous qualifions de partielles mais cependant vraies de la collégialité* ». Cf. 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, pp. 170-186.

ne sont pas à considérer séparément car c'est dans l'unité de ses différents aspects que doit être comprise la collégialité ecclésiale.

Il s'agit là d'une distinction qui comporte des impacts juridiques permettant de ne pas réduire la collégialité à sa seule signification stricte (collégialité effective). Elle prend en considération l'importance juridique découlant de la collégialité affective. La collégialité s'enracine certes dans le collège que forment les évêques mais le caractère de l'épiscopat ne peut être limité aux seuls actes du collège. La collégialité comme qualité du ministère de l'évêque est ainsi considérée par le concile dans sa dimension verticale et horizontale. Ceci laisse la possibilité de situer la collégialité dans un contexte ecclésial plus large. Cette distinction sous-entend même une préoccupation justifiée, à savoir le souci de donner à tout acte formel du collège des évêques des caractéristiques claires. En tant qu'expression de la réalité ontologico-sacramentelle, la collégialité affective constitue la base de la collégialité effective, tout comme la communion constitue « une réalité organique » qui requiert une forme juridique³⁵⁰. Malgré l'importance de la distinction, la collégialité peut se présenter sous plusieurs variantes qu'il ne convient pas de radicaliser. Nous reconnaissons volontiers que l'action dite collégiale au sens strict et plein du terme est celle définie par un concile œcuménique, sans nier la possibilité d'autres manifestations collégiales « *dans l'unité d'action des évêques résidant dans les diverses parties du monde pour réaliser ensemble ou conjointement quelques-unes de leurs responsabilités apostoliques et pastorales* »³⁵¹.

Nous ne pouvons ignorer le débat entre théologiens dans leur recherche d'approfondissement de tout ce qui peut relever de l'action collégiale en termes d'interprétation de l'acquis conciliaire. Ils sont repartis en deux camps. Les premiers sont ceux qui soutiennent que l'unique sens à donner à l'acte collégial épiscopal reste celui qui est en rapport avec l'ensemble de l'épiscopat et de toute l'Eglise. C'est seulement dans ce contexte qu'il est permis de parler de collégialité. C'est la tendance que l'on pourrait qualifier de « minimaliste » ; elle ne tient compte que du sens strict pour exprimer la collégialité. Par contre, les seconds soutiennent une autre

³⁵⁰ R. SOBANSKI, « Les implications canoniques de la notion de collégialité », in *Concilium* 230 (1990), p. 59-60.

³⁵¹ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Themata selecta de ecclesiologia*, Città del Vaticano, Libreria Vaticana, 1985, pp. 32-35.

position : il ne peut y avoir un seul champ d'application de la collégialité. Celle-ci peut être vraie et réellement vécue quoique partielle. Elle demeure la même avec autant de force³⁵². C'est ce que d'aucuns ont qualifié de « collégialité-sollicitude » à la différence de la « collégialité-pouvoir-suprême-et-plénier » (*stricto sensu*)³⁵³.

Après avoir exploré les diverses formes (stricte et non stricte) que peut couvrir le concept de collégialité, nous indiquons à présent ses expressions les plus significatives. Nous nous intéressons aux diverses concrétisations de la collégialité reconnues dans l'Eglise par leur statut juridique actuel.

Parmi elles, se trouvent notamment le collège des cardinaux, le synode des évêques, les conciles particuliers, les conférences des évêques et les conférences provinciales régionales. Entre toutes ces manifestations de la collégialité, notre recherche ne s'est portée que sur une, à savoir les conciles particuliers, dans l'analyse des can. 439-446. Quant aux autres, nous en retiendrons trois, la quatrième relevant d'une disposition spéciale du Saint-Siège, voir can. 448 § 2. Nous ne nous attarderons pas sur leur fonctionnement avec toutes les questions juridiques qu'elles peuvent susciter. Néanmoins, nous pourrions le cas échéant montrer comment leurs activités respectives peuvent s'inscrire dans la mouvance de la collégialité.

³⁵² Fr. GUILLEMETTE, « Conférences épiscopales et collégialité », in *SC...*, présente clairement les deux positions et leurs tenants. Pour la position minimaliste, soutenue par J. Hamer et H. de Lubac, il faut réduire au minimum toute forme d'expression de la collégialité étant entendu que celle-ci doit avoir essentiellement une portée universelle. W. Onclin, G. Thils, A. Anton, J. Ratzinger pensent le contraire en soutenant qu'une réalité collégiale épiscopale se vit autrement que dans la seule et unique situation du sens strict. En d'autres termes, la collégialité se concrétise ailleurs que dans le seul domaine de l'ensemble du collège et de son président.

³⁵³ « Cette collégialité épiscopale trouve donc son expression dans certaines actions qui ne sont pas des actes du collège comme tel, mais des actes d'un évêque agissant individuellement ou bien plusieurs évêques opérant conjointement au service de diverses Eglises particulières. Elle se manifeste également par toute action qui traduit la sollicitude des évêques à l'égard d'Eglises particulières autres que celle qui est à leurs soins, et en particulier par toute action collective que plusieurs évêques ensemble posent relativement à une multitude d'Eglises particulières unies dans le cadre d'une province ecclésiastique, d'une région, d'une nation ou même d'un ressort territorial plus vaste (...). De façon directe et formelle, la collégialité épiscopale ne se manifeste que par la seule action du collège épiscopal pris dans son ensemble, aussi suggère-t-il de qualifier les autres formes de collégialité à l'état latent ou habituel ». Cf. W. ONCLIN, « La collégialité épiscopale à l'état habituel ou latent », in *Concilium...*, pp. 79-88.

3.2.3.1 LE COLLÈGE DES CARDINAUX (CAN. 349-359)

Le collège des cardinaux est l'organisme le plus significatif de l'acte collégial, non seulement dans son rôle à travers l'histoire, mais aussi dans le développement du concept de la collégialité. Il est présenté, tant par le code que par les différents discours pontificaux³⁵⁴, comme une aide dans la préoccupation quotidienne de l'Eglise Universelle. Il jouit ainsi du statut de personne juridique collégiale. Les cardinaux de la Sainte Eglise Romaine constituent un collège particulier auquel il revient de pourvoir à l'élection du Pontife Romain selon le droit particulier ; les cardinaux assistent également le Pontife Romain en agissant collégialement quand ils sont convoqués en corps pour traiter de questions de grande importance, ou individuellement, à savoir par les divers offices qu'ils remplissent en apportant leur concours au Pontife Romain surtout dans le soin quotidien de l'Eglise tout entière. Le Saint-Père souligne le rôle d'aide et de dialogue dont il apprécie le principe organique et constructeur d'un « *exercice particulier de la collégialité épiscopale* »³⁵⁵.

3.2.3.2 LE SYNODE DES ÉVÊQUES (CAN. 342-348)

Le synode des évêques est quant à lui considéré comme une expression de la collégialité épiscopale effective³⁵⁶. Comme mode de coopération avec le Souverain Pontife, cet organisme institutionnel voulu et instauré par le Pape Paul VI³⁵⁷ représente non seulement l'épiscopat catholique dans son ensemble mais il manifeste à sa manière l'importance de la sollicitude des évêques envers l'Eglise universelle. C'est pourquoi le synode des évêques, selon J. L. Gutierrez, cherche à favoriser l'union étroite et la collaboration entre le Pontife Romain et les évêques du monde entier. Il donne des informations sur tout ce qui concerne la vie de l'Eglise et son activité dans le monde afin de faciliter un accord sur la doctrine

³⁵⁴ Jean-Paul II, allocution au Sacré-Collège des Cardinaux du 28 juin 1980, in AAS 72 (1980), pp. 647ss ; DC 1790 (1980), pp. 667ss. ID., allocution d'ouverture à la réunion plénière du Sacré-Collège du 23 novembre 1982 in AAS 75 (1983), pp. 136 ss ; DC 1843 (1983), pp. 1-3. ID., allocution à la clôture de l'assemblée des cardinaux du 26 novembre 1982 in AAS 75 (1983), p. 143 ; DC 1843 (1983), pp. 6-8.

³⁵⁵ Can. 349 et 353 dans le sens de l'aide apportée au Pasteur suprême. Voir aussi Paul VI, Constitution apostolique *Romano Pontifici eligendo*, in AAS 67 (1975), pp. 609-645 ; DC 75 (1975), pp. 1001-1011.

³⁵⁶ Jean-Paul II, Allocution de clôture du synode des évêques du 29 octobre 1983, in AAS 76 (1984), p. 287 ; DC 1863 (1983), pp. 1079-1080.

³⁵⁷ Paul VI, Motu proprio *Apostolica sollicitudo*, in AAS 57 (1965), pp. 775-780 ; DC 1456 (1965), col. 1663-1668 ; aussi *Ordo Synodi episcoporum celebranda* du 8 décembre 1966 dans sa version revue, corrigée et augmentée le 24 juin 1969 in AAS 61(1969), pp. 525-539.

essentielle et la manière générale d'agir³⁵⁸. Il est une institution de consultation dont la compétence éminente est de donner son point de vue sur les matières préalablement choisies et soumises par le Pontife Romain pour réflexion et étude. Le synode n'a donc pas d'autorité décisionnelle, ni de pouvoir législatif qui pourrait engager l'Eglise dans son ensemble³⁵⁹. Son impact demeure cependant important dans la préparation à cette prise de décision³⁶⁰. Bien que son champ d'action soit bien compris dans l'esprit de la communion ecclésiale caractéristique de la collégialité épiscopale, l'unanimité est encore à rechercher. Les opinions sont à ce sujet bien divergentes. Certains théologiens et canonistes³⁶¹ pensent que cet organisme n'est pas à proprement parler collégial au sens de can. 119 et 129, ni du Motu proprio *Apostolica sollicitudo* n°3. Bien que le synode ne dispose nullement d'un pouvoir collégial, il s'inscrit dans la dynamique d'action réellement ecclésiale. Son rôle consiste essentiellement à susciter la coopération et la collaboration de tous selon leurs compétences respectives pour le bien de tout le Peuple de Dieu.

3.2.3.3 LA CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES (CAN. 447-459)

Elle mérite que l'on s'y attarde pour mieux faire ressortir le rapport entre elle et les conciles particuliers. Nous consacrons un paragraphe entier à cette institution ecclésiale sans toutefois en faire le cœur et le centre de notre préoccupation.

³⁵⁸ J. L. GUTIERREZ, Commentaire des can. 342-343, in *Code de droit canonique*, p. 123.

³⁵⁹ « Le fait que le synode n'ait normalement qu'une fonction consultative ne diminue pas son importance(...). Le synode est au service de la vérité comme expression de la véritable coresponsabilité de la part de tout l'épiscopat uni à son Chef pour ce qui concerne le bien de l'Eglise (...), expriment de toute façon leur participation au gouvernement de l'Eglise Universelle ». Cf. Jean-Paul II, Exhortation apostolique *Pastores gregis* n° 58, in AAS 96 (2004), pp. 902-903 ; DC 2302 (2003), p. 1046.

³⁶⁰ « Par leurs informations qualifiées, leurs conseils, leurs opinions variées et leurs discussions, dans un labeur qui a pour but de donner une image objective de la réalité et de formuler des recommandations concrètes en esprit de fidélité et de communion, les membres du synode constituent le [dossier] dont toute décision ultérieure tiendra nécessairement compte. Sans porter atteinte à la pleine autonomie de l'autorité qui prendra la décision, ni se substituer à elle, ils contribuent de fait, pour une large part, à l'élaboration de cette décision. L'autorité compétente pour prendre la décision met elle-même en mouvement tout ce processus d'élaboration en convoquant l'assemblée, en lui assignant son programme ». Cf. J. HAMER, « La responsabilité collégiale de chaque évêque », in *NRT* ..., p. 649.

³⁶¹ C'est la position de R. SOBANSKI, « Les implications canoniques », in *Code de droit canonique. Actes du Ve...*, p. 62 et R. KALIMUSHI MUTARISHWA, *La charge pastorale...*, p. 66.

3.2.4 La Conférence des évêques (Can. 447-459)

Nous présentons cette institution dans son évolution historique, sa nature, son organisation, sa compétence et sa mission au sein de l'Eglise et en dehors.

Dans le contexte de regroupement des Eglises particulières, elle pose la question relative au principe de la collégialité. Le rapport déjà délicat entre les Eglises particulières et l'Eglise universelle invite à une compréhension plus saine de la collégialité. L'existence de fait de conférences des évêques a précédé de loin sa reconnaissance institutionnelle. Elle n'est donc pas une des nouveautés conciliaires³⁶². Cette institution a sûrement un rapport avec les conciles particuliers car toutes deux sont comprises dans le regroupement des Eglises particulières. Dans sa nature, la conférence des évêques est définie en ces termes par le concile comme une réunion des prélats d'un pays déterminé pour l'exercice conjoint de leur fonction pastorale, le tout orienté vers la promotion du bien de l'Eglise³⁶³. Ceci a été repris et traduit en langage juridique dans le nouveau code latin³⁶⁴.

³⁶² L'un des meilleurs historiens de cette institution est sans doute G. FELICIANI, « Les conférences épiscopales du concile Vatican II au code de 1983 », in H. LEGRAND, J. MANZANARES, A. GARCIA Y GARCIA (éd.), *Les conférences épiscopales...*, p. 31 ss. Voir aussi H. MULLER, « La conférence épiscopale et l'évêque diocésain », in *Les conférences épiscopales...*, pp. 155-156. On se souviendra également que les conférences épiscopales dans le code pio-bénédictin (can. 292) constituent des organes de consultations pastorales au niveau de la province ecclésiastique ; certains connaissaient déjà cette forme de regroupement des évêques au niveau national dès le XIXe siècle. Dans ce code de 1917, les conférences épiscopales ne sont pas une nouveauté. Mais lorsque le nouveau code y fait allusion, leur compétence est désormais dévolue aux provinces ecclésiastiques dont les travaux servent à la préparation du concile provincial. Par contre avec le code de 1983, dans sa nouvelle expression « la conférence des évêques » déplace non seulement le champ mais aussi le vocable. Désormais, elle concerne les évêques de toute une nation voire un groupe de nations qui assument ensemble des fonctions autonomes sur les plans législatif et administratif. Ainsi la conférence des évêques a le pouvoir original qui lui permet de décider de l'applicabilité ou non sur le territoire des normes juridiques émanant de l'autorité centrale, comme le prévoit le concile (AG 16 ; OT 1). Il s'agit du principe de subsidiarité dont le code parle en précisant les circonstances d'intervention de la conférence des évêques dans le domaine strictement législatif. Pour sa part J. H. PROVOST, in *The Code of Canon Law. Text and commentary*, pp. 370-372 a pu répertorier vingt-neuf cas dans lesquels la conférence des évêques peut adopter de décrets généraux, donc exercer des actes législatifs et dans cinquante-trois situations, par contre, elle ne peut qu'intervenir pour indiquer des orientations sous formes de directives suivant ce que commande les réalités pastorales.

³⁶³ « Une conférence épiscopale est en quelque sorte une assemblée dans laquelle les prélats d'une nation ou d'un territoire exercent conjointement leur charge pastorale en vue de promouvoir davantage le bien que l'Eglise offre aux hommes ». Cf. CD 38.

³⁶⁴ Can. 447 « La conférence des évêques, institution à caractère permanent, est la réunion des Evêques d'une nation ou d'un territoire donné, exerçant ensemble certaines charges pastorales pour

La conférence des évêques³⁶⁵ ne limite pas les *tria munera* qui concernent chaque évêque avec toute sa charge pastorale au sein de l'Eglise. Cependant, elle pose quelques problèmes d'ordre ecclésiologique pour son fondement et sa fonction doctrinale. En l'évoquant, nous n'envisageons pas de traiter sa question doctrinale mais nous présentons l'institution dans sa genèse, son évolution historique, son organigramme et sa compétence juridique pour mieux en saisir le lien et la différence avec les conciles particuliers.

Au regard de l'histoire du droit, l'organisation de conférences telles que nous les connaissons aujourd'hui précède son institutionnalisation. En effet, la réalité sociopolitique du milieu du 19^e siècle, dans le contexte de la constitution des nations, de la sécularisation de la société, de la socialisation croissante de la vie, a été l'effet déclencheur et incitateur pour réorganiser systématiquement la pastorale et faire face à de nouvelles exigences de l'évangélisation. Elles sont donc nées par une action concertée des évêques, une initiative spontanée de quelques évêchés avec l'appui du Saint-Siège. Ces conférences tiennent leurs réunions périodiquement et très fréquemment au niveau d'un pays avec des organismes permanents, leur facilitant la coordination stable des activités pastorales. Ainsi, progressivement, l'institution se constitue pour prendre de l'ampleur avec Pie XII qui la diffuse dans le monde catholique avec parfois une dimension continentale tel le Conseil Episcopal Latino-Américain. L'accès à un nouveau statut est ainsi donné par le concile Vatican II³⁶⁶ qui prend acte de la réalité existante et lui donne un nouveau visage : les conférences non officielles deviennent des institutions insérées dans le droit constitutionnel de l'Eglise ; ces assemblées qui se réunissent de manière délibérée et volontaire prennent la forme de réunions obligatoires pour leur convocation et la participation des membres. Elles deviennent

les fidèles de son territoire, afin de mieux promouvoir le bien que l'Eglise offre aux hommes, surtout par les formes et les moyens d'apostolat adaptés de façon appropriée aux circonstances de temps et de lieux, selon le droit ».

³⁶⁵ Nous suivons l'appellation du code de 1983.

³⁶⁶ « L'institution d'une législation appropriée de droit universel, à cause d'une série de facteurs qui vont de l'importance prise par les évêchés nationaux au sein des assises conciliaires à la conception ecclésiologique elle-même de la Constitution *Lumen Gentium*. La redécouverte des Eglises particulières implique nécessairement la mise en valeur de leur regroupement organique au niveau local, tandis que la doctrine de la collégialité porte à reconnaître de manière expresse la contribution multiple et féconde que les conférences peuvent apporter aux applications concrètes de l'esprit collégial ». Cf. G. FELICIANI, « Les conférences épiscopales de Vatican II au Code de 1983 », in H. LEGRAND, J. MANZANRES, A. GARCIA Y GARCIA, *Les conférences épiscopales...*, p. 30.

une institution essentiellement homogène avec une compétence juridique bien spécifique comportant des restrictions rigoureuses. Leur étendue géographique est comprise dans les limites territoriales d'un Etat ou d'une Nation selon la préférence exprimée par *CD 37* et reprise par le code³⁶⁷. Ceci a pour conséquence immédiate, dans le § 2 du même canon qui énumère les restrictions pour les conférences internationales et infranationales, de réserver leur institution au Saint-Siège. Ce dernier établit des normes spécifiques pour chacune d'elles après avoir consulté les évêques diocésains concernés. Le terme « nation » est ici à comprendre au sens du can. 3 comme des communautés politiques et non des groupes ethniques auxquels ne correspond pas nécessairement un territoire déterminé. Cette interprétation est confirmée de manière évidente par la configuration actuelle de toutes les conférences des évêques. Le Pape Jean-Paul II a de nouveau insisté sur le principe de la territorialité et du respect des frontières des Etats avec des termes clairs déjà évoqués par le code de 1983³⁶⁸.

3.2.4.1 LA NATURE THÉOLOGICO-JURIDIQUE DE L'INSTITUTION

Le can. 447 en donne la définition qui non seulement reprend pour l'essentiel les prescriptions de *CD 38* mais s'en démarque par cette variante très significative : « *certaines fonctions de caractère pastoral* ». Même si, selon le concile Vatican II, les évêques exercent leur ministère épiscopal dans le cadre de leur conférence, le code restreint cet exercice au strict domaine pastoral. Ceci est confirmé par le Pape Jean-Paul II qui souligne le caractère personnel de l'exercice du ministère pastoral de l'évêque dans son diocèse et détermine la condition de cette action conjointe des évêques dans le partage d'expériences. L'exercice du ministère pastoral par les évêques diocésains « *est strictement personnel et non collégial* » mais son exercice conjoint concerne les matières qui demandent « *une convergence de forces comme fruit des échanges de sagesse et d'expérience au sein de la conférence épiscopale* »³⁶⁹. La

³⁶⁷ Can. 448 § 1 « *La conférence des Evêques comprend en règle générale les chefs de toutes les Eglises particulières d'une même nation* ».

³⁶⁸ « *Les liens de culture, de tradition et d'histoire commune, ainsi que l'entrecroisement des rapports sociaux entre les citoyens d'un même pays, demandent une collaboration des membres de l'épiscopat de ce territoire beaucoup plus continue que ne pourraient l'exiger les conditions ecclésiastiques d'un autre genre de territoire* ». Cf. Jean-Paul II, *Motu proprio Apostolos Suos* n°16, in AAS 90 (1998), p. 652 ; DC 2188 (1998), p. 755.

³⁶⁹ Jean-Paul II, *Motu proprio Apostolos Suos* n°15, in AAS 90 (1998), p. 651 ; DC 2188 (1998), p. 755.

nature théologico-juridique de conférences des évêques demeure une problématique que ne peuvent surmonter les précautions et les contours pris par le législateur dans la définition suggérée au can. 447. Dans le même document se lit une reconnaissance de l'esprit collégial et sa limitation³⁷⁰.

3.2.4.2 L'ORGANISATION DE LA CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES

Etant essentiellement une institution qui concerne l'Eglise latine, il n'est pas exclu la participation d'autres évêques existant sur un territoire donné, fussent-ils de minorités rituelles. C'est aussi là une des innovations les plus significatives au sujet de la conférence des évêques. En vue de promouvoir la collaboration organique entre les évêques de rite latin et les autres évêques, le concile n'a pas voulu réserver de manière tranchée et rigoureuse la participation aux seuls évêques latins, mais est resté ouvert aux autres évêques, de n'importe quel rite ; ceux-ci peuvent y participer à parité de droits. « *Tous les Ordinaires des lieux de quelque rite que ce soit (à l'exception des vicaires généraux), les coadjuteurs, les auxiliaires et d'autres évêques titulaires exerçant une charge particulière à eux confiée par le Saint-Siège ou par les conférences épiscopales, font partie de la conférence épiscopale* »³⁷¹. Cette innovation n'est pas sans difficulté du fait de l'attribution du vote délibératif aux Ordinaires des minorités rituelles. Ceux-ci, bien que jouissant d'une autonomie légitime de leurs Eglises, étaient contraints par les décisions juridiquement liantes des assemblées auxquelles ils prenaient part et dans lesquelles ils avaient le vote délibératif. Pour y remédier, le législateur a prévu une disposition normative qui limite la participation de droit aux prélats de rite latin et consent à l'invitation des orientaux avec uniquement voix consultative³⁷². Le canon énumère la liste de ceux qui, parmi les prélats latins, font partie de droit de la conférence et exclut *ipso facto* les autres tels les légats pontificaux et les autres évêques titulaires. Les évêques émérites peuvent néanmoins y

³⁷⁰ « *Lorsque les évêques d'un territoire exercent conjointement certaines fonctions pastorales pour le bien de leur fidèles, cet exercice conjoint du ministère épiscopal applique concrètement l'esprit collégial (...). Cet exercice ne revêt jamais la nature collégiale propre aux actes de l'ordre des évêques en tant que sujet de l'autorité suprême sur toute l'Eglise (...). La collégialité au sens propre n'appartient qu'au collège épiscopal tout entier, lequel, comme sujet théologique, est indivisible* ». Cf. *Ibidem...* n°12.

³⁷¹ CD 38, 2.

³⁷² Can. 450 § 1 CIC 1983. La formulation de cette norme n'est pas absolue mais conditionnée. Faute de dispositions différentes dans les statuts des conférences, le code n'a pas voulu exclure catégoriquement toute autre possibilité étant donnée la diversité des situations qui peuvent se présenter.

participer avec voix consultative³⁷³. Les autres ne peuvent y intervenir *que « de manière exceptionnelle et dans des cas particuliers lors de certaines séances de l'Assemblée plénière de la conférence ou de ses commissions seulement avec voix consultative »*³⁷⁴. La question de la participation à la conférence des évêques ne peut pas être cernée dans une perspective claire. Elle doit être abordée dans l'option prise par le concile lui-même, à savoir celle d'une recherche de compromis entre deux grandes tendances : la tendance de ceux qui faisaient de la consécration épiscopale la condition de la participation à la conférence et celle de ceux qui tenaient à protéger les droits des évêques. Ce compromis, avec l'influence de la doctrine de la collégialité épiscopale, a trouvé toute son expression dans le décret *CD* qui étend la participation au-delà des membres traditionnels que sont les Ordinaires pour toucher les évêques coadjuteurs, auxiliaires et chargés des fonctions spécifiques. Cette extension peut trouver sa justification dans la reconnaissance de la consécration épiscopale considérée comme nécessaire aussi bien pour la participation de droit en vertu d'une fonction spéciale exercée que pour la cooptation en vertu d'une disposition statutaire. Cependant le décret *CD*, en définissant la conférence comme *« une sorte d'organisme dans lequel les pasteurs sacrés d'une nation ou territoire déterminés exercent conjointement leur ministère pastoral »*³⁷⁵ affirme que la consécration épiscopale n'est plus le seul critère suffisant pour octroyer le droit de participation. Il faut encore y adjoindre la titularisation d'un ministère à caractère épiscopal selon les Eglises particulières ainsi représentées dans la conférence. L'exercice de cette fonction à caractère épiscopal justifie le titre de participation et détermine surtout une certaine hiérarchie entre les différents membres en vertu de l'importance de la charge assurée par chacun afin de privilégier les Ordinaires des lieux et les coadjuteurs. Dès lors nous comprenons la teneur du § 2 du can. 454 du code latin en vigueur qui réserve à ces derniers le privilège de la voix délibérative laissant par conséquent aux statuts la faculté d'accorder aux autres membres la voix consultative. Toutefois, Jean-Paul II invite à évaluer attentivement cette opportunité afin de *« tenir compte de la proportion entre les évêques diocésains et les évêques auxiliaires et les autres évêques (de sorte) qu'une éventuelle*

³⁷³ Jean-Paul II, *Motu proprio Apostolos Suos* n°17, in *AAS* 90 (1998), p. 652 ; *DC* 2188 (1998), p. 755.

³⁷⁴ *Ibidem*, n° 12, in *AAS* 90(1998), p. 649 ; *DC* 2188 (1998), p. 754.

³⁷⁵ *CD* 38, 1.

majorité de ces derniers ne conditionne pas le gouvernement pastoral des évêques diocésains »³⁷⁶. A *contrario* dans le même document, aux n°22-23, dans les dispositions relatives aux actes du magistère authentique, l'unanimité n'est réservée qu'aux seuls membres évêques excluant par le fait même tous ceux qui ne sont pas pourvus de caractère épiscopal, tels les administrateurs diocésains et les prélats préposés à une Eglise particulière assimilée au diocèse ; ces derniers ne sont pas forcément évêques comme le prévoit le can. 368. Ainsi, toute conférence des évêques est structurée avec les organes et les instances que nous allons indiquer maintenant.

3.2.4.2.1 *L'assemblée plénière (Can. 453)*

L'assemblée plénière s'identifie à la conférence même en ce qu'elle est l'organe suprême, principal et ordinaire qui a tous les pouvoirs et facultés. Sa fonction est essentielle voire vitale : elle est l'âme de la conférence. Toutes les conférences, avec des terminologies diverses, reconnaissent unanimement sa nécessité. L'assemblée plénière se trouve insérée et comprise dans la description que le décret conciliaire en fait. « *Ce 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 leurs lumières prudentes et leurs expériences* »³⁷⁷. Sur les traces de ce décret, le code aussi bien que le Motu proprio *Apostolos Suos*, exprime la réserve quant à la détermination d'une périodicité ou de compétences. Le rôle central et irremplaçable de l'assemblée plénière justifie le fait qu'elle ne peut en aucune manière déléguer le pouvoir législatif qui lui est réservé, pas même l'urgence de régler sur des matières déterminées ou la difficulté de convoquer l'épiscopat tout entier. L'importance accordée à l'assemblée plénière doit permettre à la conférence de poursuivre ses buts institutionnels. Ainsi le code fixe-t-il sa convocation à une fois par an et toutes les fois que les circonstances spéciales l'exigent conformément aux modalités prévues par les statuts pour des assemblées extraordinaires³⁷⁸.

³⁷⁶ Cf. supra, note 3633.

³⁷⁷ CD 37.

³⁷⁸ Can. 453. Voir aussi R. ASTORRI, *Gli statuti delle conferenze episcopali I Europa*, Padova, Cedam, 1987 qui, tout en montrant la centralité de l'assemblée plénière dans le principe, s'interroge sur son efficacité au regard de l'autonomie légitime des évêques diocésains : « *Statuti rivelano una specifica preoccupazione per la tutela della legittima autonomia dei vescovi diocesani(...)*. La

Quant aux assemblées visant à prendre des décisions juridiques liantes, le code prévoit aussi des procédures précises. Non seulement il est requis l'approbation des deux tiers, mais ce *quorum* doit être calculé sur le nombre des membres de la conférence dotés de voix délibérative, avec la conséquence que les votes nuls, les abstentions et les absences équivalent à de vote contre³⁷⁹. Compte tenu de la rigueur de cette norme, pour toute délibération juridiquement liante, l'absence de plus d'un tiers de membres, fût-elle de force majeure, la rend impossible. Toutes ces précautions prises par le concile et traduites dans le code n'ont qu'une seule visée : souligner la fonction dialogale et consultative de l'institution.

3.2.4.2.2 Les organes permanents (Can. 451)

Afin d'atteindre le but institutionnel de la conférence qui ne saurait être assuré de manière continue par l'assemblée générale qui ne se réunit qu'une fois l'an, le code exige que chaque conférence soit dotée d'un président et ait dans ses dispositions statutaires un conseil épiscopal permanent, un secrétariat général et les diverses commissions nécessaires³⁸⁰. Par respect de la diversité des conférences des évêques, le concile comme le code n'ont pas tenté de donner d'orientations précises. Ils se sont contentés d'indiquer ce qu'il convenait de disposer dans chacune des conférences. A ce sujet, il y a un manque flagrant de discipline qui rend difficile une unanimité sur toutes les questions liées à l'institution des organes permanents surtout que tout doit être fait afin d'« éviter la bureaucratisation des services et des commissions qui travaillent entre les réunions plénières du fait essentiel que les conférences épiscopales, avec leurs commissions et leurs services existent pour aider les évêques et non pour se substituer à eux »³⁸¹. Abondant dans le même sens, la Congrégation pour les Evêques recommande de ne pas reproduire au niveau des conférences épiscopales l'organisation prévue par la législation universelle pour les Curies et les Organismes diocésains. Tous les membres du Peuple de Dieu, compte tenu de leur condition ecclésiale propre, peuvent et doivent coopérer à l'accomplissement de la mission de

centralità dell'assemblea è, in linea di principio, espressamente affermata, ma non sempre efficacemente e adeguatamente salvaguardata... », pp. 53-54.

³⁷⁹ Can. 455 § 2.

³⁸⁰ Can. 451-452.

³⁸¹ Jean-Paul II, *Motu proprio Apostolos Suos* n° 18, in *AAS* 90 (1998), p. 653 ; *DC* 2188 (1998), p. 756.

l'Eglise³⁸². Ils ont un rôle nettement subordonné à l'assemblée plénière afin de limiter tout excès de bureaucratie qui entraverait la coresponsabilité effective des évêques. Pour sauvegarder les prérogatives de l'assemblée, celle-ci contrôle et oriente l'activité des organes permanents.

3.2.4.2.3 Le président (Can. 452)

Au sein des organes permanents, le président tient une place prééminente comme le souligne le code, en lui attribuant la charge de présider aussi bien l'assemblée que le conseil permanent. Il bénéficie des prérogatives de participer à toute assemblée générale extraordinaire du synode des évêques. Les statuts renforcent aussi l'importance du président de la conférence en excluant de cette charge tout évêque auxiliaire³⁸³.

3.2.4.2.4 Le conseil permanent (Can. 457)

Le rôle du conseil permanent est d'assurer la collaboration entre les évêques dans l'intervalle s'écoulant entre les différentes assemblées d'une conférence. Il permet de continuer l'activité entreprise, de préparer l'assemblée plénière, de se préoccuper de l'exécution des décisions, de diriger le secrétariat général, de coordonner l'activité des commissions, de superviser l'administration des biens de la conférence. Des dispositions sont prises par diverses conférences afin que ce conseil ne prenne pas le dessus sur l'assemblée plénière. Par conséquent, le président est élu pour un temps déterminé. Pour une meilleure coordination des activités de la conférence, les présidents de divers organes ou d'autres membres élus par l'assemblée participent au conseil. Tout est mis en œuvre pour limiter au maximum la compétence du conseil en lui attribuant des fonctions larges qui sont proportionnelles au nombre des membres de la conférence.

3.2.4.2.5 Le secrétariat général (Can. 458)

Le secrétariat général est confié à une seule personne. Cette dernière est soumise au président de la conférence et au conseil permanent. Il n'est pas nécessaire qu'il soit un membre de la conférence, il assume des charges d'ordre technique en vue de garantir un excellent déroulement de l'activité de la conférence. Cette fonction est indispensable

³⁸² CONGREGATION POUR LES EVEQUES, sur *Le statut théologique et juridique des conférences épiscopales*, 1^{er} juillet 1987, n° 8.

³⁸³ Can. 452 § 1-2.

pour le bon fonctionnement et l'efficacité de l'institution. En effet, le conseil n'est actif que lors de la consultation des membres et de la prise des décisions ; et le président est souvent pris par la gestion d'un diocèse ou par d'autres responsabilités. Etant donné la nette subordination du secrétariat, son rapport avec les autres organes de la conférence n'est généralement pas conflictuel.

3.2.4.2.6 *Les commissions*

Contrairement au conseil permanent et au secrétariat général qui ont une certaine homogénéité, les commissions sont diverses et variées selon les circonstances et les lieux. Ils dépendent soit de la nature des charges confiées, soit des caractéristiques des évêchés. Plus grande est la conférence, plus variées seront les commissions. Si les membres de la conférence sont peu nombreux, les commissions seront alors facilement confiées à des prêtres, des religieux, voire à des laïcs sous la présidence d'un évêque. Afin de lever tout équivoque, la Congrégation pour les Evêques a exigé que toutes les commissions dites « épiscopales » soient « constituées d'évêques membres ou prélats qui leur sont juridiquement assimilés. Au cas où le nombre des évêques qui forment la conférence serait insuffisant pour constituer ces commissions, on peut prévoir d'autres organismes (consultes, conseils...), présidés par un évêque et formés de prêtres, de personnes consacrées et de laïcs, ces organismes ne pourront pas être « épiscopaux »³⁸⁴. Parmi ces commissions, certaines sont recommandées par le droit universel, d'autres, avec parfois une durée temporaire, sont établies selon l'appréciation des conférences elles-mêmes pour accomplir leurs charges. L'assemblée elle-même s'arroge tous les pouvoirs sur les différentes commissions en les instituant, en les supprimant le cas échéant, en approuvant leurs programmes et en contrôlant leurs activités. Le champ d'activité des commissions est souvent celui de la pastorale directe suivant les secteurs d'attributions et de compétences. Cependant, la confiance et la délégation de pouvoir dont peuvent bénéficier certains responsables de commissions les a poussés parfois à prendre des décisions juridiquement liantes qui ont poussé le Saint-Siège à émettre une réserve dans le domaine de la compétence législative de la conférence des évêques. Ainsi, les tâches de commissions sont rigoureusement délimitées afin de sauvegarder la nature

³⁸⁴ CONGREGATION POUR LES EVEQUES, *Le statut théologique et juridique...*, n°9.

sacramentelle et unitaire du ministère épiscopal. Cette nature se trouverait fragmentée par un système de délégation dans un contexte de coresponsabilité et de collégialité effective. Tout a alors été mis en œuvre pour réduire au maximum les tendances aux commissions afin d'éviter leur prolifération excessive et faciliter l'évaluation de leur degré d'autorité³⁸⁵. Les compétences de la conférence sont ainsi sauvegardées et cette dernière est obligée de s'y tenir.

3.2.4.3 LES COMPÉTENCES JURIDIQUES DE LA CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES (CAN. 455 § 1)

L'innovation lancée par le concile Vatican II ne s'est pas faite sans difficulté au regard du débat animé entre les pères conciliaires et le développement qui a abouti à la nouvelle législation en vigueur. Les tendances conciliaire et post-conciliaire ont contribué à inverser le rapport de la centralisation de la vie de l'Eglise en attribuant, entre autres, des compétences d'ordre juridique aux conférences des évêques ; elles ont fait l'objet de grandes discussions. Certains pères pensaient que cette nouveauté qu'introduisait le concile limiterait excessivement les droits inaliénables de chacun des évêques diocésains. Pour d'autres, elle aurait infligé une lésion très grave aux prérogatives pontificales³⁸⁶.

Ces deux objections tiennent à sauvegarder l'autonomie des évêques et la primauté pontificale et ne visent qu'un but : empêcher une instance intermédiaire entre les deux qui soit consistante et réellement efficace³⁸⁷. L'issue du débat est quelque peu déconcertante. En effet, le décret *CD* reconnaît aux conférences le pouvoir législatif mais la responsabilité totale d'en établir les divers domaines où il pourra être exercé revient au Pontife Romain. Ces tendances et positions ne se sont pas dissipées soit dans le synode de 1969, soit dans la commission pour la révision du Code de 1917. Cette dernière, par fidélité aux enseignements

³⁸⁵ *Ibidem*, n°10.

³⁸⁶ G. FELICIANI, *Le conferenze episcopali...*, pp. 377-385.

³⁸⁷ « Tout est fait pour exclure toute instance intermédiaire, quelle qu'elle soit entre le Souverain Pontife et les évêques mis à la tête des Eglises particulières. Et c'est précisément sur ce point que l'on peut saisir l'une des raisons de fond du débat sur le statut juridique des conférences qui dure encore aujourd'hui : à la thèse qui reconnaît en ces conférences un instrument de communion et de pluralisme légitime s'opposent ceux qui voient dans l'institution et le développement de corps intermédiaires plus puissants un péril pour l'unité de l'Eglise Universelle et pour la liberté des Eglise particulières ». Cf. G. FELICIANI, « Les conférences épiscopales de Vatican II au Code de 1983 », in H. LEGRAND, J. MANZANARES, A. GARCIA Y GARCIA (éd.), *Les conférences épiscopales...*, p. 31.

conciliaires et aux principes directeurs approuvés par le synode de 1967, accorde une grande place aux législateurs particuliers notamment aux conférences des évêques. Cependant, la préoccupation de nombreux évêques qui craignaient d'être privés de leur autorité au profit de conférences plus fortes est manifeste. Le schéma de 1980³⁸⁸ réalisera ce vœu puisque dans de nombreuses matières, la compétence est réservée aux différents évêques et non plus aux conférences, ni même au Saint-Siège. C'est ainsi que dans le nouveau code latin, pour tout ce qui touche aux pouvoirs de la conférence des évêques, on remarque un souci particulier du législateur de sauvegarder à tout prix l'autonomie diocésaine. On retiendra particulièrement ce que stipule le can. 455 § 4³⁸⁹. Il s'avère que les compétences des conférences sont peu significatives étant donné que dans bien des cas, elles se limitent à des matières spécifiques et bien délimitées. Même avec le Motu proprio *Apostolos Suos*, la situation n'a guère évolué, ni subi de profonds changements. Le Saint-Siège ne voit pas encore comment « *circonscrire dans une liste exhaustive* »³⁹⁰ les thèmes qui exigent la coopération des évêques dans le cadre de la conférence épiscopale ; par contre il exige son intervention dans la prise de décisions : « *Il faut l'intervention de l'autorité suprême de l'Eglise, qui, par la loi universelle ou par des mandats spécifiques, confie certaines questions à la délibération de la conférence* »³⁹¹. Cette mesure restreint l'activité de la conférence et rend impossible son accroissement.

La teneur de ce document pontifical et la réglementation en vigueur orientent nettement les compétences de la conférence vers d'autres champs au sein de l'Eglise. Elle est considérée comme un instrument privilégié de l'expression concrète de la collaboration organique entre le

³⁸⁸ Dans le premier schéma, ressort une image de l'institution dotée de grands pouvoirs de surveillance des activités de chaque Eglise particulière et des évêques. Donc une conférence, pour mieux assumer ses tâches, s'organise autour de plusieurs secrétariats et commissions expressément prescrits. Cf. *Communicationes* 1 (1969), p. 81. Cependant, le schéma de 1980 rejette en bloc une telle organisation. Il n'impose par contre pas la création de commissions et secrétariats spéciaux d'une part et d'autre part évite toute approche de vigilance ou de surveillance. Il ne demande pas non plus aux conférences des activités administratives qui inciteraient à la création d'organes de type « *curies nationales* ». Cf. *Communicationes* 14 (1982), p. 199.

³⁸⁹ Can. 455 § 4 « *Dans les cas où ni le droit universel, ni une décision particulière du Siège Apostolique ne concède à la conférence des Evêques le pouvoir dont il s'agit au § 1, la compétence de chaque évêque diocésain demeure entière, et ni la conférence ni son président ne peuvent agir au nom de tous les Evêques, à moins que tous et chacun des Evêques n'aient donné leur consentement* ».

³⁹⁰ Cf. supra, note 3699.

³⁹¹ Jean-Paul II, Motu proprio *Apostolos Suos* n°20, in AAS 90 (1998), p. 654 ; DC 2188 (1998), p. 756.

Pontife Romain et les évêques pour l'exercice efficace du ministère suprême. Elle assure une importante fonction consultative par rapport à la Curie romaine. Cette dernière établit non seulement avec la conférence les relations opportunes, mais demande l'avis de cette même conférence pour de nombreuses questions relevant de sa compétence. Il est ainsi recommandé aux légats romains de maintenir avec les conférences des liens forts et de leur fournir l'aide nécessaire (Can. 364, 3°). Entre elles, les différentes conférences sont aussi invitées à établir des relations et à garder des contacts, mais avant toute initiative de coopération inter-conférences, la consultation du Saint-Siège est requise (Can. 459 § § 1-2). Cette collaboration entre conférences exprime la communion inter-Eglises concernées favorisant ainsi le dépassement de certains particularismes de quelques évêchés pour répondre aux exigences de la pastorale. Jean-Paul II attribue à la conférence des évêques la fonction essentielle d'être un espace de concertation et de « *constituer un lieu incomparable de rencontre et de dialogue entre les évêques d'un pays, garantissant les conditions d'une collaboration fraternelle de ses membres. Elle doit garder sa fonction traditionnelle d'organe consultatif et de lieu de dialogue, d'échange et de confrontation sereine en vue des orientations pastorales de ses membres* »³⁹².

3.2.4.3.1 La mission doctrinale

Parmi les matières pour lesquelles l'attention de la conférence est particulièrement requise, il y a la promotion et la sauvegarde de la foi, des mœurs, la traduction des livres liturgiques, la promotion et la formation des vocations sacerdotales, la mise au point d'instruments pour la catéchèse, la promotion et le soutien des universités catholiques et d'autres institutions d'éducation, l'engagement œcuménique, les relations avec les autorités civiles, la défense de la vie humaine, de la paix, des droits humains, notamment parce qu'ils sont protégés par la législation civile, la promotion de la justice sociale, l'usage des moyens de communication sociale³⁹³. C'est vers l'orientation doctrinale des fidèles que se dirigent les compétences accordées aux différentes conférences des évêques : « *L'exercice conjoint du ministère épiscopal concerne aussi la fonction*

³⁹² Jean-Paul II, Allocution aux évêques du Brésil le 10 juillet 1980, in AAS 72 (1980), pp. 9044-960 ; DC 1792 (1980), pp. 794-804.

³⁹³ Cf. supra, note 3699.

doctrinale »³⁹⁴ telle qu'elle est préconisée par la « norme fondamentale » du can. 753. Dans le même document, Jean-Paul II poursuit en précisant que « *Les conférences n'ont pas le caractère d'un magistère universel, tout en étant officiel et authentique et en communion avec le Siège Apostolique. Pour que les déclarations doctrinales de la conférence 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 en réunion plénière au moins par les deux tiers des Prélats appartenant à la conférence avec voix délibérative et qu'elles obtiennent la reconnaissance (recognitio) du Siège Apostolique* »³⁹⁵.

La compétence doctrinale de la conférence des évêques constitue encore de nos jours une des problématiques les plus actuelles et plusieurs tentatives de solutions sont proposées. Il serait utile de porter attention à l'analyse qu'en fait I. Ndongala Maduku avec les trois grandes opinions qui résument bien l'approche de la question³⁹⁶.

³⁹⁴ *Ibidem*.

³⁹⁵ Jean-Paul II, *Motu proprio Apostolos Suos* n° 21-22 et IV, art. 1, in *AAS* 90 (1998), pp. 654-657 ; *DC* 2188 (1998), pp. 756-757.

³⁹⁶ « *Dans les débats actuels sur les statuts des conférences épiscopales, la question de leur compétence reste à l'ordre du jour. Parmi les différents traitements de cette question, on peut distinguer des opinions divergentes autant chez les théologiens que chez les canonistes. La systématisation de cette diversité d'opinions laisse apparaître un premier groupe d'auteurs qui dénie non seulement toute compétence aux conférences épiscopales mais qui, en plus, en vient à soutenir qu'elles n'ont pas de base théologique. Un second groupe d'auteurs réduit le magistère des évêques réunis en conférences épiscopales à une simple action simultanée de chaque évêque envers ses fidèles. Un dernier groupe d'auteurs leur reconnaît un magistère et fonde les conférences dans le droit divin au moins de façon dérivée* ». Cf. I. NDONGALA MADUKU, *Pour des Eglises régionales en Afrique...*, p. 235. Le premier groupe est celui qui est mené notamment par les réflexions de H. DE LUBAC, *Les Eglises particulières dans l'Eglise Universelle*, Paris, Aubier, 1971, p. 19 ; J. HAMER, « La responsabilité collégiale de chaque évêque », in *NRT...*, pp. 641-651 ; J. RATZINGER, *Entretien sur la foi*, Paris, Fayard, 1985, p. 67 ; ID., *Eglise, œcuménisme et politique*, Paris, Fayard, 1987, p. 82 ss, sans oublier l'important document *Instrumentum laboris* de 1988 de la Congrégation pour les Evêques qui donne clairement la position de ce groupe en affirmant que les conférences ne jouissent d'aucune compétence en matière de dogme ou de morale. La seconde opinion est quant à elle soutenue par G. GHIRLANDA, « De episcoporum conferentiis deque exercitio potestatis magisterii », in *PRMCL* 76 (1987), pp. 573-603, 637-649 ; G. MUCCI, « Le conferenze episcopali e l'autorità di magistero », in *Civiltà Cattolica* 138 (1987), pp. 321-337. La dernière opinion est soutenue principalement par P. J. URRITIA, « De exercitio muneris docendi a conferentiis episcoporum », in *PRMCL* 76 (1987), pp. 605-637 ; F. MORRISSEY, « Les conférences épiscopales de Vatican II au Code de 1983. Réponse », in H. LEGRAND, J. MANZANARES, A. GARCIA Y GARCIA, *Les conférences épiscopales...*, p. 47 ss. ; J. MANZANARES, « L'autorité doctrinale des conférences », in H. LEGRAND, J. MANZANARES et A. GARCIA Y GARCIA, *Les conférences épiscopales...*, pp. 309-343 ; B. MUNONO MUYEMBA, *Eglise, évangélisation et promotion humaine. Le discours social des évêques africains*, Paris, Cerf, Fribourg, Editions Universitaires, 1995, pp. 60-62.

3.2.4.3.2 Un pouvoir législatif vrai mais restreint

Les compétences des conférences des évêques sont essentiellement d'ordre pastoral, avec néanmoins quelques pouvoirs normatifs. Les conférences peuvent, à ce titre, promulguer des décrets généraux à condition d'obtenir l'approbation des deux tiers des membres jouissant de la voix délibérative et la *recognitio* du Saint-Siège. Elles ont un pouvoir législatif propre, non de caractère général mais spécifique dans les domaines désignés par le droit universel ou par une disposition spéciale du Saint-Siège à son initiative ou à la demande de la conférence elle-même (Can. 455 § 2 § 4).

3.2.4.3.3 Le rapport avec les Etats

Hormis les matières ecclésiales dans lesquelles les conférences exercent leur pouvoir, il y a un domaine qui leur est incontestable, quoique relevant d'une réalité extra ecclésiale, celui d'établir de bonnes relations entre l'Eglise et les Etats. Elles sont à ce sujet, des entités représentatives « *ad intra* » et « *ad extra* » de la réalité ecclésiale, y compris auprès des institutions civiles puisque les conférences sont, « *une représentation légitime et qualifiée du peuple, une force sociale qui a une responsabilité dans la vie de toute la nation* »³⁹⁷. Le rôle des conférences en ce domaine demeure irremplaçable, sur mandat du Saint-Siège, et elles y sont très prolixes en considérant l'insistance de Jean-Paul II. Il le concrétise par sa politique concordataire en dotant les divers évêchés de la mission de promulguer des normes d'exécution concrète des accords stipulés et même de parvenir à des ententes ultérieures avec l'Etat.

Les compétences juridique et doctrinale des conférences des évêques, bien qu'attestées par Vatican II et systématisées par le nouveau code de droit canonique, ne demeurent pas moins une question discutée qui interpelle à la fois les théologiens et les canonistes. On assiste à une centralisation à la fois doctrinale, pastorale et juridique pour garantir l'unité

³⁹⁷ Jean-Paul II, Allocution aux évêques portugais de la province ecclésiastique de Braga du 4 février 1983, in *AAS* 74 (1983), pp. 487-492 ; *DC* 1849 (1983), pp. 338-341 ; ID., Allocution aux évêques du Brésil du 10 juillet 1980, in *AAS* 72 (1980), pp. 944-960 ; *DC* 1792 (1980) pp. 798-804 ; ID., Allocution aux évêques italiens lors de la XVII^e assemblée générale du 29 mai 1980, in *AAS* 72 (1980), pp. 410-421 ; *DC* 1790 (1980), pp. 677-682.

du Peuple de Dieu³⁹⁸. Le refus d'attribuer à la conférence des évêques toute autorité directe et immédiate sur une véritable circonscription ecclésiastique est vraisemblablement manifeste. Cet état de fait ne semble pas suffisamment prendre en compte l'apport local historiquement situé comme lieu d'encrage de la foi avec parfois ses situations d'urgences et de défis. La médiation sociale ne peut être déconsidérée dans la recherche de la vérité et dans le maintien de la communion de l'Eglise, en particulier dans les domaines de la liturgie et de la discipline.

Au terme de cette présentation, nous pouvons souligner une fois de plus que la conférence des évêques reste fondamentalement une institution de la collégialité – fût-elle partielle – fondée elle-même sur la communion de l'Eglise. Dans cette approche, nous mentionnons volontiers deux grands théologiens qui retiennent notre attention et dont nous partageons en ce point précis les contributions : J. Hamer³⁹⁹ et J. Ratzinger⁴⁰⁰. Dans une première approche, le théologien allemand montre l'importance de la dimension collégiale non stricte qui fait partie intégrante de la vie conciliaire de l'Eglise. Dans une autre contribution, il poursuit sa réflexion en insistant sur la valeur collégiale de la conférence des évêques qui manifeste l'ordonnancement pluriel dans l'Eglise⁴⁰¹. L'élément collégial constitue le socle structurant le regroupement des Eglises particulières des conférences des évêques puisque la collégialité épiscopale elle-même ne

³⁹⁸ « Une sorte de surévaluation de l'autorité formelle, quasi juridique, du collège épiscopal avec comme corollaire l'autonomisation de sa tête (Souverain Pontife) et des évêques pris isolément, (...) un dirigisme et un centralisme doctrinal, disciplinaire et pastoral qui entraîne la réduction de l'unité chrétienne à l'uniformité, du consensus ecclésial à l'assentiment de décrets des instances autorisées qui forment, informent et norment la vie ecclésiale en vue de l'orthodoxie de conformité ». Cf. I. NDONGALA MADUKU, *Pour des Eglises régionales en Afrique...*, pp. 237-238.

³⁹⁹ « Il n'y a pas deux collégialités épiscopales : celle qui s'exprime à l'échelle universelle et celle qui se manifesterait à l'échelle d'une région quelconque. Il n'y en a qu'une seule mais qui connaît des modalités infiniment variées. C'est l'unique collégialité du corps épiscopal avec le Pape au sommet. (...) Les conférences épiscopales, postulées par l'évolution du monde, ne constituent pas seulement un dispositif pratique, mais sont vraiment une expression possible et une manifestation appropriée de la solidarité du corps épiscopal, réalité de droit divin dans l'Eglise du Christ ». Cf. J. HAMER, « Les conférences épiscopales, exercice de la collégialité », in *NRT* ..., p. 969.

⁴⁰⁰ « La notion d'une collégialité exclusivement centrée sur l'acte strictement collégial sur toute l'Eglise conduit à une impasse(...). La collégialité partielle est en soi d'une importance capitale pour le tout, car elle représente vitalemment la structure conciliaire de l'Eglise ». Cf. J. RATZINGER, « La collégialité épiscopale, développement théologique », in *L'Eglise de Vatican II* G. BARAUNA (dir.), Paris, Cerf, 1966, p. 786.

⁴⁰¹ « La collégialité des évêques exprime qu'il doit exister dans l'Eglise une pluralité ordonnée (sous et dans une unité garantie par le Pape). Les conférences des évêques sont une des variétés possibles de la collégialité, dont elles constituent des réalisations partielles, qui de leur côté renvoient au tout ». Cf. J. RATZINGER, *Le nouveau Peuple de Dieu...*, p. 126.

peut être « *invocée indépendamment de la communion des Eglises ; la réflexion théologique la comprend comme service et expression de la communion des Eglises* »⁴⁰².

Cependant deux grandes difficultés prolongent le débat et conduisent les différentes prises de positions théologiques dans une impasse. La première concerne le pouvoir des conférences des évêques qui reste limité et restreint ; la seconde réside dans sa relation avec le Saint-Siège. Ce dernier se méfie d'une certaine décentralisation au profit d'une centralisation nationale, c'est-à-dire d'une plus grande autonomie des Eglises particulières. Cette option illustre le trait caractéristique de la législation latine qui pousse à l'extrême la centralisation au détriment d'un réel esprit collégial⁴⁰³.

3.2.5 Le rapport entre les conciles particuliers et la conférence des évêques

Les deux institutions ecclésiales participent toutes à la réalisation de la collégialité dans la communion. Il s'agit de chercher en quoi elles se rejoignent et se distinguent, afin de mieux cerner quelle relation pourrait exister entre elles, sachant que l'une d'elles est plus régulièrement en activité que l'autre.

3.2.5.1 LES POINTS DE CONVERGENCE ENTRE LES DEUX INSTITUTIONS : LA CONFERENCE DES EVEQUES ET LES CONCILES PARTICULIERS

La conférence des évêques et les conciles particuliers sont des expressions juridiques de la collégialité et de la coresponsabilité des évêques en tant que membres du collège des évêques et de leur sollicitude envers toutes les Eglises particulières⁴⁰⁴.

⁴⁰² H. LEGRAND, « Collégialité des évêques et communion des Eglises dans la réception de Vatican II », in *RScPhTh...*, p. 564.

⁴⁰³ R. METZ, « Les deux codes : le code de droit canonique de 1983 et le code des canons des Eglises orientales de 1990 », in *AC* 39 (1997), p. 94.

⁴⁰⁴ W. ONCLIN, « La collégialité épiscopale à l'état latent », in *Concilium* ..., p. 88. Voir aussi M. FACCANI, *Collegio e collegialità episcopali nel sinodo 1969*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1991, pp. 197 : « *Il fondamento teologico delle conferenze episcopali è duplice : l'esigenza di una comunione ecclesiale che si concreti in collaborazione fra chiese e la manifestazione dinamica del servizio di comunione che è proprio dei membri del collegio episcopale* ».

Dans les deux institutions, on met en évidence la condition épiscopale car seules les personnes ayant reçu l'ordre épiscopal jouissent de la voix délibérative. Cette collégialité est affective par le fait qu'il ne s'agit pas de concile oecuménique où se trouve réuni l'ensemble du collège des évêques. Au sein du concile particulier ou de la conférence des évêques, chaque évêque est présent au titre de pasteur d'une Eglise particulière, signe de l'unique Eglise et des membres du collège des évêques. Dans les deux institutions se vit le lien entre l'Eglise particulière et l'Eglise universelle ainsi que le stipule clairement le can. 368 : « *Les Eglises particulières dans lesquelles et à partir desquelles existe l'Eglise catholique une et unique (...)* ». Tout acte accompli par ces Eglises particulières, en dépit de son aspect particulier revêt une double dimension. Il est d'abord particulier en tant qu'acte pris au sein des Eglises, il est situé, déterminé, contextualisé. Il est ensuite universel en raison du lien de « réciprocité », d'« immanence » ou de « simultanété » entre les Eglises locales et l'Eglise universelle⁴⁰⁵. On peut dire que « *Ce qui est décidé et fait dans les Eglises particulières relève, à des degrés divers, de l'Eglise tout entière dès lors qu'elles l'engagent* »⁴⁰⁶. En raison de l'ordre épiscopal et

⁴⁰⁵ Il existe une abondante littérature sur le rapport entre l'Eglise universelle et les Eglises locales. Selon les périodes, le sujet est traité avec un intérêt plus ou moins grand par divers théologiens. Parmi ces études, nous pouvons indiquer les contributions suivantes : B. NEUNHEUSER, « L'Eglise universelle et l'Eglise locale », in *L'Eglise de Vatican II*, ouvrage collectif G. BARAUNA (dir.), Paris, Cerf, 1966, pp. 607-638 ; L. BOUYER, *L'Eglise de Dieu*, Paris, Cerf, 1970 ; H. DE LUBAC, *Les Eglises particulières dans l'Eglise universelle*, Paris, Aubier, 1971 ; H. LEGRAND, « La réalisation de l'Eglise en un lieu », in *Initiation à la pratique de la théologie, op. cit.*, pp. 134-345 ; J. M. TILLARD, *Eglise d'Eglises, l'ecclésiologie de communion*, Paris, Cerf, 1987, *l'Eglise locale, ecclésiologie de communion et catholicité*, Paris, Cerf, 1995 ; B. SESBOÛE, *Pour une théologie œcuménique*, Paris, Cerf, 1990 ; B.-D. LA SOUJEOLE, *Le sacrement de communion. Essai d'ecclésiologie fondamentale*, pp. 363-379. Le théologien de Fribourg commence par passer en revue toutes les approches sur la question de la relation entre l'Eglise universelle et l'Eglise locale notamment celles de la « simultanété de l'universel et du particulier » (avec le Comité mixte catholique – orthodoxe en France, *La primauté romaine dans la communion des Eglises*, Paris, Cerf, 1991 et J. M. TILLARD), de « l'identité réelle et mystique entre Eglise universelle et Eglise locale » (avec B. SESBOÛE), de « la mutuelle intériorité de l'Eglise Universelle et de l'Eglise locale » (avec Y. CONGAR, H. DE LUBAC et le document de la Congrégation pour la doctrine de la foi). Il suggère de comprendre le rapport entre l'Eglise universelle et l'Eglise locale à partir de « *La sacramentalité de la communion ecclésiale (...) pour dire que l'expression Eglise universelle ne désigne pas exactement la même réalité selon qu'on la prend avant ou après l'Eglise locale. Comme antécédente, l'Eglise universelle est l'apostolicité, source et règle de toute l'Eglise. Comme postérieure, elle est l'apostolicité effectivement reçue, c'est-à-dire dans toute sa fécondité communautaire. Les Eglises locales sont dans et de l'Eglise universelle-source quant à leur fondation et à leur régulation ; les Eglises locales sont signes et instruments de l'Eglise universelle-effet qui advient par elles et à partir d'elles* », pp. 375-377. En plus de toutes ces contributions, il y a la position officielle de l'Eglise avec la précision apportée par la Congrégation pour la doctrine de la foi avec la *Lettre aux évêques de l'Eglise catholique sur certains aspects de l'Eglise comme communion* de 1992.

⁴⁰⁶ P. VALDRINI, « Peut-on penser à un synode national ? », in *Le gouvernement de l'Eglise catholique...*, p. 91.

de leur responsabilité sur les Eglises particulières, les évêques siègent avec un rôle primordial dans les choix qui se prennent.

Les deux institutions sont placées dans la même section dans le code de droit canonique de 1983 pour signifier leur commune finalité pastorale, à savoir promouvoir le bien du Peuple de Dieu. Bien qu'ils ne constituent pas une structure essentielle de l'Eglise, les conciles particuliers et la conférence des évêques expriment l'Eglise-Communion, participent de manière efficace à la construction de son unité et encouragent la collaboration dans l'Eglise⁴⁰⁷. Leur convergence est telle que toutes les deux institutions sont soumises à la *recognitio* de l'autorité suprême de l'Eglise quant à la valeur juridique de leurs décisions ou de leurs décrets. Cependant, chacune d'elles a reçu du code actuel des dispositions juridiques propres et spécifiques – ce qui souligne leur différence – pour réaliser cette promotion du bien de l'Eglise.

3.2.5.2 LES RÉELLES DIVERGENCES ENTRE LES DEUX INSTITUTIONS : LA CONFERENCE DES EVEQUES ET LES CONCILES PARTICULIERS

Ces quelques éléments de convergence ne peuvent cependant pas occulter la divergence réelle et profonde entre les deux formes juridiques de la collégialité épiscopale et de la communion ecclésiale.

Ce tableau tente de montrer en quels points précis les conciles particuliers diffèrent de la conférence des évêques.

Domaine	Conciles particuliers	Conférences des évêques
Définition	Réunion de toutes les Eglises particulières (Can. 439-440)	Réunion des Evêques d'une nation ou d'un territoire (Can. 447)

⁴⁰⁷ « *Particular Councils and Conferences of Bishops do not belong the essential structure of the Church. Both institutions are efficacious instruments in view of fostering unity and collaboration within the Church* ». Cf. J. VAN DEN HENDE, *Particular Councils and Conferences of Bishops from Vatican II up to the 1983 Code*, Rome, Grégorienne, 2002, pp. 105-106.

Domaine	Conciles particuliers	Conférences des évêques
Convocation	Permission et autorisation du Saint-Siège (Can. 439)	Initiative du président ou selon les circonstances et les statuts (Can. 453)
Périodicité/ Fréquence	Le code n'offre pas de règle précise en la matière. C'est la nécessité ou l'utilité jugée par la conférence des évêques qui sert de base à toute célébration (Can. 439)	Il existe une régularité indiquée dans la législation : au moins une fois par an (Can. 453)
Pouvoir / Compétence	Ils jouissent d'un pouvoir de gouvernement, surtout législatif, dans un champ plus vaste. La législation canonique leur octroie et leur reconnaît des pouvoirs assez étendus (Can. 445)	Le domaine de décision de la conférence est très soigneusement délimité par le Législateur (Can. 455 § § 1, 4) ; l'autorité doctrinale divise les opinions entre les théologiens
Composition / Configuration	Le Peuple de Dieu est très largement représenté (Can. 443 § 4)	Le caractère épiscopal constitue essentiellement le critère de participation (Can. 450)

Domaine	Conciles particuliers	Conférences des évêques
Commodité	L'organisation d'un concile particulier est assez difficile et nécessite une longue période de préparation ; sa célébration prend beaucoup plus de temps et les questions soulevées ne peuvent pas être traitées avec rapidité	La réunion de la conférence, vu sa périodicité fixe, peut plus rapidement résoudre les problèmes et répondre aux préoccupations pastorales constatées

Le tableau ci-dessus nous permet de relever quelque avantage des conciles particuliers sur la conférence des évêques. Nous reprenons chaque domaine de comparaison pour étayer notre position.

1. La définition. Les conciles particuliers sont présentés par le code actuel au can. 439 § 1 comme « *réunion de toutes les Eglises particulières* d'une même conférence des évêques ». Cette institution qui jouit d'une autorité de juridiction traditionnelle trouve son fondement dans l'histoire ecclésiale. Le can. 439 du nouveau code latin décrit l'institution des conciles particuliers fondamentalement comme un événement d'Eglises particulières. L'accent est mis sur la dimension communautaire et l'appartenance à ce groupe. Ils sont un rassemblement d'Eglises particulières comme communauté de foi exprimant par le fait même la dimension universelle de l'Eglise. La conférence des évêques, au contraire, *rassemble seulement les évêques*. Au sein de la conférence des évêques, l'importance est accordée aux pasteurs qui sont placés à la tête de ces

communautés de foi. Elle concerne la communion des Eglises particulières mais seulement par ceux qui sont placés à leur tête en fonction de la charge qu'ils ont reçue de l'Evêque de Rome et qu'ils exercent en communion avec lui. Cette différence d'approche des deux institutions⁴⁰⁸ a aussi son impact sur leur convocation, leur déroulement, leur configuration et leur compétence.

2. La convocation et la périodicité. Le droit de convoquer le rassemblement d'Eglises particulières revient à la conférence des évêques concernée moyennant l'approbation du Saint-Siège. Cet événement d'une importance réelle non seulement engage les Eglises particulières données, mais il concerne et touche aussi l'Eglise universelle de sorte que l'aval du Saint-Siège devient indispensable. C'est signe que cet événement célébré au niveau local manifeste et rend visible la catholicité de l'Eglise. Ceci a aussi pour conséquence immédiate l'absence de toute règle sur le rythme des célébrations d'une telle assemblée, tellement son ampleur et son importance dans la vie ecclésiale sont grandes. La convocation solennise ce moment ecclésial fort.
3. Les participants. L'impact des conciles particuliers comme rassemblement d'Eglises particulières porte sur l'importance de la configuration de ses membres où la notion de Peuple de Dieu est représentative de manière très significative. L'occasion est donnée de représenter les divers organes et services des Eglises particulières. La participation des

⁴⁰⁸ La conférence des évêque jouit de droit de la personnalité juridique qui fait d'elle une institution permanents ; ce qui n'est pas le cas des conciles particuliers. Le rapport entre les deux institutions demeure toutefois complexe : « *El problema de la relacion entre Concilios particulares y Conferencias episcopales es especialmente complejo (...). Las Conferencias episcopales-instituciones permanentes dotadas ipso iure de personalidad juridica y los Concilios particulares – que no tienen estas características- existen notables diferencias* ». Cf. J. FORNES, *Naturaleza sinodal de los Concilios particulares y de las Conferencias episcopales*, in *AC...*, pp.318 et 322.

prêtres et fidèles au concile particulier devient alors possible à cause de leur appartenance aux Eglises particulières qui célèbrent le concile particulier. Même si tous les participants ne jouissent pas du vote délibératif, il ne demeure pas moins vrai que les travaux de l'assemblée conciliaire ont un caractère conciliaire, fruits de la concertation et de la contribution de tous les participants. Il n'en va pourtant pas ainsi de la conférence des évêques car, comme le stipule le can. 450 : « *font partie de plein droit de la conférence des Evêques, tous les évêques diocésains du territoire...* », elle n'est constituée que des évêques et tous ceux qui sont assimilés par le droit aux évêques diocésains. Aussi, la conférence des évêques ne rend pas pleinement compte de la dimension ecclésiologique du Peuple de Dieu. Elle présente en cela des limites qui ne sauraient être niées. Ceci n'est pas sans conséquence dans l'organisation de la conférence des évêques et dans les actes émanant d'elle. Comme nous l'avons relevé au sujet de cette institution, ce sont les évêques eux-mêmes qui accomplissent toutes les activités relatives à cette assemblée, sauf dans le cas de l'assemblée plénière où en plus des évêques, quelques observateurs et invités *sans droit de vote* peuvent être présents. Consécutivement, les actes de la conférence ne sont que des actes des évêques en ce qu'ils en sont les seuls auteurs. Dans les conférences des évêques, la dimension collégiale de leur responsabilité dans le gouvernement épiscopal est immédiatement engagée, tandis que la communion entre les Eglises particulières dont ils ont la charge, ne l'est que subséquentement donc indirectement.

4. Le pouvoir. Quant à l'étendue du champ de la compétence juridique des deux institutions, le fossé se creuse avec d'un côté une affirmation nette d'une réelle autorité juridique et

de l'autre une absence complète d'une telle reconnaissance. Les conciles particuliers se voient accorder un pouvoir de gouvernement surtout législatif qui ne souffre de restrictions que celles fixées par le droit universel et la délimitation territoriale comme espace d'application des décrets promulgués. Il laisse une opportunité d'initiatives qui concourt au bien et à la consolidation des Eglises particulières et partant de l'Eglise Universelle. Ce large pouvoir législatif embrasse tous les domaines de la vie ecclésiale des communautés concernées, tant qu'ils répondent aux besoins pastoraux de ce Peuple de Dieu en vue de sa promotion. Les actes et les décrets, une fois la reconnaissance du Saint-Siège acquise pour ces derniers, sont applicables à l'ensemble de toutes les Eglises particulières qui ont participé à la célébration du concile particulier. Ils ont force de loi sur toutes ces communautés de foi. Le domaine de compétence juridique de la conférence des évêques est clairement délimité par le droit. Comme instance de concertation et de coordination, le champ d'application des décrets de la conférence se trouve déjà bien prescrit et déterminé par le Siège Apostolique (Can. 455 § 1) et d'autre part les décrets ne sont pas contraignants au point d'obliger les évêques respectifs à les appliquer dans leurs diocèses où la compétence de chacun reste intacte (Can. 455 § 4).

5. L'obligation de la reconnaissance. Certes la *recognitio* reste une condition juridique requise pour les deux institutions mais il convient de relever une autre différence qui n'est pas sans importance pour les conciles particuliers dans sa démarcation de la conférence des évêques. La reconnaissance n'est exigée par le droit que pour les décrets portés par les conciles particuliers (Can. 446). Les autres actes conciliaires ne sont pas soumis à la décision

du Saint-Siège et peuvent donc être rendus publics par le concile lui-même. Ils sont contraignants et lient leurs auteurs. Ce trait montre l'autonomie des conciles particuliers.

Ces différences ont une portée ecclésiologique significative. Elles manifestent le lien entre les deux institutions et la communion ecclésiale ainsi que les questions doctrinales sous-jacentes à chacune d'elles. Elles restent fondamentalement différentes et aucune ne peut prétendre se substituer à l'autre dans leur rôle et fonction spécifiques⁴⁰⁹. Les conciles particuliers peuvent contribuer à rendre visible la nature propre des Eglises particulières dans leurs regroupements pour affirmer leur créativité propre et la contextualisation de la catholicité de l'Eglise présidée par l'Evêque de Rome. Ils sont à la fois un signe de communion qui concrétise la totalité de l'Eglise particulière avec la participation des fidèles en vertu de leur incorporation au Christ (Can. 96 et 204 § 1) et un organe du magistère des évêques au niveau local dans la mesure où ils peuvent émettre des documents à caractère doctrinal « *pour le développement de la foi, pour conduire l'action pastorale commune, pour régler les mœurs, pour faire observer la discipline ecclésiastique commune* » (Can. 445). Les différences ci-dessus indiquées ne peuvent cependant pas supprimer le lien qui subsiste entre les conciles particuliers et la conférence des évêques, celui d'une relation mutuelle⁴¹⁰. En effet, les conciles particuliers

⁴⁰⁹ « *Les conciles particuliers en tant que moments ecclésiaux solennels, requièrent dans leur préparation une réflexion sérieuse, qui engage toutes les catégories de fidèles, de façon à faire de ces Conciles un lieu adapté pour les décisions les plus importantes (...). La place des conciles particuliers ne peut être prise par les Conférences épiscopales, comme le précise le concile Vatican II lui-même quand il souhaite que les conciles particuliers retrouvent une nouvelle vigueur. Par contre, les conférences épiscopales peuvent être un bon instrument pour la préparation des conciles particuliers* ». Cf. Jean-Paul II, Exhortation apostolique *Pastores gregis* n° 62, in AAS 96 (2004), pp. 908-909 ; DC 2302 (2003), p. 1049.

⁴¹⁰ « *The mutual relationships between Conferences and Particular Councils(...): Conferences of Bishops exercise direct authority over plenary Councils(...). Conferences of Bishops, therefore, can indicate matters of importance to be treated in a plenary Council and they take the initiative for convening plenary Councils(...). Conference of Bishops are appropriate instrument for the plenary Councils. Furthermore, Conferences of Bishops can serve as the implementing authority of the decision taken at plenary Councils* » . Cf. J. VAN DEN HENDE, *Particular Councils and Conferences of Bishops from Vatican II up to the 1983 Code...*, pp. 105 et 108. Indépendamment de la différence entre l'une et l'autre institution, elles sont aussi une manifestation du dynamisme de l'Eglise-Institution par la communion entre les évêques : « *Uno de los aspectos importantes de la sinodalidad es la connexion o vinculo de communion interepiscopal(...), independientemente de las diferencias entre una y otra institucion, los Concilios particulares, como, en especial, las Conferencias episcopales son manifestaciones concretas del dinamico de la Iglesia-institucion* ».

sont placés sous l'autorité des évêques : soit la conférence des évêques pour le concile plénier, soit le métropolitain avec les évêques de la province ecclésiastique pour le concile provincial.

3.2.6 Conclusion

En comparant les deux institutions, il convient d'affirmer qu'elles sont l'expression non seulement de la collégialité épiscopale mais aussi la réalisation de la communion ecclésiale vu qu'un rapport existe entre les deux⁴¹¹. En effet, l'idée de la collégialité présente sans conteste une force ecclésiologique en ce qu'elle renoue avec la tradition du premier millénaire⁴¹². L'ordre épiscopal fonde désormais la collégialité et cette dernière ne doit plus être considérée dans son seul sens strict et absolu, elle est appelée à se relativiser. La compréhension de la collégialité implique que les Eglises particulières ne sont plus subordonnées à un tout universel qui leur concéderait le pouvoir. La source immédiate du pouvoir dont jouissent les membres du Collège est le Christ lui-même et non plus leur chef. Le lien entre collégialité et communion non pas seulement des membres mais de leurs Eglises respectives est plus que jamais souligné, comme l'affirme clairement LG 23 dans sa conclusion⁴¹³.

Cependant cette notion conciliaire de collégialité présente sa part de faiblesse. Elle a accentué la dimension personnelle des membres en perdant de vue que ces derniers engagent la communion des Eglises dont

Cf. J. FORNES, *Naturelaza sinodal de los Concilios particulares y de las Conferencias episcopales*, in *AC...*, pp. 346-347.

⁴¹¹ « *La collégialité est au service de la communion et est en même temps une forme de cette communion. Elle est au service de la communion. Elle n'a pas d'autre objectif que l'édification du Corps du Christ, la construction de l'Eglise. La responsabilité collégiale de chaque évêque n'a pas d'autre horizon. Elle a pour rôle de susciter toutes les responsabilités qui font que chacun contribue au bien indivisible de la communauté ecclésiale en marche vers sa définitive perfection dans le Christ. D'autre part la collégialité est une forme de communion ; elle est la communion vécue et exercée au niveau de la fonction épiscopale (...). Au sein de la communion ecclésiale se situe la responsabilité collégiale de chaque évêque* ». Cf. J. HAMER, « Responsabilité collégiale de chaque évêque » in *NRT...*, pp. 653-654.

⁴¹² « *La ré-articulation entre ordre et juridiction provenant de la compréhension de l'ordination comme acte d'entrée dans le Collège ; la reconnaissance que les évêques diocésains ont tous les pouvoirs requis pour l'exercice de leur charge ; la création d'une nouvelle série d'institutions permettant à l'esprit collégial de se développer* ». Cf. H. LEGRAND, « Collégialité des évêques et communion des Eglises dans la réception de Vatican II », in *RScPhTh...*, p. 551.

⁴¹³ « *Cette variété d'Eglises locales convergeant dans l'unité démontre avec plus d'évidence la catholicité de l'Eglise indivisible. Pareillement les conférences peuvent aujourd'hui contribuer de façon multiple et efficace à aiguiller le sentiment collégial* ».

ils ont la charge. Le choix systématique opéré par le code de 1983⁴¹⁴ montre à l'évidence que le concept de collège est interprété comme un collège de personnes existant préalablement aux Eglises locales et pour ainsi dire indépendamment d'elles. La perspective est ici essentiellement celle du pouvoir. Le code conçoit le collège comme une réalité antérieure aux Eglises locales⁴¹⁵. Une telle approche de la collégialité a inévitablement conduit à des conséquences qui peuvent s'avérer graves.

D'abord, le collège reste fondamentalement dépendant de son chef au détriment de la conception de la collégialité comme instance au service de la communion des Eglises locales. Ensuite, la collégialité devient très peu opératoire, son action devra impliquer le corps tout entier et elle est comprise à partir de son seul chef. Enfin, on constate le maintien d'une vision de l'Eglise post Vatican I fortement centralisée autour du chef du collège qui, avec ou sans les autres, détient le même pouvoir⁴¹⁶.

La notion de collégialité dans le cadre ecclésial ne répond nullement au fondement juridique du concept ou de la notion. Dans les Etats démocratiques, le pouvoir législatif est un pouvoir collégial, étant attribué à l'assemblée parlementaire composée d'un certain nombre d'élus du Peuple et dont aucun n'est titulaire en particulier du pouvoir de faire seul la loi, mais dont tous sont le corps collectivement. Ceci n'est pas le cas dans l'Eglise où le Pape détient le pouvoir législatif qu'il peut exercer valablement et licitement sans le concours ou le conseil des autres. Mentionnons ici la judicieuse distinction apportée par le docteur angélique entre le « *tout potestatif* » et le « *tout intégral* ». Pour lui, le premier est constitué par un ensemble où un seul détient le pouvoir auquel les autres participent d'une certaine manière ; le second est en revanche un ensemble où le pouvoir est indivis entre tous les titulaires placés sur un pied d'égalité absolue⁴¹⁷. La collégialité dans l'optique latine reste encore de l'ordre de ce *tout potestatif* et les autres y participent avec plus ou moins d'efficacité.

⁴¹⁴ Il suffit de consulter le can. 376 « *Sont appelés diocésains les Evêques auxquels est confiée la charge d'un diocèse ; titulaires, les autres Evêques* ».

⁴¹⁵ H. LEGRAND, « Collégialité des évêques et communion des Evêques... », in *RSCPhTh...*, p. 549.

⁴¹⁶ « *La collégialité se révèle être une image guide ayant au moins autant, sinon plus d'inconvénients que des ressources pour traduire une ecclésiologie de communion entre les Eglises. On comprend dès lors la réticence des Orthodoxes à l'endroit de l'interprétation latine de la collégialité* ». Cf. *Ibidem*, p. 551.

⁴¹⁷ Saint Thomas d'AQUIN, *suppl.* q. 37, a. 1, ad. 2. Cf. S. DOCX, « Essai sur l'exercice collégial du pouvoir par les membres du corps épiscopal », in *La collégialité épiscopale...*, p. 328.

L'essentiel est de manifester la communion entre toutes les Eglises⁴¹⁸. Cette coresponsabilité partagée par chaque évêque dans l'exercice de sa charge pastorale est greffée sur la succession apostolique. Chacun isolé ou ensemble, est conscient de cette appartenance au Collège des Apôtres pour participer à l'activité de l'Eglise sous la conduite du successeur de Pierre⁴¹⁹. Dans le même sens, le Pape Jean-Paul II définit la collégialité comme : « *ouverture réciproque et coopération fraternelle des évêques au service de l'évangélisation, de la mission de l'Eglise* »⁴²⁰.

La notion de « collégialité » devra en tout état de cause contribuer à susciter une revitalisation des Eglises particulières – avec une conséquence immédiate sur le plan juridique – et une prise en compte plus accrue de leur responsabilité respective vécue dans la perspective d'une réelle subsidiarité inscrite dans la communion ecclésiale. Les conciles particuliers, expression institutionnelle de la « collégialité » sont aussi expressifs de la synodalité des Eglises particulières dans leur regroupement à la différence de la conférence des évêques où fait défaut une réelle et effective participation des fidèles aux orientations pastorales de leurs Eglises particulières⁴²¹. Cette double expression institutionnelle peut en principe réduire l'écart entre elles : une institution qui se vit souvent au point d'être mieux connue (la conférence des évêques) que l'autre (les conciles particuliers). Cette dernière a été pratiquement inactive au point d'être méconnue des fidèles voire oubliée.

⁴¹⁸ « *La collégialité apparaît comme une responsabilité morale et spirituelle à l'égard du bien commun de l'Eglise Universelle* ». Cf. DOCX, « Essai sur l'exercice collégial du pouvoir par les membres du corps épiscopal », in *La collégialité épiscopale...*, p. 165.

⁴¹⁹ « *La collégialité n'est en vérité qu'une évolution institutionnelle puisqu'elle traduit avec éclat la sollicitude pastorale de chaque évêque en particulier et de tous les évêques en général au bien commun ecclésial garanti par le Pontife Romain* ». Cf. *Ibidem*, p. 186.

⁴²⁰ Jean-Paul II, Allocution au Conseil des conférences épiscopales d'Europe du 20 décembre 1978, in AAS 71 (1979), p. 110 ; DC 1755 (1979), p. 17.

⁴²¹ « *Il manque la participation constitutive et institutionnalisée des membres du diocèse aux décisions concernant l'activité de l'ensemble de l'Eglise sur un territoire* ». Cf. P. VALDRINI, « Peut-on penser un synode national ? », in *Le gouvernement de l'Eglise catholique...*, p. 94.

3.3 Chapitre II : Les conciles particuliers, expression institutionnelle de la synodalité

3.3.1 Introduction

Nous traiterons de la notion de la synodalité dans son acception ecclésiale pour tenter d'en déterminer les contours avant de proposer un essai de compréhension du concept. Nous verrons dans un second temps en quoi les conciles particuliers manifestent au mieux cette dimension synodale. Dans l'environnement social qui est le nôtre aujourd'hui (avec son aspiration légitime à plus de démocratie et de participation des fidèles à l'organisation ecclésiale), cette institution synodale dans l'Eglise constitue-t-elle aussi un « espace démocratique »? Enfin nous nous pencherons sur la dimension synodale de l'exercice du pouvoir dans le gouvernement ecclésial.

3.3.2 La synodalité et son enjeu ecclésial

La synodalité n'a pas été systématisée par le concile Vatican II. Toutefois, il en a fourni les divers aspects, notamment sur la synodalité des membres du Peuple de Dieu, des laïcs, de la hiérarchie et des Eglises. Nous pouvons aborder cette notion telle qu'elle a été traitée par les théologiens et les canonistes⁴²².

⁴²² Sur ce point, nous devons signaler que l'unanimité entre eux n'y est pas encore. Parmi les théologiens on pourra mentionner notamment H. LEGRAND, « Synodes et conseils de l'après-concile. Quelques enjeux ecclésiologiques », in *NRT* 98, 1976, pp. 193-216 ; ID., « La réalisation de l'Eglise en un lieu », in B. LAURET et F. REFOULE (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie...*, pp. 179 -180 ; J. NEUMANN, « Synodale und kollegiale Elemente im geltenden lateinischen Kirchenrecht », in *Pro Oriente*, Conférences théologique, 1^{ère}, Vienne, 1970, *Konziliarität und Kollegialität als Strukturprinzipien der Kirche*, (Pro Oriente1), Innsbruck, Wien, München, Tyrolia-Verlag, 1975, pp. 70 -86.

Pour les canonistes, il y a W. AYMANS, *Das synodale Element in der Kirchenverfassung*, München, M. Hueber, 1970 ; ID., « Konzil : Bleibendes und Veränderliches im kirchlichen Synodlawesen », in W. BRANDMÜLLER (dir.), *Synodale Strukturen der Kirche : Entwicklung und Probleme* (Theologie interdisziplinär, 3), Dnauwörth, L. Auer, 1977, pp. 187-207 ; B. FRANCK, « Les expériences synodales après Vatican II », in *Communio*, art. cit., pp. 67-78 ; ID., *Actualité nouvelle des synodes : le Synode commun des diocèses allemands*, Paris, Beauschesne, 1980 ; M. DORTEL-CLAUDIOT, « L'Evêque et la synodalité dans le nouveau code de droit canonique », in *NRT...*, pp. 641-657 ; E. CORECCO, art. « Sinodalità » in *Nuovo Dizionario di Teologia...*, pp. 1431-1456 ; ID., *Théologie et droit canon : écrits pour une nouvelle théorie générale du droit canon...*, pp. 195-219 ; K MÖRSDORF, « Das synodale Element der Kirchenverfassung im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils », in R. BAÜMER et H. DOLCH (dir.), *Volk Gottes : zum Kirchenverständnis der katholischen, evangelischen und anglicanischen Theologie : Festgabe für Joseph Höfer*, Freiburg, Basel, Wien, Herder, 1967, pp. 568-584 ; P. TIHON, « Pour une Eglise synodale », in *Eglise et Mission*, 257 (1990), pp. 12-18.

G. Chantraine, s'appuyant sur LG 22 et 23, perçoit la synodalité comme synonyme de la collégialité, les deux relevant du droit divin. La synodalité devient un mode d'exercice du pouvoir dans l'Eglise qui manifeste la communion des Eglises lors de synodes où la collégialité intervient. Les fidèles n'y participent donc pas. La collégialité est un élément de droit divin et avec elle, le synode est un événement dans lequel la collégialité s'exprime⁴²³.

E. Corecco, admet que la synodalité garde un lien avec la collégialité épiscopale à travers laquelle, elle se réalise pleinement⁴²⁴. Le point de départ de sa pensée sur la synodalité est la collégialité épiscopale. Ainsi toute sa contribution se fait par la communion des évêques essentiellement. La dimension sacramentelle en est le fondement⁴²⁵. Partant de cette base sacramentelle, il en vient à parler de « synodalité épiscopale » et de « synodalité analogique », qualitativement différente de la première, pour envisager la participation des fidèles laïcs au pouvoir de gouvernement dans l'Eglise⁴²⁶. Insistant sur le sacrement de l'ordre, la synodalité reste une donnée de caractère épiscopal et non de l'Eglise elle-même. Il va jusqu'à substituer la synodalité à la collégialité⁴²⁷.

L. Gerosa n'établit pas cette similitude entre collégialité et synodalité même s'il admet qu'à première vue, elles peuvent apparaître comme des synonymes⁴²⁸. La première, suggère-t-il, ne peut pas rendre compte de tout le contenu et de toute la densité de la communion ecclésiale. Si la collégialité est limitée aux personnes ayant reçu le sacrement de l'ordre, la synodalité a une signification plus large et moins restrictive. Parce qu'elle

⁴²³ G. CHANTRAINE, « Synodalité, expression du sacerdoce commun et du sacerdoce ministériel », in AC, Hors-Série, vol. I (1990), pp. 45-67, surtout pp. 49-62.

⁴²⁴ « La synodalité étant la dimension opérationnelle de la *communio ecclesiarum*, elle ne se réalise au sens propre seulement que dans l'exercice du ministère ». Cf. E. CORECCO, art. « Sinodalità », in *Nuovo Dizionario di Teologia...*, p. 1493.

⁴²⁵ « La synodalité est la modalité juridique à travers laquelle est garantie, au niveau de l'interprétation autorisée de la parole, l'unité des évêques à l'intérieur de la *Communio Ecclesiarum*; elle est une dimension essentielle du ministère épiscopal. Son lieu théologique primaire est la *Communio Ecclesiarum* structurée suivant un mode hiérarchique autour de l'office primatial du Pontife Romain ». Cf. *Ibidem*, pp. 1487 et 1489.

⁴²⁶ *Ibidem*, pp. 1491-1493.

⁴²⁷ « La substitution de synodalité à collégialité, bien qu'elle ne s'impose pas pour des raisons substantielles, permet d'éviter, au moins quant à la terminologie, l'équivoque d'après laquelle la collégialité s'identifierait avec l'activité des évêques à l'intérieur de ses multiples structures collégiales ». Cf. E. CORECCO, *Théologie et droit canon : écrits pour une nouvelle théorie générale du droit canon*, Fribourg, éditions universitaires, 1990, p. 196

⁴²⁸ L. GEROSA, *L'interprétation de la loi dans l'Eglise...*, p. 195.

est ontologiquement enracinée dans la *communio ecclesiarum* qui se déploie hiérarchiquement dans diverses structures organisées⁴²⁹.

W. Aymans étudie aussi la synodalité non pas dans une perspective d'Eglise mais comme réunion des évêques de plusieurs Eglises⁴³⁰. La figure de l'évêque est centrale dans la réflexion de W. Aymans pour signifier la synodalité. Il ne réserve le concept de synode qu'aux conciles classiques. Le point de départ de sa pensée sur la synodalité est, en somme, la collégialité épiscopale et non l'Eglise entière. La synodalité est une fonction de la *communio ecclesiarum* et ne peut donc pas appartenir à proprement parler à la vie interne d'une Eglise⁴³¹.

Une constante se dégage des auteurs susmentionnés : leur point de départ est la collégialité épiscopale. La synodalité est fondée sur la plénitude du sacrement de l'ordre. Une telle approche paraît délicate voire restrictive en ce que la dimension synodale qui appartient à l'Eglise entière tiendra sa solidité de sa seule pointe, c'est-à-dire de seuls responsables mis et placés à la tête des Eglises particulières données. Pourtant la véritable assise de la synodalité est la communion ecclésiale. Et ce n'est qu'à l'intérieur de cet élément premier (la communion) que s'inscrit la double facette de *communio episcoporum* et la *communio ecclesiarum*⁴³².

G. Routier, pour sa part, fait découler la synodalité de la communion. Elle s'inscrit dans cette dimension fondamentale d'Eglise-Communion dont elle est un fait. Comme fait de la communion, la synodalité n'est pas simplement une technique de gouvernement ecclésial, un modèle organisationnel particulier, mais il fait entrer dans le cœur du mystère ecclésial. La nature même de la synodalité est expression même du droit de la communion où chacun est présent, pour sa part, à l'acte de l'autre. Grâce à la vie synodale, le gouvernement ecclésial est aussi une activité spirituelle, et en ce sens il n'est pas sécularisé, étranger ou extérieur à la

⁴²⁹ *Ibidem*, p. 165.

⁴³⁰ « Si le synode est un élément caractéristique de la communion des Eglises épiscopales entre elles, alors l'Eglise locale elle-même ne peut pas être dans le même sens le lieu théologique de la synodalité, comme l'est la communauté des Eglises épiscopales ». Cf. W. AYMANS, Das synodale Element in der Kirchenverfassung, cité par G. ROUTHIER, « La synodalité de l'Eglise locale », in *SC*, 26, 1992, p. 137.

⁴³¹ G. ROUTHIER, « La synodalité de l'Eglise locale », in *SC...*, p. 139.

⁴³² *Ibidem*, p. 145.

vie de l'Eglise, mais il en est le cœur⁴³³. Elle permet les liens d'inclusion mutuelle de l'évêque avec son Eglise⁴³⁴.

P. Valdrini perçoit la synodalité comme un mode opérationnel et un principe organisateur spécifique de l'Eglise. Un mode par lequel s'organise l'activité missionnaire de l'Eglise, dans une double fidélité à la tradition et à la situation moderne. Le rôle essentiel de la synodalité dans l'Eglise est donc de traduire et de manifester une « *conception ecclésiale des rapports entre les personnes dans l'organisation de la mission de l'Eglise* »⁴³⁵.

A. Borrás présente la synodalité comme « *une qualité constitutive de la vie ecclésiale et comme le propre de toute communauté ecclésiale* » avec deux modes d'expressions (informelle et formelle)⁴³⁶.

Nous optons volontiers pour cette approche de la synodalité enracinée fondamentalement dans la communion ecclésiale. Ceci ne doit cependant pas porter atteinte à la place importante de la diversité des ministères et le respect de la hiérarchie, elle-même au service de cette communion. On peut alors saisir la synodalité comme appartenant à l'entité Eglise et elle en est même constitutive. Elle est une qualité inhérente à l'Eglise en ce qu'elle exprime la communion interne à une Eglise particulière et en même temps avec les autres Eglises. Ce qui révèle à la fois la communion comme réalité de l'Eglise, située et réalité entre les Eglises particulières et l'Eglise universelle. Appartenant à la constitution même de l'Eglise et fondée sur la communion, la synodalité nous apparaît d'abord comme un attribut qualitatif de l'Eglise (l'Eglise est synodale), qui ensuite permet à celle-ci dans son organisation, d'éveiller à une participation plus concrète de tous ses membres fondée sur l'inaliénable égalité de fidèles et vécue dans le respect de leur diversité.

⁴³³ G. ROUTHIER, « La synodalité de l'Eglise locale », in *SC...*, p. 153.

⁴³⁴ « *La vie synodale d'une Eglise ne s'apparente pas à un collectif de gouvernement ou à une direction par autogestion. La diversité des fonctions doit être affirmée et manifestée* ». Cf. *Ibidem*, p. 146.

⁴³⁵ P. VALDRINI, « La synodalité dans l'Eglise », in *SC* 26 (1992), p. 6.

⁴³⁶ « *La synodalité s'exprime à la fois de manière informelle (résultant de l'écoute mutuelle et du partenariat des baptisés dans la mission) et plus formelle (dans la synodalité selon des manières plus ou moins formalisées et différents niveaux d'institutionnalisation)* ». Cf. A. BORRAS, « La synodalité du Peuple de Dieu », in *Prêtres-diocésains*, Mars-Avril 1996, p. 270.

La synodalité est ce concept et cette notion théologique qui tient à dire et à exprimer ce qu'est l'Eglise, Communion et Peuple de Dieu dans son organisation et la mise en œuvre des moyens lui permettant de remplir sa mission. Il existe certes un rapport corrélatif entre la synodalité et la collégialité en tant que réalités ecclésiales. Comme telle, la figure de l'évêque est partout présente. Sans être de synonymes, elles sont distinctes et signifient cette communion dans la fonction de gouvernement de l'Eglise.

La synodalité doit être placée au compte des acquis ecclésiaux redécouverts et réévalués par le concile Vatican II dans le contexte de l'ecclésiologie de communion et Peuple de Dieu. Renouant avec celle-ci et rompant avec toute tendance ultramontaine⁴³⁷, Vatican II a privilégié le fondement sacramentel pour définir l'Eglise. Insistant sur la connaturalité entre Eucharistie et Eglise, le lien étroit entre les deux devient plus que jamais fort et déterminant⁴³⁸. C'est dans l'eucharistie qu'il faut trouver le fondement essentiel non seulement de toute vie du fidèle du Christ incorporé à lui par le baptême, mais aussi de toute communauté enracinée dans le Christ. L'eucharistie entretient un lien fort avec la communion ecclésiale en ce sens qu' « Elle la crée, la manifeste et l'éduque ; l'Eucharistie est le Sacrement par excellence de l'Unité de l'Eglise »⁴³⁹. L'Eglise du Christ est réellement présente dans toute assemblée des fidèles qui célèbrent l'eucharistie. Par elle, tous les divers niveaux de connections ecclésiales sont signifiées : avec l'évêque, le pape, l'ordre épiscopal, le clergé et tout le Peuple de Dieu⁴⁴⁰. L'eucharistie est source génératrice de la vie même de l'Eglise, présence réelle du Christ qui fait de toute la communauté ecclésiale un véritable lieu de communion. Dans sa

⁴³⁷ Sur ce point nous pouvons indiquer Y. CONGAR, « L'ecclésiologie de la Révolution française au Concile Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité », in M. NEDONCELLE et alii, *L'ecclésiologie au XIXe siècle*, (Unam Sanctam 34), Paris, Cerf, 1960, pp. 77-114 ; H. LEGRAND, « Réalisation de l'Eglise en un lieu », in B. LAURET et F. REFOULE (éd.), *Initiation à la pratique de la théologie...*, pp. 146-155 ; R. AUBERT, *La théologie catholique au milieu du XXe siècle*, (Cahiers de l'actualité religieuse), Tournai, Casterman, 1954.

⁴³⁸ Voir LG 26a, A. G. MARTIMORT, « L'assemblée liturgique, mystère du Christ », in *La Maison Dieu* 40 (1954), pp. 5-29 ; H. LEGRAND, « Communion ecclésiale et Eucharistie aux premiers siècles », in AC 24 (1981), pp. 125-148.

⁴³⁹ Jean-Paul II, Lettre encyclique *Ecclesia de Eucharistia* n° 42, in AAS 95 (2003), p. 461 ; DC 2290 (2003), p. 383.

⁴⁴⁰ « Toute célébration eucharistique valide de l'Eucharistie exprime cette communion universelle avec Pierre et avec l'Eglise tout entière... ». Cf. CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Lettre sur *l'Eglise comprise comme communion* n° 14, in AAS 85 (1993), p. 847 ; DC 89 (1992), p. 732. Aussi cf. Jean-Paul II, Lettre encyclique *Ecclesia de Eucharistia* n° 21, in AAS 95 (2003), pp. 447-448 ; DC 2290 (2003), pp. 375-376.

visibilité organique et sociale, la communion hiérarchique traduit le lien de communion selon l'ordre, la charge, la vie et la mission de tous les fidèles du Christ. L'eucharistie est le lien constitutif qui est à la source et à la base du tissu relationnel entre toutes les Eglises particulières existantes avec l'Eglise entière. En elle et par elle, toutes les Eglises deviennent *Corpus ecclesiarum* ainsi que l'affirme LG 23b. Il existe donc une corrélation ontologique entre les Eglises à l'image de la Trinité⁴⁴¹. La forme relationnelle des Personnes divines (*circumcessio*) constitue la figure-type de rapport existant entre les Eglises particulières entre elles et l'Eglise entière. Il règne ainsi entre toutes un rapport d'inhabitation réciproque souligne W. Kasper⁴⁴².

Tout l'enjeu ecclésial de la synodalité se situe là et permet d'exprimer la communion au plan du *munus regendi*. Elle devient un haut lieu de la manifestation de l'Eglise comme « *assemblée de personnes aux conditions et aux fonctions diversifiées et comme communion dans le partage et l'écoute de la Parole de Dieu* »⁴⁴³. De même que l'Eglise se réunit pour vivre et célébrer l'Eucharistie du Seigneur, de même elle est invitée à « *s'assembler synodalement* »⁴⁴⁴ pour promouvoir l'unité de l'Eglise particulière et la diversité de conditions se trouvant en elle. Découlant de l'ecclésiologie de communion et l'exprimant, la synodalité est une notion théologique dont on ne trouve aucune trace dans les documents conciliaires mais qui permet d'appeler la communauté-Eglise à une coopération structurée et organique de plusieurs sous la présidence de l'un à une action commune, dans la confession de la même foi. Dans la pratique de la synodalité, actualisation de la participation de tous, se concrétise la structure même de l'Eglise : confessant, pneumatique et doxologique. La synodalité rend présent tout l'aspect de la spécificité ecclésiale⁴⁴⁵. C'est cette dimension synodale de la vie ecclésiale que nous

⁴⁴¹ Y. CONGAR, « La Tri-Unité de Dieu et l'Eglise », in *Essais œcuméniques : le mouvement, les hommes, les problèmes*, Paris, 1984, pp. 297-312.

⁴⁴² W. KASPER, « L'Eglise comme Communion. Un fil conducteur dans l'ecclésiologie de Vatican II », in *Communio* XII/ 1 (1987), p. 26.

⁴⁴³ G. ROUTHIER, « La synodalité de l'Eglise locale », in *SC...*, p. 158.

⁴⁴⁴ J.-M. TILLARD, *Eglise d'Eglises...*, p. 275.

⁴⁴⁵ J. RATZINGER et H. MAIER, *Démocratisation dans l'Eglise ?...*, pp. 50-51 a bien mis en évidence tout ce qu'actualise la synodalité. Partant de St Cyprien, il montre comment dans l'Eglise aucun chrétien n'est vraiment souverain même pas ceux qui détiennent une charge spécifique (évêques et Pape) avec l'axiome : « *nihil sine episcopo, nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis* ».

découvrons aussi dans le can. 34 des *Constitutions apostoliques*⁴⁴⁶. La synodalité permet ainsi de signifier la pluralité dans la coresponsabilité. Cette coresponsabilité synodale est elle aussi une propriété de la communion ecclésiale. En effet, dans la diversité des membres et leur coresponsabilité différenciée, découlant de leur incorporation au Christ⁴⁴⁷, l'Eglise se découvre comme une « *affaire de tous* »⁴⁴⁸ mais chacun selon son charisme propre⁴⁴⁹. La participation à la communion et à la mission se déroule sous la mouvance de l'Esprit qui édifie le Corps ecclésial par la diversité et la variété des dons dont le seul but demeure le bien commun⁴⁵⁰.

Cette synodalité ecclésiale a besoin des formes concrètes susceptibles de la traduire. Les conciles particuliers, tant pléniers que provinciaux, en sont une. Ils favorisent la pratique synodale des Eglises particulières concernées et les évêques s'y trouvent en signe de communion de ces communautés qui leur sont confiées. Les assemblées particulières qui nous occupent sont une des figures de cette dimension essentielle de l'Eglise dont les canons normatifs mis en place par le législateur permettent d'exprimer au mieux. Ils sont une manifestation essentielle de l'être fondamental de l'Eglise et liés à sa nature comme expression « *de ce que l'Eglise est et vit* »⁴⁵¹. Bien qu'étant une des institutions de cette synodalité de l'Eglise, les conciles particuliers ne peuvent certes pas l'épuiser et toute la synodalité ecclésiale ne peut s'y réduire non plus, car elle reste dynamique⁴⁵². Le sens et la forme que prennent les institutions de l'Eglise s'appuient sur cette synodalité. Elle lie d'une manière essentielle les différents types de participation à la mission

⁴⁴⁶ « *Il faut que les évêques de chaque nation sachent lequel d'entre eux est le premier, qu'ils le considèrent comme leur chef et ne faisant rien d'important 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 règnera-t-elle et Dieu sera -t-il glorifié, par le Christ dans l'Esprit* ». Cf. *Les constitutions apostoliques*, 1, VIII, 47, 34, introd., texte critique, traduction et notes par M. METZGER (Sources chrétiennes, n° 336), Paris, Cerf, 1987, p. 285.

⁴⁴⁷ Le fondement de la participation de tous à la mission de l'Eglise est le baptême comme le rappelle le can. 204 § 1 les baptisés sont « *appelés à exercer la mission que Dieu a confiée à l'Eglise pour qu'elle l'accomplisse sans le monde* »

⁴⁴⁸ A. BORRAS, « La synodalité du Peuple de Dieu », in *Prêtres-diocésains...*, p. 267.

⁴⁴⁹ LG 32 ; voir aussi les can. 96, 204 § 1, 207 et 208 du code actuel.

⁴⁵⁰ Rm 12, 6-18 ; 1Co 12, 7-10 et 28-31 ; 1 P 4, 10.

⁴⁵¹ Y. CONGAR, « Structure ou régime conciliaire de l'Eglise », in *Concilium* 183 (1983), p. 13.

⁴⁵² « *La synodalité ne se réduit pas aux institutions qui l'expriment. Les pratiques synodales ne se limitent pas aux institutions synodales existantes à un moment donné dans l'histoire de l'Eglise et aux procédures qu'elles prévoient ou sanctionnent. Cependant la synodalité peut difficilement exister sans lieux institutionnels ni procédures de mise en œuvre* ». Cf. A. BORRAS, « La synodalité du Peuple de Dieu », in *Prêtres-diocésains...*, p. 270.

que le Christ a confiée à l'Eglise en articulant les principes constitutifs de son organisation ecclésiale : égalité des fidèles et diversité des fonctions, devoirs et droits des fidèles et compétence de la hiérarchie, communion de l'Eglise entière et spécificité de l'Eglise locale, droit universel et droit particulier.

Avec les conciles particuliers, l'exercice de la synodalité s'avère plus significatif et plus efficace. Ils permettent aux fidèles d'exercer leur devoir et droit de participation, certes *suo modo*, à la mission de l'Eglise. Il nous incombe dans le point suivant de signifier comment les conciles particuliers rendent compte de cette synodalité du Peuple de Dieu.

3.3.3 Les conciles particuliers, expression de la synodalité du Peuple de Dieu

La vie synodale est au cœur de la vie ecclésiale, elle est le point névralgique de la *koinonia*. Nous avons signalé plus haut comment Vatican II a permis un regain d'intérêt pour cette dimension synodale de l'Eglise du point de vue de la coresponsabilité de tous les fidèles à la mission de l'Eglise en vertu du sacerdoce commun.

Parmi les institutions qui permettent de mieux rendre compte de ce vœu conciliaire, il y a les conciles particuliers dont nous avons déjà présenté la spécificité par rapport à la conférence des évêques. La participation de tous comme le souligne si bien le can. 443 revêt une portée ecclésiologique et juridique. Une participation qui manifeste l'engagement ecclésial de chacun des membres en fonction de ses compétences et de son charisme au sein de la communauté. Les conciles particuliers participent à cette dynamique synodale qui parvient à concilier le sentiment collégial (par la présence des évêques des Eglises particulières concernées) et la communion de tous les membres de ces Eglises par le concours de tous au bénéfice du bien commun. Contrairement à la conférence des évêques où les Eglises particulières ne sont engagées qu'indirectement ; avec la célébration solennelle des conciles particuliers, ce sont les Eglises qui sont concernées dans leur totale configuration⁴⁵³.

⁴⁵³ « Dans les conciles particuliers, en effet, précisément parce qu'y participent aussi, bien qu'avec voix consultative seulement, des prêtres, des diacres, des religieux, des religieuses et des laïcs, est exprimée de manière immédiate non seulement la communion des évêques mais aussi la communion

Les prêtres et les laïcs apportent leur contribution par le biais d'un vote consultatif (seuls les évêques ayant droit de vote délibératif). Ce droit de vote consultatif est un signe de la participation de tous aux différentes étapes de l'élaboration des décisions conciliaires.

Cette participation spécifique mérite d'être clarifiée afin qu'elle ne soit pas confondue avec le genre parlementaire des Etats démocratiques. Il importe donc de montrer ce que signifie la participation dans le cadre de la synodalité exprimée par les conciles particuliers.

3.3.3.1 PARTICIPATION ACTIVE DU PEUPLE DE DIEU AUX CONCILES PARTICULIERS

Par la présence de tout le Peuple de Dieu aux conciles particuliers (Can. 443), les fidèles du Christ participent activement au déroulement de l'assemblée conciliaire avec un droit certain. Cette participation rendue possible par le code en vigueur serait-elle synonyme de représentation parlementaire ?

Avec tout le respect dû aux aspirations des fidèles d'aujourd'hui de collaborer à l'élaboration des divers organes de l'Eglise, nous devons rester prudents et réservés face à toute tentative d'importer ou de calquer les réalités propres aux sociétés démocratiques. Ce que la participation peut signifier dans le cadre démocratique de l'Etat requiert-il le même sens dans l'Eglise, lors de toute forme institutionnelle de la synodalité ? Ces deux notions et concepts typiques du système parlementaire peuvent-ils avoir une influence sur la perspective ecclésiale dont le fondement de la synodalité et de la coresponsabilité de tous est théologico-juridique ? L'histoire de l'Eglise nous le montre, la société civile a souvent fourni à l'Eglise des modèles qui lui ont servi pour son propre renouveau dans son organisation et dans ses structures institutionnelles de droit ecclésiastique. Cependant pour pouvoir « *les accueillir, ils ont dû être soumis à une refonte et une restructuration radicales. Dans la mesure où on a manqué de faire cela on est tombé dans un processus de constantinisation* »⁴⁵⁴.

entre les Eglises ». Cf. Jean-Paul II, Exhortation apostolique *Pastores gregis* n°62, in *AAS* 96 (2004), pp. 908-909 ; *DC* 2302 (2003), p. 1049.

⁴⁵⁴ E. CORECCO, « Kirchliches Parlament oder synodale Diakonie ? », in *IKZ Communio* 1, (1972), pp. 33-53, cité par L. GEROSA, *L'interprétation de la loi dans l'Eglise...*, pp. 193-194.

Dans le système de démocratie parlementaire, ceux qui sont choisis pour « représenter » le peuple reçoivent de ce dernier leur mandat. Le pouvoir vient du peuple qui le leur confie par un système d'élection et par voie des urnes. Ceci se démarque nettement et radicalement de la spécificité de la communauté ecclésiale. Celle-ci est composée des membres dont certains, non par volonté humaine, sont appelés pour en être des guides. Les urnes ne sont pas la source de leur élection. Celle-ci se fonde essentiellement dans « *l'Esprit Saint par la médiation sacramentelle à la suite des Apôtres, en communion avec le successeur de Pierre* »⁴⁵⁵. C'est pourquoi dans le cadre de conciles particuliers, le code de droit canonique parle de personnes qui sont « *convoquées* », « *invitées* », donc *appelées*. Quel que soit le mode par lequel ils se retrouvent parmi les participants aux conciles particuliers, les membres ne sont pas des représentants selon le modèle parlementaire mais ils sont d'abord des fidèles qui sont présents à un événement ecclésial. Ils le sont ensuite en qualité de témoins de la foi⁴⁵⁶ pour soutenir l'activité missionnaire de l'Eglise « *de façon proportionnée à la science, à la compétence et au prestige dont ils jouissent* » (Can. 212 § 3). Les différents participants aux conciles particuliers sont donc des fidèles appelés ou invités à être présents et témoigner de leur foi. Il ne s'agit plus simplement d'une représentation comme c'est le cas dans le régime parlementaire. Dans l'Eglise, les divers conseils ne peuvent être qualifiés d' « *organes consultatifs représentatifs au sens parlementaire. Cela aura des conséquences pour le droit canonique* ». ⁴⁵⁷

Ce qui précède a une importance dans la compréhension du droit de divers participants, notamment ceux bénéficiant du vote consultatif. Au sein de conciles particuliers, les deux types de votes (consultatif et délibératif) ne revêtent pas non plus la même signification que dans les assemblées parlementaires. Dans l'assemblée synodale ecclésiale, il ne s'agit pas de la majorité qui doit l'emporter, ni de vote consultatif qui exclurait leur détenteur de la participation coresponsable à l'exercice du pouvoir. Le vote délibératif repose sur la plénitude de l'ordre et la *missio canonica* sans exclure la

⁴⁵⁵ L. GEROSA, *L'interprétation de la loi dans l'Eglise...*, p. 195.

⁴⁵⁶ « *La foi ne peut être représentée par personne. En effet, la foi ne peut être que témoignée, parce que le salut est quelque chose d'éminemment personnel et ne peut être transmis pas un simple acte juridique* ». *Ibidem* p. 195.

⁴⁵⁷ L. GEROSA, *L'interprétation de la loi dans l'Eglise...*, p. 196.

participation des autres.⁴⁵⁸ Plus qu'une question de majorité du nombre⁴⁵⁹, on essaie toujours de privilégier *la concordance des témoignages* entre ceux qui bénéficient du vote délibératif en vertu de la plénitude du sacrement de l'ordre et les autres jouissant du vote consultatif. Le mode de prise des décisions dans cette assemblée conciliaire n'obéit pas non plus aux principes démocratiques pratiqués dans les parlements des Etats modernes. Les membres de droit délibératif, en vertu de ce privilège, ne sont pourtant pas au-dessus des membres avec vote consultatif et ne peuvent pas non plus mépriser leur avis. La synodalité traduite par les conciles particuliers permet de manifester de manière localisée l'être-ensemble du Peuple de Dieu dans la collaboration de tous (clercs, laïcs, religieux) à la mission de l'Eglise. Ils manifestent le lien ontologique de tous les fidèles du Christ dans la vie ecclésiale et rendent visible cette communion ecclésiale. De ce fait, la dimension synodale ainsi célébrée ne peut s'apparenter à aucune assemblée démocratique de type parlementaire. Si la synodalité rend possible la célébration des conciles particuliers pour permettre notamment une prise en compte effective de la forme consultative dont bénéficient les participants non investis de la plénitude du sacerdoce, cela implique que leur avis soumis aux membres à voix délibérative doit sérieusement être considéré par ces derniers. Ainsi les diverses formes de consultation inhérentes à la synodalité dans la vie ecclésiale deviendront plus significatives et révélatrices de l'autorité comme service. Ceci est théologiquement fondé sur l'enseignement conciliaire⁴⁶⁰. Le code latin actuel a légiféré sur ce devoir de consultation jusqu'à le renforcer. Il oblige les autorités à en tenir compte sous peine d'invalider leurs actes⁴⁶¹.

La participation active du Peuple de Dieu dans les conciles particuliers n'est pas de portée identique à celle des citoyens de la cité

⁴⁵⁸ « *Le vote délibératif n'est pas un acte d'arbitraire politique, mais l'annonce d'un contenu (...). Le vote consultatif dans le droit canonique ne peut être compris comme un compromis entre une pratique autoritaire et une pratique démocratique* ». Cf. *Ibidem*, p. 196-197.

⁴⁵⁹ La pratique de la majorité du nombre soulève un débat. On peut se rapporter à la contribution de R. TORFS, « *Démocratie dans l'Eglise : une approche pragmatique et descriptive* », in *RDC...*, pp. 211-212. Du reste, il fait remarquer que cette pratique n'est pas complètement absente de l'Eglise notamment dans les cas de l'élection du Pape ou de certains actes collégiaux.

⁴⁶⁰ « *Les laïcs comme tous les fidèles, ont le droit de manifester leurs nécessités et leurs désirs avec cette liberté et cette confiance qui conviennent aux fils de Dieu et frères dans le Christ. Dans la mesure où ils jouissent de science, de compétence et de prestige, ils ont la faculté, même parfois le devoir de faire connaître leur avis sur des sujets concernant le bien de l'Eglise* ». Cf. *LG 37*.

⁴⁶¹ Can. 127 et 228 § 2 CIC 1983.

pratiquée dans la société civile. Les différents degrés de participants (voix délibérative et voix consultative) découlent d'une différence fondamentale basée sur le pouvoir dont sont investis les uns (les évêques). Les autres sont invités à « *coopérer* ». Cette présence des participants à voix consultative est une coopération à l'édification de la communion ecclésiale, alors que la participation sur le modèle démocratique implique un lien direct et fort avec le pouvoir. Tel n'est pas le cas dans les conciles particuliers. Tous les participants à voix consultative ont ce pouvoir à des degrés divers : les prêtres en fonction du sacrement de l'ordre mais à un autre degré tandis que les religieux et les laïcs y prennent part en vertu du baptême. Néanmoins, cette *présence* est un droit dont jouissent tous les fidèles pour exercer leur responsabilité dans la mission de l'Eglise. Les conciles particuliers avec la qualité des membres participants (Can. 443) illustrent bien cette *communio* de l'Eglise en même temps que la prise en compte de la coresponsabilité et de la coopération de tous les fidèles. Ceci reste en conformité avec la nature spécifique de l'Eglise.

Cette coopération de tous les fidèles qui leur donne toute leur part de coresponsabilité à la vie organisationnelle de l'Eglise au travers de certaines institutions synodales, permet-elle de penser qu'un cadre juridique est désormais possible pour répondre aux aspirations démocratiques manifestées par certains dans l'Eglise ? Les conciles particuliers peuvent-ils être envisagés sous l'angle d'un cadre « démocratique » au sein de la communauté ecclésiale ? Au regard des aspirations des femmes et des hommes de notre temps (fidèles de l'Eglise), en considérant la présence de tous en qualité de membres actifs certes avec droit de vote consultatif (pour la majorité des participants), tout ceci nous autorise-t-il à évoquer un esprit démocratique dans la célébration de cette institution ecclésiale ?

3.3.3.2 LES CONCILES PARTICULIERS, UN « ESPACE DÉMOCRATIQUE » DANS L'EGLISE ?

C'est à cette question que ce paragraphe va tenter de répondre en posant d'abord le fondement de la pratique démocratique, puis en signifiant la spécificité de l'Eglise et finalement en esquissant notre approche de la problématique.

Il convient avant tout de souligner que la démocratie repose juridiquement sur la pleine souveraineté du peuple avec comme signes manifestes le principe de la majorité, le consensus, les élections, le changement du pouvoir comme possibilité réelle, la pluralité d'opinions, l'Etat de droit, la séparation des pouvoirs, le principe de la légalité, la garantie des droits fondamentaux et la protection juridique des droits de l'homme⁴⁶². La démocratie, en plus de ses éléments et traits caractéristiques, devient aussi un mode de vie, un style et surtout une façon de vivre les relations humaines⁴⁶³.

Partant de ces supports démocratiques, nous ne pouvons certainement pas nous contenter d'affirmer qu'ils sont ou non applicables à la nature spécifique de l'Eglise⁴⁶⁴. En son sein la séparation des pouvoirs est inexistante⁴⁶⁵ et l'ecclésiologie de communion avec les fondements posés par Vatican II (sacerdoce commun, participation et *sensus fidelium*) qui sous tend la synodalité et la notion de Peuple de Dieu n'est pas encore tout à fait traduite. Car l'un des principes (celui de la hiérarchie) a de la suprématie sur les autres pour renforcer cette spécificité de l'Eglise.

En abordant cette question, nous ne nous inscrivons pas au débat sur la démocratisation dans l'Eglise⁴⁶⁶. Avec Vatican II et surtout dans la période postconciliaire, la pratique de la synodalité a connu un renouveau certain en particulier sous sa forme diocésaine. Nous voudrions simplement savoir si les conciles particuliers constituent un espace dans lequel peuvent se vivre ces éléments caractéristiques de l'esprit démocratique.

⁴⁶² R. PUZA, « Démocratie et synode : le principe synodal dans une perspective historique, théologique et canonique », in *RDC* 49/1, 1999, p. 136.

⁴⁶³ R. TÖRFS, « Démocratie dans l'Eglise : une approche pragmatique et descriptive », in *RDC...*, p. 213.

⁴⁶⁴ « *L'Eglise n'est pas une démocratie, parce que ses structures fondamentales lui préexistent dans la parole et dans le sacrement en tant que donné par son Fondateur et sont donc soustraites à l'arbitraire d'une reconstruction volontariste de la part des fidèles. Elle n'est pas non plus une hiérocrairie, étant donné que le ministère spirituel se comprend en premier lieu comme service de l'édification de la Communio* ». Cf. B. PRIMETSOHFER, « Demokratische Traditionen in der kirchlichen Rechtsgeschichte », in *Diakonia* 24 (1993), p. 88, citation et traduction par L. GEROSA, *L'interprétation de la loi dans l'Eglise...*, p. 167.

⁴⁶⁵ L'Eglise ne connaît pas de séparation de pouvoir mais une simple distinction. Voir la contribution de E. LABANDEIRA, « La distinción de poderes y la potestad ejecutiva », in *Ius Canonicum*, 28 (1988), pp. 93-95.

⁴⁶⁶ R. PUZA, « Démocratie et synode : le principe synodal dans une perspective historique, théologique et canonique », in *RDC...*, p. 134.

La célébration des conciles particuliers peut être réconfortante en ce qu'elle comporte, à sa manière, des principes relevant de la pratique démocratique que peuvent expérimenter les fidèles des Eglises particulières concernées. Signalons d'abord la nature du concile particulier, telle que la présente le can. 439. Le concile particulier est la « *réunion de toutes les Eglise particulières d'une même conférence des Evêques* ». Ce n'est donc plus une assemblée des évêques seuls sans le reste du Peuple de Dieu. Ensuite la configuration des participants montre que toutes les catégories des fidèles du Christ sont présentes. Notons aussi que ces participants sont pleinement impliqués dans les débats et les discussions qui s'y déroulent. Un signe indéniable que les lois et décrets qui s'y prennent, deviennent le fait du Peuple de Dieu en concile même si la sanction et la promulgation relèvent de la hiérarchie. Ces quelques éléments suggèrent une réponse à notre question de départ.

Au regard de la spécificité de l'Eglise, il n'est pas possible d'envisager à proprement parler d'« *espace démocratique* » en son sein. Dans l'Eglise quel que soit le modèle de rassemblement des fidèles, ce dernier ne se veut jamais être une auto-assemblée mais bien un rassemblement convoqué à l'initiative divine, par l'entremise de la Parole écoutée et reçue dans la foi sous la mouvance de l'Esprit. C'est ce même Esprit qui est au fond l'instigateur du *consensus Ecclesiae* auquel cherchent à parvenir tous les fidèles présents aux conciles particuliers lorsqu'ils expriment leurs opinions⁴⁶⁷. Comme lieu d'échange de diverses catégories des fidèles, une certaine régulation des sensibilités s'y opère. Mais la requête d'une « *démocratisation de la structure synodale de l'Eglise* » reste envisageable par analogie et demeure une question ouverte, comme le propose R. Puza⁴⁶⁸.

Cette requête ne concerne que la forme institutionnelle de l'organisation de l'Eglise qui s'appuie elle-même sur le droit ecclésiastique, donc humain et finalement susceptible de changements et de modifications. Celles-ci ne doivent en aucune façon altérer l'essence même de l'Eglise, ni faire perdre à ses institutions leur spécificité ecclésiale. Les

⁴⁶⁷ P. BRECHON, « Les synodes diocésains et opinion catholique », in *Le gouvernement de l'Eglise catholique...* pp. 159-161 donne trois types d'opinion dans l'Eglise catholique : l'opinion éclairée, celle des personnes formées à la chose ecclésiale ; l'opinion mobilisée, celle des mouvements et l'opinion de la masse des catholiques.

⁴⁶⁸ R. PUZA, « Démocratie et synode... », in *RDC.*, p. 134.

conciles particuliers, à notre avis, ouvrent une brèche pour poursuivre la réflexion et le débat. Ainsi pensons-nous que dans ces assemblées conciliaires, institutions ecclésiales, se vit un certain esprit démocratique. Bien que *l'Eglise ne soit pas une démocratie en vertu de sa nature particulière, elle est tout de même aussi une société*. En fonction de l'ecclésiologie sociétaire (Eglise-Société), l'Eglise a produit un droit, *sui generis*, pour ses membres. La démocratie relevant aussi du droit, il reste alors une possibilité pour l'Eglise d'envisager, toujours de manière *sui generis*, comment certains principes démocratiques, sans nuire à sa particularité, peuvent apporter un renouveau institutionnel et juridique en son sein. En tant qu'Eglise-Société, elle peut promouvoir avec une saine théologie (ecclésiologie), certains principes et acquis démocratiques qui n'affectent en rien sa nature⁴⁶⁹.

Si l'Eglise doit à la fois garder la fidélité à la Tradition et rester attentive à la situation moderne, voire post-moderne, elle devrait aussi, en vue du bien commun, rendre plus effectif le rôle bénéfique des conciles particuliers en favorisant réellement leur tenue. Ils traduisent et manifestent comment sont pris en compte et sont vécus les différents rapports entre les fidèles dans l'organisation de la mission confiée à l'Eglise par le Christ. La structure institutionnelle et synodale des conciles particuliers peut bien s'inscrire dans cette dynamique des principes démocratiques sans s'y identifier. La synodalité imprègne toute l'organisation juridique de l'Eglise comme moment fort de l'expression institutionnelle de la *communio*. Mais cette participation-coopération des fidèles dans les conciles particuliers ne fait pas de ces derniers des lieux démocratiques au sens de l'Etat. Une telle participation tient sa justification de la dimension théologique de cette assemblée. La nature et la finalité de toutes les institutions juridiques caractéristiques de la tradition canonique ne peuvent être cernées et expliquées qu'à l'intérieur d'un droit canonique conçu comme structure intrinsèque et nécessaire de la *communio ecclesiae et ecclesiarum* et donc à l'intérieur de ses connections multiples et variées avec la dimension originelle de la constitution de l'Eglise⁴⁷⁰. Avec la présence active du Peuple de Dieu lors de la célébration de ces assises conciliaires locales, ce

⁴⁶⁹ Nous rejoignons la position de R. PUZA : « On doit constater que le droit canonique est un droit au sens analogique du terme. Analogie veut dire que le droit canonique est un droit qui a des spécificités dues à la nature et à la structure de l'Eglise. La question de la démocratie est une question de droit, donc aussi une question de droit canonique... ». Cf. *Ibidem*, p. 137.

⁴⁷⁰ L. GEROSA, *L'interprétation de la loi dans l'Eglise...*, p. 216.

Peuple participe de manière synodale au gouvernement ecclésial en tant que sujet. Cette expression synodale du Peuple de Dieu déborde de loin le cadre limitatif de la collégialité (liée à la plénitude du sacrement de l'ordre et représentative des Eglises concernées par le sommet c'est-à-dire les personnes responsables de ces dernières). Elle permet une réelle participation au *munus regendi* avec le pouvoir législatif reconnu aux conciles particuliers. Ainsi le pouvoir de gouvernement ecclésial se révèle aussi être synodal.

3.3.4 Les conciles particuliers et la dimension synodale du pouvoir de gouvernement ecclésial

Le pouvoir de gouvernement dans l'Eglise relève d'une particularité à nulle autre pareille, c'est un pouvoir unitaire. Il s'articule autour de deux dimensions, l'une personnelle et l'autre synodale. Cette articulation n'est pas toujours évidente dans son exercice. En effet, il arrive que l'une des dimensions prenne le dessus sur l'autre et inversement. Dans la dimension personnelle, il repose sur la personne de l'évêque en vertu de sa consécration épiscopale. Le code a fait de ce présupposé sacramentel un préalable à l'exercice ou à la participation au gouvernement dans l'Eglise⁴⁷¹. L'élément synodal s'exerce quant à lui dans le pouvoir suprême qui relève du Collège des Evêques solennellement manifesté lors de la célébration du concile œcuménique en ce qui concerne l'Eglise universelle⁴⁷². Si la synodalité au plan universel se vit dans le concile œcuménique, les conciles particuliers constituent bien une des expressions intermédiaires et particulières de cette unique synodalité ecclésiale. Seulement, il importe de comprendre de quelle manière et à quel niveau se situe la coopération de tous les fidèles du Christ au pouvoir de gouvernement ecclésial. Car tous ne jouissent pas de la même collaboration à ce pouvoir de gouvernement. Quelle est alors la part qui revient à chacun dans ce processus commun à tous les fidèles ?

⁴⁷¹ Can. 129 § 1 : « *Au pouvoir de gouvernement qui dans l'Eglise est d'institution divine et est encore appelé pouvoir de juridiction, sont aptes, selon les dispositions du droit, ceux qui ont reçu l'ordre sacré* ». Voir aussi le can. 375 § 2 : « *Par la consécration épiscopale elle-même, les Evêques 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* ».

⁴⁷² LG. 22, 2 et 23,3

Entre les fidèles, et le fait a été bien décrit par Vatican II⁴⁷³, il existe une différence essentielle en dépit de leur nature commune de baptisés⁴⁷⁴. Ceci entraîne dans l'exercice du gouvernement une différence des niveaux de coopération et de participation. Si certains jouissent d'une collaboration spéciale en vue de l'édification de la *communio*, les autres n'en sont cependant pas exclus. Ceux qui sont au bénéfice de la plénitude du sacerdoce, ont le pouvoir sur le Peuple de Dieu dans les Eglises particulières. Les prêtres, en fonction du sacrement de l'ordre, participent à cette triple fonction comme le signifie si bien le can. 1008 reprenant l'enseignement conciliaire de Vatican II sur l'ordination. Les autres fidèles (laïcs) ne sont pas en reste dans cet acte de coopération au service de gouvernement ecclésial⁴⁷⁵. Entre tous les fidèles, membres de la même communauté ecclésiale, subsiste une réelle catégorisation qui n'est pas une sous-estimation de non clercs mais une répartition structurelle et fonctionnelle orientée vers le seul et unique bien de la communauté⁴⁷⁶.

Dans les conciles particuliers, cette coopération différenciée des fidèles est manifeste. Tous, chacun selon sa condition, participent et coopèrent à l'exercice du pouvoir de gouvernement ecclésial surtout législatif dans le cas présent. Le code de droit canonique de 1983 a confié aux conciles particuliers ce pouvoir ainsi que l'atteste le can. 445. Le pouvoir législatif, l'un des trois pouvoirs de gouvernement (législatif, exécutif et judiciaire) est clairement donné à cette institution ecclésiale. L'acte de légiférer s'y exerce de manière synodale avec la participation du Peuple de Dieu dans toute sa féconde diversité. La dimension synodale du Peuple de Dieu dans l'élaboration des décisions et des décrets (acte de légiférer), est dans les conciles particuliers certaine et ne peut souffrir d'aucun refus. La participation au pouvoir législatif ecclésial dans le cadre de cette institution a toute son importance et son fondement théologique

⁴⁷³ LG 10,1 ; 11,1 ; PO 2,3 ; 7, 1.

⁴⁷⁴ Cf. can. 208 CIC 1983 sur l'égalité de tous les fidèles : « *Entre tous les fidèles du Christ 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 propres de chacun* ». Aussi LG 32.

⁴⁷⁵ Cf. supra, note 4711.

⁴⁷⁶ « *Il existe une différence fonctionnelle qui est ordonnée structurellement à l'effective réalisation de la communauté ecclésiale (...) dans le cas des ministres sacrés, la différence avec les autres est déterminée par le sacrement de l'Ordre que les clercs ont reçu et qui leur confère une fonction de service, celle de la paternité spirituelle ou présidence au bénéfice de la communauté entière* ». Cf. G. GHIRLANDA, « Ordine sacro », in *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico* (a cura di) C. CORRAL SALVADOR – V. PAOLIS-G. GHIRLANDA, Milano, 1993, p. 739.

dans la communauté sacerdotale et le sacerdoce commun. Elle permet à **TOUS LES FIDÈLES** du Christ d'assumer leur part de responsabilité dans l'exercice de gouvernement ecclésial⁴⁷⁷. Bien que leur participation avec voix consultative n'implique pas dans l'Eglise catholique l'imposition du principe de la majorité⁴⁷⁸, elle ne diminue en rien leur légitime et réelle coresponsabilité dans les décrets émanant des conciles particuliers.

Cette institution (conciles particuliers) reflète mieux que n'importe quelle autre institution ecclésiale cette participation de tous les baptisés au pouvoir ecclésial en vertu de la synodalité fondamentale de l'Eglise.

3.3.5 Conclusion

Comme institution intermédiaire de la synodalité, nous avons tenté de définir la synodalité dans son acception ecclésiale telle qu'elle est perçue et présentée par les théologiens et les canonistes. Pour les uns, elle peut se comprendre comme synonyme de la collégialité en ce sens qu'elle en est l'expression. Ils la fondent sur la plénitude du sacrement de l'ordre essentiellement. Les autres l'enracinent dans la communion ecclésiale. Elle est alors une des deux facettes de cette communion avec la collégialité en ce sens que toutes les deux sont expressives de la seule et unique *communio ecclesiae*. Nous nous sommes inscrit à cette seconde approche en fondant la synodalité dans la communion de l'Eglise. Elle en est une qualité constitutive. Dès lors les conciles particuliers se situent dans cette dynamique ecclésiale.

Dans une seconde approche nous avons montré que dans la célébration des conciles particuliers, la participation du Peuple de Dieu y est active parce qu'il y est aussi effectivement représenté. Aussi, la question s'est posée de savoir si les conciles particuliers avec cette présence-participation des tous les fidèles peuvent s'avérer être un espace

⁴⁷⁷ « *La consuetudo canonica qui, comme source juridique, n'est pas seulement un instrument de connaissance de droit, mais aussi une modalité typique de production de la loi différente du « légiférer » normal (...). L'activité législative canonique est un événement dialogique et communautaire qui implique l'Eglise dans son ensemble* ». Cf. L. GEROSA, *L'interprétation de la loi dans l'Eglise...*, p. 211.

⁴⁷⁸ « *Cette règle de la majorité qualifiée ne s'impose pas aux évêques dans l'exercice habituel de leur charge : ils peuvent en principe décider ce qu'ils veulent, dans le respect des principes généraux de l'Eglise* ». Cf. P. BRECHON, « Synodes diocésains et opinion catholique », in *Le gouvernement de l'Eglise catholique...*p. 172.

démocratique dans l'Eglise. Après avoir indiqué quelques principes fondamentaux de la démocratie, souveraineté du peuple, et mentionné la spécificité de la nature de l'Eglise, nous avons alors conclu que la question reste ouverte. Cependant même si dans cette assemblée, il peut se déployer quelques éléments de la pratique démocratique, on ne saurait vraiment pas, à proprement parler, envisager les conciles particuliers comme cadre démocratique dans l'Eglise. On doit toujours garder à l'esprit que dans l'Eglise, cet exercice de pouvoir se conçoit à l'intérieur de sa propre structure fondamentale, celle de la communion. C'est elle qui régit les rapports entre tous les membres et entre ces derniers et l'autorité. Donc pour fonder légitimement la participation à ce pouvoir ecclésial, on ne saurait s'appuyer sur les modèles étatiques. En effet, aucune forme, ni logique humaine ne peut à elle seule rendre compte du fondement du pouvoir ecclésial et de son modèle de participation pour ses membres, les fidèles du Christ. La participation où chacun a sa place et remplit son rôle pour assumer sa responsabilité dans l'activité missionnaire de l'Eglise, ne s'apparente nullement à la pratique démocratique typique des Etats modernes. Il s'agit de « *la synodalité effective du Peuple de Dieu* »⁴⁷⁹. C'est bien ceci qui est mis en évidence dans la célébration des conciles particuliers.

Le Peuple de Dieu, assemblé synodalement en vertu de l'égalité de tous dans leur régénération au Christ, participe et coopère à des degrés différents à l'exercice du pouvoir de gouvernement (législatif dans le cas des conciles particuliers). Certes le pouvoir dans l'Eglise est unitaire mais il se vit de manière dialectique entre la dimension personnelle et synodale. Et c'est dans cette dimension synodale que s'inscrit toute la part de coresponsabilité du Peuple de Dieu et de sa participation.

⁴⁷⁹ A. BORRAS, « La synodalité du Peuple de Dieu », in *Prêtres-diocésains...*, p. 280.

3.4 Chapitre III : Les conciles particuliers, quel avenir dans l'Eglise latine ?

3.4.1 Introduction

Avant de proposer une réponse à cette question, sans nous livrer à un jeu de pronostics, nous reviendrons d'abord sur le constat que nous offre le sort actuellement réservé aux conciles particuliers alors qu'ils présentent un triple enjeu (ecclésiologique, institutionnel et juridique) qu'aucune autre institution parmi toutes les instances intermédiaires de communion ecclésiale ne peut donner. Ces enjeux incitent à la reprise des conciles particuliers. Ensuite, nous retiendrons la figure du concile provincial pour illustrer toute la richesse et l'opportunité pastorales de cette institution dans le contexte de regroupement d'Eglises particulières. Enfin, nous montrerons comment les conciles particuliers peuvent offrir une perspective d'avenir et une réponse aux Eglises d'Afrique, dans leur quête et leur vœu le plus cher de voir ses filles et fils célébrer un concile.

3.4.2 Pour une reprise de la pratique des conciles particuliers

L'utilité des conciles particuliers dans l'actualisation et l'articulation de la communion ecclésiale ne fait pas de doute. Sur ce point les théologiens et les canonistes sont unanimes quant à l'importance de cette institution dans l'Eglise. De la même façon, *a contrario*, ils constatent le peu de pratique qu'elle recueille dans l'Eglise sous la forme de concile provincial ou plénier. Nous avons vu plus haut que très peu d'Eglises particulières se sont lancées dans la célébration des conciles particuliers. Ces derniers sont étouffés par la pratique combien courante et fréquente des conférences des Evêques. Dans le contexte de rapports des Eglises particulières entre elles et entre celles-ci et l'Eglise universelle d'un côté, et de l'autre dans le cadre des responsabilités que peuvent exercer ces Eglises dans l'activité missionnaire de l'Eglise, les conciles particuliers rendent mieux compte de toutes ces diverses articulations. Comme instances intermédiaires de la communion ecclésiale, les conciles particuliers permettent d'assurer et de rendre visible cette immanence réciproque qui évite de sombrer soit dans une centralisation trop forte, soit dans des réductions nationalistes stériles. Les conciles particuliers aident à traduire la catholicité de l'Eglise et à particulariser la foi dans les contextes culturels dans lesquels elle est reçue et vécue.

Avec la revalorisation méritée des Eglises particulières depuis Vatican II, « ces instances particulières sont présentées comme un aspect des Eglises particulières, comme une modalité de l'organisation de l'Eglise particulière »⁴⁸⁰. Les occasions qui rendent compte de cette responsabilité des Eglises particulières dans leur organisation se concrétisent dans la célébration des conciles particuliers. Ils s'avèrent ainsi être « des lieux institutionnels qui suscitent et règlent la co-responsabilité d'une manière adaptée au besoin croissant de communion »⁴⁸¹. En ce début de 3^{ème} millénaire, les conciles particuliers nous paraissent être un des lieux expressifs de l'Eglise, Communion et Peuple de Dieu. L'importance de la célébration de conciles particuliers participe à la visibilité de cette nature constitutionnelle de l'Eglise.

Par le passé, des raisons de politique ecclésiastique ont permis l'émergence des conférences des évêques et ont rendu peu opérationnelle la mise en œuvre des conciles particuliers. On remarque cependant que la même politique ecclésiastique ne favorise pas aujourd'hui un réel retour à l'équilibre entre les institutions dans l'Eglise. Si certaines sont dévaluées, les autres s'épanouissent. Au regard de ce que représentent les conciles particuliers dans l'Eglise et malgré leur rare célébration, on ne peut s'empêcher de penser que cette institution qui ne souffre, en réalité, d'aucun obstacle insurmontable ne saurait être totalement délaissée dans un avenir, si lointain soit-il. Trois enjeux principaux justifient notre optimisme.

Le premier enjeu est d'ordre ecclésiologique. Il se base sur la nature et la responsabilité reconnue aux évêques dans les Eglises particulières depuis Vatican II⁴⁸². Avec les conciles particuliers, les Eglises particulières sont renforcées dans leur consistance propre pour exprimer leur spécificité dans l'unité du Mystère traduite par la présence des évêques des Eglises particulières et par la liturgie vécue dans l'Eucharistie. Une spécificité qui s'exprime aussi dans les acquis propres contenus dans les cultures et l'histoire. Ceci ne trahit en rien la catholicité de l'Eglise, celle-ci se trouve par contre bien enrichie de cette diversité. Le Pape Jean-Paul II affirmait

⁴⁸⁰ W. AYMANS, *Beitrage zum Verfassungsrecht der Kirche*, Amsterdam, 1991, p. 244, cité par L. GEROSA, *L'interprétation de la loi dans l'Eglise...*, p. 160.

⁴⁸¹ G. ALBERIGO, « Institutions exprimant la communion entre l'épiscopat universel et l'Evêque de Rome », in *Les Eglises après Vatican II...*, p. 271.

⁴⁸² LG 23 b.

dans ce sens que « *la diversité légitime ne s'oppose pas du tout à l'unité de l'Eglise : elle en accroît même le prestige et contribue largement à l'achèvement de sa mission* »⁴⁸³. Dans l'institution des conciles particuliers, la responsabilité des Eglises particulières s'assume et se concrétise pour approprier et particulariser le christianisme dans une fidélité dynamique à la Tradition. La catholicité, pour se réaliser comme don du Père à l'Eglise est appelée à être reçue dans la diversité.

Dans l'événement ecclésial des conciles particuliers se vit la communion des Eglises avec l'Eglise universelle et la synodalité du Peuple de Dieu. Située sur la même aire géographique, enracinée dans la même histoire et la même culture se structure la vie ecclésiale qui tient à articuler l'unité et la diversité. Le décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise AG 22 invite à cette coopération des Eglises particulières qui peut se vivre dans les conciles particuliers pour construire l'unique Eglise du Christ⁴⁸⁴. L'enjeu ecclésiologique de cette coopération traduite par les conciles particuliers « *est de permettre aux Eglises locales d'affirmer leur consistance propre et leur diversité à travers une instance de coordination régionale susceptible d'évangéliser les particularités culturelles et tout particularisme* »⁴⁸⁵. Il est important de souligner que les particularités culturelles sont appelées à être évangélisées et non l'inverse. Ceci permet d'éviter un écueil dont l'Eglise se garde toujours, le sectarisme et le nationalisme qui peuvent avoir pour conséquence, la naissance des Eglises nationales ou autocéphales, ce que l'ecclésiologie de communion ne saurait autoriser⁴⁸⁶. Toutefois, on ne peut pas minimiser ce réel danger dont l'histoire de l'Eglise garde des traces. Mais cela ne suffit pas pour dédouaner les uns et les autres dans leurs efforts en faveur d'une vraie « re-naissance » de la pratique des conciles particuliers. Le concile Vatican II en favorisant essentiellement la participation des fidèles laïcs à cette assemblée synodale et le nouveau code latin en privilégiant l'idée de l'Eglise Communion et Peuple de Dieu à celle de la Société parfaite contenue dans la législation antérieure, tous deux (Vatican II et le code de 1983) renforcent et encouragent une réelle

⁴⁸³ Jean-Paul II, Lettre encyclique *Ut unum sint* n°50, in AAS 87 (1995), p. 950 ; D C 2118 (1995), p. 580.

⁴⁸⁴ Dans le même sens CD 6c souligne la solidarité des évêques dans le souci commun de leurs Eglises respectives.

⁴⁸⁵ I. NDONGALA MADUKU, *Pour des Eglises particulières en Afrique ...*, p. 257.

⁴⁸⁶ La quintessence structurelle de l'Eglise se situe dans cette formule conciliaire *in et ex quibus* de LG 23a qui, par le fait même, exclut toute possibilité d'existence d'Eglises autocéphales particulières et toute approche moniste de l'Eglise universelle.

mise en œuvre de cette institution ecclésiale. Par et avec les conciles particuliers, une réelle fécondité de la collégialité et de la synodalité de l'Eglise, Communion et Peuple de Dieu, est rendue possible.

Le second enjeu est institutionnel. Les conciles particuliers font partie des institutions et des instances intermédiaires de la communion et de la synodalité de l'Eglise. Cependant dans l'expérience et la pratique actuelles, ils sont les moins développés. Comme le souligne le can. 439 § 1, leur convocation ne dépend que de la demande formulée par la conférence des évêques « *chaque fois (quoties) qu'il apparaîtra nécessaire ou utile à cette conférence* ». Si cette dernière le souhaite, le renouvellement de ces assemblées connaîtra un regain d'intérêt certain et permettra sans doute de rééquilibrer la pratique des institutions dans l'Eglise latine. Actuellement, cette pratique institutionnelle est faussée par une omniprésence des réunions des conférences des évêques et par la tenue de nouvelles formes d'assemblées diocésaines. Cet équilibre institutionnel s'inscrit et découle du premier enjeu ecclésiologique. Puisque la convocation ne repose que sur le jugement des évêques eux-mêmes, il leur appartient de favoriser la pratique de la célébration des conciles particuliers en réponse au vœu formulé par Vatican II dans le décret *CD 36*. Cette institution ecclésiale qui n'est pas une institution *ex iure divino* a désormais son destin et son avenir entre les mains des évêques. Si on peut donc espérer une reviviscence de la conciliarité ou synodalité des Eglises particulières aujourd'hui, comme ce fut le cas dans le passé, cela ne repose que sur la seule et unique volonté des évêques.

Il leur revient, selon les circonstances, de **promouvoir** la pratique des conciles particuliers. En effet, ceux-ci contribuent à l'émergence du droit particulier en vertu de la compétence juridique accordée par le législateur suprême (Can. 445). Dans le cadre de la communion entre les évêques et entre les Eglises particulières au niveau régional, le Pape Jean-Paul II n'a pas manqué de souligner l'urgence de s'engager dans la mise en valeur et le développement des instances qui concourent à assurer la communion entre les évêques et entre les Eglises particulières⁴⁸⁷. Nous

⁴⁸⁷ « *Le nouveau siècle doit nous trouver tous plus engagés que jamais à mettre en valeur et à développer les cadres et les instruments qui servent à assurer et à garantir la communion entre les Evêques et entre les Eglises (...) Ainsi se traduit dans la communion des Eglises la communion des Evêques* ». Cf. Jean-Paul II, Exhortation apostolique *Pastores gregis* n°59, in *AAS* 96 (2004), pp. 903-905 ; *DC* 2303, p. 1046.

pensons que les conciles particuliers appartiennent bel et bien à ces cadres qui participent à la promotion de cette double expression de l'unique communion ecclésiale.

Le dernier enjeu est d'ordre juridique. Les conciles particuliers se révèlent comme lieu d'élaboration du droit particulier ou de l'émergence de la législation particulière. Cette compétence revient aux évêques réunis en conciles particuliers⁴⁸⁸. Le droit particulier, tout en restant conforme au droit universel, permet de prendre en compte les circonstances particulières des Eglises concernées. Avec l'autonomie que le code latin lui-même reconnaît aux conciles particuliers, ils apparaissent comme les instances intermédiaires les mieux adaptées à l'élaboration des lois particulières au niveau supra diocésain. Dans le contexte de regroupements d'Eglises particulières, le droit particulier peut naître tout en gardant la racine constitutive de l'Eglise qui, elle, déborde de ce cadre particulier. La double fonction de réception du droit universel et de création du droit particulier a toujours constitué un élément essentiel des conciles particuliers. Le synode est surtout un lieu où se conjuguent la réception du droit universel et la création d'un droit particulier. Celui-ci se doit de respecter le droit universel de l'Eglise tout entière et ne peut se soustraire au droit universel de l'Eglise au risque d'en atteindre les éléments fondamentaux. Il doit être porté comme prolongement, explication ou adaptation du droit universel⁴⁸⁹.

Entre les deux dimensions de l'unique droit de l'Eglise subsiste un lien d'inclusion mutuelle sans conflit, ni contradiction à la manière du rapport entre l'Eglise universelle et les Eglises particulières⁴⁹⁰. Au plan juridique, les conciles particuliers cherchent, dans le cadre des Eglises concernées, à intégrer la consistance propre de ces dernières et à l'articuler avec les compétences et les prérogatives du Saint-Siège. Le principal objectif est de poursuivre l'unique activité missionnaire de l'Eglise par la mise en œuvre des moyens qui la favorisent. Parmi les conciles particuliers, nous voulons nous intéresser au second type, le concile provincial, dans le cadre de regroupements d'Eglises particulières.

⁴⁸⁸ LG 27a.

⁴⁸⁹ P. VALDRINI, « Le contrôle de la conformité des lois en droit canonique », in AC 35 (1992), pp. 123-124.

⁴⁹⁰ LG 23a et le can. 368 CIC 1983. Voir aussi le can. 20 CIC 1983. L. GEROSA, *L'interprétation de la loi...*, p. 162 parle de deux domaines du droit canonique qui forment ce qu'il appelle le « *corpus iuris commune* » dans lequel prévaut le principe fondamental qui a besoin, en guise de complément, de lois au plan des Eglises particulières.

3.4.3 Opportunité du concile provincial

Si la convocation du concile plénier dépend de la nécessité de sa célébration jugée par la conférence des évêques, la célébration du concile provincial, dans les limites de la province ecclésiastique, relèvera de la simple opportunité à saisir par l'avis de la majorité des évêques de la province ecclésiastique. On constate donc que cette institution est plus accessible dans sa convocation et dans la procédure à suivre pour sa tenue.

On retiendra que la province ecclésiastique a été renforcée et soulignée par Vatican II avec la reconnaissance d'une autonomie dans les domaines de la discipline, de la liturgie ou du patrimoine spirituel⁴⁹¹. La nouvelle impulsion donnée à la province ecclésiastique par ce concile se trouve bien synthétisée dans le décret *CD* 40⁴⁹² et contenue dans le nouveau code de droit canonique⁴⁹³. Tant l'enseignement conciliaire que sa réception dans le code en vigueur manifestent clairement l'importance de la province ecclésiastique et de l'institution qui en découle (le concile provincial). Cette assise ecclésiologique et juridique ne saurait être contestée, ni ravie à cette subdivision ecclésiastique et à son institution. Cependant les appels de Vatican II et sa réception dans la législation actuelle sont encore de nos jours sans suite effective. Alors que le concile provincial présente plus d'un avantage à saisir dans le cadre des institutions intermédiaires (conciles particuliers) au service de la collégialité et de la synodalité au niveau des Eglises particulières de la province.

Le concile provincial, à l'échelle de la province ecclésiastique, permet de mener une meilleure réflexion pour tenter de trouver des moyens

⁴⁹¹ *LG* 23d

⁴⁹² « Il est utile d'étudier les circonscriptions des provinces ecclésiastique et de redéfinir des normes nouvelles et adaptées aux droits et les privilèges des métropolitains ; retenir pour règle que tous les diocèses et circonscriptions ayant le même droit soient rattachés à la province ecclésiastique afin que les diocèses qui actuellement sont soumis au Saint-Siège et ne sont pas unis à aucun autre diocèse, ou bien doivent être rattachés à la province la plus proche ou la plus opportune et être soumis au droit métropolitain de l'archevêque selon le droit commun ; le regroupement des provinces ecclésiastiques en régions juridiquement organisées ».

⁴⁹³ Les can. 431-438 CIC 1983. On retiendra ici particulièrement les can. 431 § 1 (la mise en exergue de la province ecclésiastique et de son importance qui n'autorisent plus l'existence de diocèse exempt § 2) ; 432 (§ 1 l'autorité du concile provincial et le métropolitain, comme instance de gouvernement, § 2 la nature juridique de la province ecclésiastique *ipso iure*) ; 433-434 (§ 1 le regroupement des provinces ecclésiastiques en régions avec personnalité juridique § 2 et la compétence de la région) ; 435-436 (l'office du métropolitain et son autorité dans la province ecclésiastique).

de promouvoir la doctrine, la sauvegarde de la discipline ecclésiastique et des solutions aux problèmes pastoraux rencontrés par les évêques dans les Eglises particulières. L'organisation d'un cadre de coopération et de collaboration est favorisée par la dimension de la province ecclésiastique. Celle-ci est d'une manière générale moins grande qu'une nation (niveau des conférences des évêques). Le pouvoir de gouvernement législatif au niveau des Eglises de la province ecclésiastique est précis (Can. 445). Sa convocation n'est pas subordonnée à l'approbation du Saint-Siège (Can. 440 § 1), mais ses décrets sont soumis à la *recognitio* (Can. 446). Les compétences des organes de gouvernement de la province ecclésiastique et du concile provincial permettent d'assurer une organisation pastorale commune plus adaptée⁴⁹⁴. Cette proximité géographique et culturelle favorise la singularisation, la particularisation des expressions diversifiées de la même foi dans l'unité indéfectible de l'Eglise. La reconnaissance et la consistance des Eglises particulières à bénéficier d'une « *personnalité ecclésiale propre* »⁴⁹⁵ sont signifiées et promues lors de la célébration du concile provincial en l'occurrence. Il concrétise, du point de vue du droit de l'Eglise, toute l'importance à accorder à la coutume dont l'une des conséquences immédiates est l'élaboration d'un droit particulier capable de traduire les réalités dans lesquelles sont placées les Eglises particulières.

Cette instance de la *communio ecclesiae et ecclesiarum* au niveau de la province ecclésiastique offre une plus grande chance pour une redynamisation de la pratique conciliaire locale dans l'Eglise latine. Elle ouvre aussi des perspectives aux Eglises particulières d'Afrique.

3.4.4 Perspectives pour les conciles particuliers en Afrique

Si la pratique des conciles particuliers est appelée à se redynamiser dans l'ensemble de l'Eglise latine, elle est d'autant plus souhaitée pour les Eglises en Afrique, en particulier. Parce que ce continent n'a cessé de toutes ses forces d'émettre le voeu de célébrer cet événement ecclésial. En nous orientant vers l'opportunité qu'offrent les conciles particuliers aux

⁴⁹⁴ « En effet, à cause de la similitude des questions qui assaillent les évêques et du fait que le nombre limité de ces derniers permet une entente plus large et plus efficace, un travail pastoral commun sera certainement mieux programmé dans les assemblées de la même Province et surtout dans les Conciles provinciaux ». Cf. Jean-Paul II, Exhortation apostolique *Pastores gregis* n° 62, in *AAS* 96 (2004), pp. 908-909 ; *DC* 2302 (2003), p. 1049.

⁴⁹⁵ G. THILS, « La communauté ecclésiale, sujet d'action », in *RTL* 4 (1973), p. 444.

différentes Eglises d'Afrique, nous ne nous livrons pas à une étude sur les raisons du synode et non d'un concile, ni sur le bilan du synode africain de 1994⁴⁹⁶.

Nous voudrions suggérer aux diverses conférences des évêques ou aux métropolitains (avec leurs évêques suffragants), aux théologiens et canonistes africains la célébration des conciles particuliers et montrer en quoi cette institution peut être une réponse au souhait d'un concile exprimé par l'épiscopat, le clergé, les religieux, les laïcs et les théologiens africains.

3.4.4.1 DU VŒU D'UN CONCILE AFRICAIN À LA TENUE DU SYNODE POUR L'AFRIQUE

Avant de montrer comment cette institution ecclésiale qui n'a pas encore eu d'écho en terre africaine, peut ouvrir des perspectives nouvelles aux Eglises qui sont en Afrique, il nous paraît utile d'évoquer le long parcours de cette demande. On sait qu'il a fallu attendre douze ans exactement entre 1977, année où l'idée est émise, et 1989, année où le Pape Jean-Paul II rend officielle sa décision de convoquer l'Assemblée spéciale pour l'Afrique, pour que soient entendus les appels incessants des Africains à célébrer un concile⁴⁹⁷. En effet, il faut remonter au colloque d'Abidjan en 1977 pour situer le lancement de l'idée qu' « *un concile de l'Eglise catholique en Afrique soit convoqué* »⁴⁹⁸.

Dès cet instant, l'idée a commencé à faire son chemin tout au long des années qui vont suivre et les Africains ne tariront pas d'ingéniosité pour renouveler cette demande chaque fois que l'occasion leur était présentée. Au cours de diverses réunions et assemblées de l'épiscopat africain, on reviendra continuellement sur ce projet. Par la voix de son président (Mgr A. Kaseba), la conférence épiscopale du Zaïre, lors de la visite du Pape Jean-Paul II à Kinshasa en 1980, adressera formellement en des termes

⁴⁹⁶ A ce sujet, nous pouvons signaler les auteurs M. CHEZA, *Le synode africain. Histoire et texte*, Paris, Karthala, 1996 ; R. LUNEAU, *Paroles et silences du Synode africain 1989-1995*, Paris, Karthala, 1997.

⁴⁹⁷ Nous nous référons ici à la contribution de H. DEROITTE, « Des conditions nouvelles pour l'évangélisation en Afrique. Voeux pour un concile africain », in *RTL* 115 (1993), pp. 562-563 ; ID., « Les étapes menant à la convocation du Synode africain », in *Eglise et mission*, 257 (1990), pp. 19-29 ; Mgr L. MONSENGWO PASINYA, « Convocation d'un synode spécial de l'épiscopat africain », in *Chaînon* 4-5 (1988-1989), pp. 79-81 ; *DC* 86 (1989), pp. 202-204.

⁴⁹⁸ F. EBOUSSI BOULAGA, « Pour une catholicité africaine (étapes et organisation) », in *Civilisation noire et Eglise catholique*, Paris, Présence Africaine, 1978, pp. 342ss

clairs et précis sa requête au Saint-Père de « *convoquer un concile ou du moins, dans un premier temps un synode qui mobiliserait l'ensemble du Peuple de Dieu* » de ce pays⁴⁹⁹. Suite à cette demande isolée formulée par l'Eglise du Zaïre, les théologiens africains uniront leurs voix pour affirmer que ce concile africain répond à un besoin de l'ensemble du continent qui ne concerne pas que l'Eglise particulière du Zaïre⁵⁰⁰. Après toutes ces demandes répétées, le S.C.E.A.M⁵⁰¹ soumettra l'initiative à une consultation de tous les évêchés concernés. Le résultat est improportionnel à la demande : pas de consensus mais une grande diversité d'avis⁵⁰². Alors que le comité permanent du S.C.E.A.M a manifesté une unanimité sans faille quant à la tenue d'un concile africain axé sur trois thèmes majeurs (évangélisation, inculturation et promotion humaine), les avis des évêchés africains sont restés disparates. Cette incohérence entre le comité et les évêques peut trouver une explication dans la lettre de la Congrégation pour l'Evangélisation des Peuples. En effet, celle-ci, émettant des « réserves particulières » à la célébration d'un concile africain, a organisé, parallèlement à l'initiative du S.C.E.A.M en 1985, une campagne de consultation secrète pour recueillir l'avis de chaque évêque du continent⁵⁰³.

Suite à ce manque de consensus au sein même de l'épiscopat africain, le Saint Père a alors rendu officielle sa décision en la fête de l'Epiphanie 1989⁵⁰⁴. C'est ainsi que le vœu et le désir des africains a trouvé un écho auprès du Souverain Pontife qui, tout en reconnaissant ce réel besoin de rassemblement continental, en a évalué les avantages et les

⁴⁹⁹ Jean-Paul II au Zaïre et en République Démocratique du Congo. Allocution et discours divers, Kinshasa, Ed. de la Conférence épiscopale du Zaïre, 1980, p. 134 ; Mgr Th. TSHIBANGU, « Un concile africain est-il opportun ? », in *BTA* 10 (1983), p. 168 ;

⁵⁰⁰ « *Le concile, dont le projet est né à Abidjan n'est pas une affaire zaïroise, ni même exclusivement francophone, puisque des évêques et des théologiens anglophones y travaillent depuis le début* ». Cf. E. MVENG, « Le synode africain, prolégomènes pour un concile africain ? », in *Concilium* 239 (1992), pp. 155-163.

⁵⁰¹ Le Symposium des conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar, lors de sa VIII^e assemblée à Lagos (Nigéria) en 1987, in R. LUNEAU, *Paroles et silences du synode africain...*, p. 10.

⁵⁰² Voir la contribution du spiritain nigérien E. E. UZUKWU sur les objectifs du concile africain, « Synode africain – Linéamenta-Point de vue anglophone », in *Spiritus* 121 (1991), pp. 123-135.

⁵⁰³ M. CHEZA, *Le synode africain. Histoire et textes...*, p. 22.

⁵⁰⁴ « *Accueillant la requête souvent exprimée par des évêques africains, des prêtres, des théologiens et des responsables du laïcat, dans le but de favoriser une solidarité pastorale organique dans le territoire africain et dans les îles adjacentes, j'ai décidé de convoquer une Assemblée spéciale pour l'Afrique du Synode des évêques* ». Cf. Jean-Paul II, Allocution lors de l'Angélus du 6 janvier 1989, in *DC* 86 (1989), p. 203.

difficultés. Du 10 avril au 8 mai 1994, s'est tenue à Rome l'assemblée spéciale du Synode des Evêques pour l'Afrique dont le thème était ainsi intitulé : « *L'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000 : Vous serez mes témoins. Ac 1, 8* ». Si le continent africain a tant sollicité la célébration d'un concile, des raisons justifient cette persistance.

Toutes les raisons qui motivaient le désir de voir l'Afrique célébrer un concile s'articulent autour d'une idée-force qui a guidé toutes les interventions des africains à diverses occasions avant, pendant et après le concile Vatican II jusqu'au Synode spécial pour l'Afrique : le problème de l'identité propre des Eglises africaines et de la consistance de leur personnalité ecclésiale⁵⁰⁵. Celle-ci avait besoin d'être reconnue pour jouir d'une liturgie, d'une théologie et d'une discipline ecclésiastique particulière. Avec des approches plus ou moins diverses, les évêchés africains en se référant au principe de subsidiarité reprendront ces thèmes majeurs pour formuler leur requête en faveur d'une réelle consistance des Eglises particulières africaines dans tous les domaines permettant ainsi d'exprimer la catholicité de l'Eglise. Cette idée-force influencera même les sujets à traiter et les interventions de l'évêché ou des théologiens africains. Avant 1989, date de l'annonce de la convocation du Synode pour l'Afrique, la plupart des intervenants insistaient sur le bilan de l'évangélisation. Les théologiens africains voyaient dans le modèle missionnaire un abandon des valeurs traditionnelles et culturelles qui sont désormais appelées à être réhabilitées sans pourtant nier le travail louable accompli par les missionnaires étrangers⁵⁰⁶. L'importance de l'inculturation était aussi

⁵⁰⁵ Parmi les auteurs qui soulignent cette constance dans les réflexions des Africains, on pourra citer : H. DEROITTE, « Des conditions nouvelles pour l'évangélisation en Afrique, vœux pour un concile africain », in *RTL...*, pp. 563-568 fonde l'aspiration des Africains au concile sur le discours de Paul VI lors de son voyage historique en terre africaine à Kampala en 1969 : « *L'importance de ce discours est indéniable, parce qu'il a été un moment précis d'une prise de conscience par l'Eglise d'Afrique de sa propre réalité...L'idée même de concile et plus encore le sérieux avec lequel l'Eglise africaine entend s'acquitter de sa mission ne peuvent s'expliquer sans cette influence, cette constante source d'inspiration...Le discours de F. EBOUSSI qui, en 1977, en appelle pour la première fois à la convocation d'un concile africain, cite et commente d'ailleurs longuement les textes de Kampala* » ; I. NDONGALA MADUKU, *Pour des Eglises régionales en Afrique...*, pp. 89-136, a fait une étude détaillée de la permanence de cette idée-force chez les Africains depuis 1959 (avec les vœux de l'évêché africain pour le concile lors de la consultation à la préparation de Vatican II) jusqu'à 1994 (célébration du synode africain) en passant par le synode de 1974, le synode extraordinaire de 1985 et les différents congrès et réunions des Eglises africaines.

⁵⁰⁶ On pense à NGINDU MUSHETE, « Les nouvelles théologies africaines : entre l'héritage européen et les cultures africaines », in *Eglise et histoire de l'Eglise en Afrique*. Actes du Colloque de Bologne, 22-25 octobre 1988, éd. G. RUGGIERI, Paris, Beauchesne, 1990, p. 222 ; ID., « L'Eglise de la chrétienté face aux cultures nouvelles » in *Concilium* 166 (1981), p. 95 ; F.

soulignée par bon nombre d'Africains comme une condition *sine qua non* de la nouvelle évangélisation du continent⁵⁰⁷. Ce qui, par voie de conséquence, entraîne la reconnaissance des Eglises d'Afrique. Cette reconnaissance est d'abord exigée des Africains eux-mêmes pour la demander ensuite aux autres⁵⁰⁸. Lors de ce synode, on insiste sur l'inculturation qui doit toucher divers domaines de ces Eglises : ecclésiologie (Eglise Famille de Dieu), liturgie (rite africain), vie religieuse⁵⁰⁹ et un droit particulier pour les Eglises d'Afrique sous forme d'un souhait⁵¹⁰ comme pour inviter à poursuivre la réflexion et la recherche.

3.4.4.2 LES CONCILES PARTICULIERS : UNE ALTERNATIVE POUR LES EGLISES D'AFRIQUE

Entre le souhait d'un concile africain (entre 1977 et 1989) et la tenue du synode pour l'Afrique à Rome (1994), nous voyons dans les conciles particuliers une voie médiane qui permet aux Eglises d'Afrique de poursuivre leurs réflexions sur les exigences de la mission de l'Eglise en terre africaine. En lieu et place d'un « *méga-concile* »⁵¹¹ continental aux contours juridiques imprécis⁵¹² et à la suite du dernier synode africain, une

EBOUSSI BOULAGA, « Pour une catholicité africaine... », in *Civilisation noire et Eglise Catholique...*, p. 331 qui considère que « *le christianisme en Afrique a été plaqué tel une carapace gigantesque sur un corps chétif qui l'a pas sécrété* » ; E. MVENG, *L'Afrique dans l'Eglise. Paroles d'un croyant*, Paris, Harmattan, 1985, p. 196 qui plaide pour la maturité de l'Eglise d'Afrique qui peut évaluer ce siècle d'évangélisation pour se doter d'outils et de règles adaptés au contexte africain. Ce bilan s'accomplit sous forme de révision ou de tri en vue de procéder à des analyses prospectives : Card. J. MALULA, « Interview à Radio Vatican », in *Dynamique de la diversité dans l'unité*, Kinshasa, Ed. Secrétariat de la Conférence épiscopale du Zaïre, 1984, p. 34 ; Mgr Th. TSHIBANGU TSHISHIKU, « Un concile africain est-il opportun ? », in *BTA...*, p. 169.

⁵⁰⁷ C'est l'approche d'E. J. PENOUKOU, *Eglises d'Afrique. Propositions pour l'avenir*, Paris, Karthala, 1984, p. 44 qui voit dans l'inculturation la priorité des priorités ; ID., « L'avenir des Eglises africaines », in *BTA* 10 (1983), p. 203 ; les théologiens congolais (zaïrois) seront très engagés dans ce sens, voir B. UGUEUX, *Les petites communautés chrétiennes, une alternative aux paroisses ? L'expérience zaïroise*, Paris, Cerf, 1988, p. 233.

⁵⁰⁸ M.-J. AGOSSOU, *Christianisme africain. Une fraternité au-delà de l'ethnie*, Paris, Karthala, p. 215.

⁵⁰⁹ M. CHEZA, *Le synode africain...*, pp. 197-200.

⁵¹⁰ R. LUNEAU, *Paroles et silences du Synode africain ...*, pp. 111-131 ; M. CHEZA, « Comment dresser un bilan du synode africain ? », in *Spiritus* 145 (1996), pp. 425-437 ; E. JOSEPH, « The African synod in the Light of the Post-synodal Exhortation *Ecclesia in Africa* of Pope John Paul II », in *NRSM* 53 (1997), pp. 69-71.

⁵¹¹ C'est nous qui qualifions ainsi le Concile tant souhaité par les Africains.

⁵¹² Dans le code de droit canonique en vigueur, on ne trouve que deux types de conciles : le concile oecuménique (Can. 337-341) et les conciles particuliers tels que statué dans les can. 439-446. Ceux-ci sont subdivisés en deux (plénier et provincial). Hormis ces deux grands ensembles, il n'en existe pas un troisième qui règle la question d'un concile à échelle continentale. Position que nous partageons avec A. MANTEKADI FINIFINI, « La collégialité épiscopale. Expérience africaine et réflexion », in *Concilium* 230 (1990), p. 162 : « *Comme on peut le remarquer le code n'a pas prévu un concile de type continental. Si l'organisation d'un concile peut constituer une entorse dans l'état*

prochaine étape, en guise d'alternative offerte aux Eglises africaines par le code de droit canonique en vigueur, ne se trouve-t-elle pas dans la perspective des conciles particuliers en Afrique ? Le dernier point de ce paragraphe expliquera notre réponse qui se veut essentiellement une suggestion dans le domaine strictement juridique à ajouter au concert des réflexions ou des études déjà entamées par des africains dans d'autres disciplines.

Les conciles particuliers constituent une des institutions ecclésiales qui peuvent contribuer à satisfaire les désirs légitimes des Eglises africaines de convoquer et de tenir une assemblée qui requiert une compétence juridique reconnue par le droit universel. En considérant les contributions qu'ils ont toujours apportées dans la vie des Eglises particulières dans l'histoire de l'Eglise latine, il va sans dire que cette institution est d'une importance majeure.

En la proposant comme prochaine étape que peuvent entreprendre les Eglises d'Afrique, notre souhait est que là où les circonstances le permettent, les évêques africains dans le regroupement de leurs Eglises respectives puissent envisager sérieusement de creuser la piste des conciles particuliers à travers les différentes régions du continent. En plus des trois enjeux exposés ci-dessus que présentent les conciles particuliers, dans le contexte spécifique des Eglises en Afrique, ces derniers sont par excellence un cadre et un espace bien défini par la législation en vigueur avec le pouvoir de gouvernement surtout législatif qui lui est reconnu (Can. 445).

Pour des Eglises qui ont souvent été guidées par la quête de la reconnaissance et de la consistance propre, les conciles particuliers leur en donnent l'opportunité et l'occasion. Du point de vue de la convocation, de l'établissement du lieu de la célébration, de la matière à traiter ou de l'ordre du jour, le tout est confié soit à la conférence des évêques (pour le concile plénier), soit au métropolitain avec les évêques de la province ecclésiastique (pour le concile provincial). L'autorité de ces Eglises particulières, dans le cas d'espèce, est entièrement affirmée et reconnue par le législateur suprême. Une reconnaissance traduite dans les normes

actuel des normes canoniques, il convient de dire que le Pontife Romain seul peut ordonner la célébration d'un concile africain ».

du code de droit canonique (Can. 439-442). En saisissant cette précieuse ouverture faite par le code, les Eglises africaines confirmeront la consistance de leur responsabilité propre en ce qu'elles prendront elles-mêmes les initiatives sans que celles-ci leur soient suggérées de l'extérieur. Dans le cadre très circonscrit du code, ces Eglises assument cette responsabilité tant dans la convocation, la détermination et l'orientation à donner à ces assises locales que dans l'élection du président. Ensuite on ne saurait nier l'importance de la perspective des conciles particuliers sur le continent africain qui n'a pas fini de chercher à vivre la foi en Jésus-Christ selon ses acquis propres et ses valeurs culturelles en communion avec l'Eglise universelle. Cette recherche se traduit par le besoin d'acquérir une liturgie propre (rite africain)⁵¹³, une théologie (surtout sacramentaire), une ecclésiologie, une catéchèse, une spiritualité, des structures de la vie ecclésiale, celles de gouvernement dans l'exercice de l'autorité et surtout un code de droit canonique adapté aux situations particulières de ces Eglises⁵¹⁴. Il n'est pas anodin de rappeler toute la teneur du can. 445 du code de 1983 : « *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'Eglise, il puisse décider ce qu'il paraît opportun de réaliser pour le développement de la foi, conduire l'action pastorale commune, pour régler les mœurs, pour faire observer la discipline ecclésiastique commune, la promouvoir ou la défendre* ». On retiendra avec beaucoup d'attention et d'intérêt que les conciles particuliers à la différence des conférences des évêques jouissent d'un large pouvoir législatif.

L'autonomie ainsi concédée par le législateur aux conciles particuliers permet de donner corps aux aspirations africaines. Les conciles particuliers sont de loin, pour l'Afrique, le lieu par excellence où peut se concrétiser voire se réaliser ce projet de confirmation de l'identité propre. Cette réalisation se vit dans la collaboration entre les Eglises partageant la proximité géographique, culturelle et historique. Si dans le passé, les conciles particuliers ont permis l'élaboration du droit particulier au sein de

⁵¹³ Rapport du Cardinal Hyacinthe Thiandoum, in *DC* 2094 (1994), p. 480.

⁵¹⁴ On se reportera aux évêques africains ci-après : Mgr. Th. THSIBANGU TSHISHIKU, in *DC* 2094 (1994), p. 489 ; Mgr G. ZUBEIR WAKO, in *Afer* 36 (1994), p. 202 ; Mgr L. MONSENGWO PASINYA, in *DC* 2094, (1994) p. 490, ID., in *La Croix* du 19/04/1994, p. 6.

l'Eglise latine, pourquoi ne le pourraient-ils pas pour les Eglises africaines qui les célébreront ? C'est aussi là une des requêtes de ces Eglises à savoir produire sur le continent un droit canonique contextualisé et propre qui puisse s'harmoniser avec les milieux culturels. Le dernier Synode des Evêques pour l'Afrique a laissé un vide traduit par un silence plat sur la question du droit canonique africain en dépit de la sollicitation explicite de l'épiscopat africain dans son ensemble⁵¹⁵. Nous savons que cette demande des évêques africains n'est pas dans le fond exagérée. En effet, comme nous le constatons avec l'avis que donne le Professeur J.-P. Durand, rien en principe ne s'oppose à ce que l'on puisse imaginer un droit canonique spécifique pour l'Eglise qui est en Afrique, dans la mesure où ce droit est au service de la communion⁵¹⁶.

En nous référant à l'antécédent historique du Zaïre en 1980, nous proposons d'élargir cette demande au niveau de toutes les Eglises particulières du continent. Pendant que la plupart des demandes africaines insistaient sur un concile au niveau continental, le Zaïre avait suggéré la célébration d'un concile particulier pour l'ensemble du Peuple de Dieu de ce pays. Comme on le voit, il s'agissait certainement d'un concile plénier. En émettant notre souhait de voir l'Afrique s'engager dans la voie de célébrations des conciles particuliers, nous pensons que, pour besoin d'efficacité dans leur organisation, une procédure par étapes s'avèrera utile. Dans un premier temps, selon le jugement des évêques africains, une première phase serait de voir se tenir sur le continent, selon les provinces ecclésiastiques, des conciles provinciaux. Ensuite dans une seconde phase, toujours selon l'appréciation des conférences des évêques, suivra la tenue de conciles pléniers. Le dernier moment serait d'envisager, si cela est juridiquement réalisable, la célébration des assemblées regroupant diverses provinces ecclésiastiques (Can. 433) ou des associations de plusieurs conférences des évêques (il en existe neuf pour toute l'Afrique)⁵¹⁷. Si pareilles assises devaient se tenir, elles devraient

⁵¹⁵ On peut signaler à titre indicatif les interventions de Mgr A. SANON in *La Croix* du 16 avril 1994, p. 6 qui a appelé à la mise en œuvre d'un droit canonique qui tienne compte des aires socioculturelles et du Card. C. TUMI in *La Croix* du 10 mai 1994, p. 4 qui ajoute que l'avènement de ce droit canonique est possible en s'appuyant sur son origine : ecclésiastique et non divine.

⁵¹⁶ Cet avis du canoniste parisien, J.-P. Durand est transmis par R. LUNEAU, *Paroles et silences du synode africain...*, p. 115.

⁵¹⁷ M. CHEZA, *Le synode africain. Histoire et textes...*, p. 20., dresse une liste de ces regroupements des conférences des évêques selon les régions. Ainsi, on a : 1. ACEAC (Association des conférences épiscopales de l'Afrique centrale : Burundi, République Démocratique du Congo et

préalablement avoir une base juridique : la dénomination et les pouvoirs qui leur seront reconnus. Appartient pleinement au législateur, en vertu de son « *pouvoir ordinaire, propre, immédiat et universel* » (Can. 331), la latitude de créer pareille instance et d'accorder aux Eglises concernées de la célébrer. Si l'on s'en tient à la législation actuellement en vigueur, ces regroupements sont certes reconnus mais leur pouvoir l'est moins bien que le code encourage la création des régions ecclésiastiques ou la collaboration entre les conférences des évêques voisines⁵¹⁸.

C'est ainsi que nous réitérons notre suggestion en faveur des conciles particuliers. Ceux-ci offrent à l'Afrique toutes les possibilités en termes de cadre ecclésial valide, licite et juridiquement solide pour réaliser ses aspirations les plus profondes et promouvoir sur sa terre la communion de l'Eglise comme diversité dans l'unité de la même foi. Dans ce contexte, nous ne pouvons qu'entrevoir une perspective meilleure des conciles particuliers sur le continent africain.

3.4.5 Conclusion

La question de l'avenir des conciles particuliers dans l'Eglise latine, nous a occupé dans ce dernier chapitre. Rappelant au passage le sort de cette institution à ce jour, nous avons compris qu'elle comporte trois enjeux importants (ecclésiologique, institutionnel et juridique) qui lui donnent toute sa valeur parmi les autres institutions intermédiaires de la communion de l'Eglise. Si le premier enjeu redonne aux Eglises particulières toutes leurs

Rwanda) ; 2. ACERAC (Association des conférences épiscopales de la région de l'Afrique centrale : Cameroun, Congo, Gabon, Guinée Equatoriale, République Centrafricaine et Tchad) ; 3. AECAWA (Association of the episcopal conferences of anglophone West Africa : Gambie, Ghana, Liberia, Nigeria, Sierra Leone) ; 4. AMECEA (Association of members episcopal conferences in Eastern Africa : Ethiopie, Kenya, Malawi, Ouganda, Soudan, Tanzanie, Zambie) ; 5. Assemblée de la hiérarchie catholique d'Egypte ; 6. Assemblée régionale de Madagascar et des îles : Maurice, Mayotte, Réunion et Seychelles ; 7. CERAO (Conférence épiscopale régionale de l'Afrique de l'Ouest francophone : Bénin, Burkina Faso, Côte d'Ivoire, Guinée-Bissau, Mali, Niger, Sénégal-Maurice et Togo) ; 8. CERNA (Conférence épiscopale du Nord de l'Afrique : Algérie, Libye, Maroc et Tunisie) ; 9. IMBISA (Inter-Regional Meeting of Bishops of Southern Africa : Afrique du Sud, Angola, Botswana, Lesotho, Mozambique, Namibie, Sao Tome et Principe, Swaziland et Zimbabwe).

⁵¹⁸Qu'il s'agisse des regroupements régionaux des provinces ecclésiastiques ou de la coopération entre conférences des évêques voisines, dans les deux cas, on doit sans cesse se référer au Saint-Siège. Ce que relate le can. 434 CIC 1983 : « *Il appartient à l'assemblée des Evêques de la région ecclésiastique de favoriser la coopération et l'action pastorale commune dans la région ; cependant les pouvoirs que les canons du présent code accordent à la conférence des évêques ne sont pas de la compétence de cette assemblée, à moins que certains de ces pouvoirs lui aient été spécialement concédés par le Saint-Siège* ». Voir aussi le can. 459 § 1-2.

responsabilités en reconnaissant leur consistance, le second offre à la pratique institutionnelle un équilibre qui rendra à l'Eglise son vrai visage et présentera au monde une image réelle de son organisation en remédiant à l'inégalité dans la promotion de célébration des institutions ; le troisième traduit toute la dimension de la responsabilité des Eglises particulières dans l'acte de légiférer. Ce triple enjeu nous a autorisé à répondre positivement à notre question de départ sur l'avenir des conciles particuliers dans l'Eglise latine. Un double facteur plaide en faveur de la redynamisation de cette institution : le premier facteur réside dans la volonté des évêques à qui le code accorde toutes les compétences d'en souhaiter la célébration et d'en faire la demande ; le second dépend de la politique ecclésiale en la matière. Si hier cette politique a permis l'émergence de la conférence des évêques par exemple au détriment des conciles particuliers, aujourd'hui et demain rien n'empêchera cette même politique de redresser la courbe ou de rétablir l'équilibre dans la pratique de ses institutions (conciles particuliers et conférences des évêques en l'occurrence) qui sont, toutes, de droit ecclésiastique et non divin.

Pour appuyer notre propos, nous avons pris pour modèle le concile provincial, comme figure institutionnelle ancienne, en montrant ses avantages dans le cadre de la province ecclésiastique. Nous avons alors compris que le concile provincial présente une opportunité de richesse pastorale immense et nous a réconforté dans notre approche optimiste pour l'avenir des conciles particuliers.

Au regard de cet avenir qui paraît prometteur dans l'ensemble de l'Eglise, une autre question a retenu notre attention, celle de comprendre quelles perspectives pouvaient avoir les conciles particuliers en Afrique. Nous avons commencé par présenter le désir des africains de la célébration d'un concile à l'échelle continentale (concile africain). Entre le moment où l'Afrique a émis ce vœu et la réponse du Saint-Siège, il s'est écoulé douze années. Un long parcours qui n'a pas découragé les évêques, les prêtres, les religieux, les laïcs africains dans leur requête. Une ligne directrice guidait toute cette demande : la reconnaissance de l'identité propre de l'Eglise de Dieu qui est en Afrique. Celle-ci devait embrasser tous les domaines de la vie ecclésiale : liturgie, théologie sacramentaire, morale, spiritualité, catéchèse et un droit canonique spécifique aux Eglises particulières africaines. En réponse au vœu d'un « concile africain », les

Africains ont bénéficié d'un Synode pour l'Afrique au siège du successeur de Pierre.

De ce fait, nous avons proposé les conciles particuliers aux Eglises particulières africaines. Mais notre suggestion est de voir demain ces Eglises africaines procéder, selon les circonstances, à la tenue des conciles particuliers par étapes. La première étape est la célébration des conciles provinciaux puis les conciles pléniérs seront demandés. Cette démarche n'est pas immuable et ne s'impose pas partout car elle est tributaire de l'étendue des provinces ecclésiastiques et de l'importance des conférences des évêques. Autrement dit, selon les pays, on pourra inverser la démarche. Notre proposition n'était pas dénuée de tout fondement historique sur le continent, ni de référence légale dans l'Eglise latine. En effet, d'un point de vue historique en Afrique même, la demande d'un concile particulier avait déjà été faite par l'épiscopat du Zaïre (République Démocratique du Congo). Dans le cadre du droit universel de l'Eglise latine, les conciles particuliers sont déjà constitués en institution avec des normes qui les régissent dans le nouveau code de droit canonique. Un concile de type continental, faute d'avoir une base juridique, nécessite des dispositions nouvelles qui relèveront uniquement du législateur suprême. Entre un « méga-concile » ou « concile continental » souhaité et le Synode pour l'Afrique célébré qui a d'ailleurs laissé plus d'une question ouverte parmi toutes celles soumises par les Africains, notamment celle d'un droit canonique spécifique à l'Afrique, les conciles particuliers offrent ainsi, à notre avis, des perspectives porteuses d'espoir en Afrique. Il n'appartient plus qu'aux Africains eux-mêmes d'en tirer partie pour continuer la mission de l'Eglise et assurer le service de la communion.

3.5 CONCLUSION DE LA PARTIE III

En trois chapitres nous avons respectivement montré comment les conciles particuliers sont une institution expressive de la collégialité et de la synodalité; son avenir dans l'Eglise latine reste tout à fait prometteur et présente de manière spécifique des perspectives pour les Eglises particulières en Afrique.

Comme expression institutionnelle de la collégialité, les conciles particuliers se rangent parmi d'autres manifestations de cette collégialité dans le contexte de l'ecclésiologie de communion. Nous les avons alors comparés à la conférence des évêques en considérant leur nature, l'autorité pour leur convocation, leur composition et leur compétence. Bien que toutes les deux s'inscrivent au registre des institutions de la collégialité dans l'Eglise, les conciles particuliers semblent présenter plus d'avantages que la conférence des évêques, notamment dans la configuration des participants et l'autonomie du pouvoir surtout législatif. Ainsi, les conciles particuliers expriment la communion des Eglises particulières non seulement par la collégialité des évêques, mais aussi par la participation synodale de tous. Ils sont expressifs de la collégialité et de la synodalité.

Les conciles particuliers se sont aussi révélés être une expression institutionnelle de la synodalité de l'Eglise, Peuple de Dieu. C'est dans son ensemble que ce Peuple est rassemblé synodalement (les responsables et les autres membres). Leur participation différenciée traduit la coopération de tous et de chacun au pouvoir ecclésial de gouvernement en vue de la mise en œuvre des moyens qui assurent l'activité missionnaire de l'Eglise. L'inaliénable égalité de tous fondée sur l'adhésion au Christ par le baptême fait de tous les baptisés des membres à part entière dans la célébration des conciles particuliers. En tenant compte de la configuration de ces conciles, comme réunion synodale du Peuple de Dieu, et accueillant les aspirations des femmes et des hommes de notre temps, fidèles de l'Eglise et membres de ce Peuple, peut-on considérer les conciles particuliers comme un « espace ou un cadre démocratique » dans l'Eglise ? Même si on ne saurait nier aux conciles particuliers, la participation active du Peuple de Dieu et la dimension synodale du pouvoir ecclésial surtout législatif, ces derniers ne peuvent être assimilés à des assemblées démocratiques. Les conciles particuliers présentent de nombreux avantages par rapport à d'autres instances intermédiaires de la communion ecclésiale. Cependant,

le peu d'intérêt qui leur est porté dans la pratique institutionnelle aujourd'hui a fait surgir une interrogation, celle de l'avenir de cette institution dans l'Eglise latine qui en a recommandé la redynamisation et l'a maintenue dans sa nouvelle législation (Can. 439-446 CIC 1983).

Par le passé, les conciles particuliers ont bien rempli leur rôle, même si aujourd'hui ils sont dans un certain oubli; Ils sont appelés à un avenir meilleur dans toute l'Eglise latine. De manière plus spécifique, leurs perspectives en Afrique sont porteuses d'espoir. Dans ce continent, le souhait et le désir de célébrer un concile n'a pas fait défaut. Le vœu de cette assise était guidé par le besoin légitime, celui de l'identité propre, de la consistance des Eglises particulières en Afrique et de leur reconnaissance. Cette requête touche plusieurs domaines de la vie ecclésiale : de la liturgie au droit canonique en passant par la théologie sacramentaire, l'ecclésiologie, la morale, la spiritualité, la catéchèse et les structures de gouvernement. Pour concrétiser ce vœu et poursuivre la recherche après le synode, l'Afrique devrait se mettre aux célébrations des conciles particuliers. D'abord en fonction de leur important passé dans l'Eglise latine, puis de leur solide base juridique dans le code de droit canonique, les conciles particuliers nous semblent les mieux indiqués pour être cet espace et ce cadre dans lequel les Eglises particulières africaines vont exercer leurs propres responsabilités. L'Afrique pourra célébrer des conciles particuliers par étapes, la première constituée des célébrations des conciles provinciaux, la seconde des conciles pléniers. Cette procédure dépendra du facteur étendue et importance de la conférence des évêques. Il en va de tout l'avenir des Eglises particulières d'Afrique au sein de la catholicité. Les Eglises particulières africaines y confirmeront la consistance de leur identité propre en cherchant les moyens les plus adéquats pour assurer l'activité missionnaire de l'Eglise dans ce continent et y exprimeront aussi leur génie pour élaborer un droit canonique plus adapté aux réalités africaines et pour vivre de manière spécifique la même foi dans la *communio ecclesiae et ecclesiarum*.

CONCLUSION GENERALE

Dès le départ, notre objectif a consisté à réfléchir sur les conciles particuliers dans l'Eglise latine tels qu'ils sont régis dans la nouvelle législation latine en vigueur depuis 1983 (Can. 439-446). L'importance et l'impact de cette institution dans la vie de l'Eglise ne sont plus à prouver. Cependant nous nous sommes interrogé sur le quasi oubli des conciles particuliers ainsi que sur leur avenir dans l'Eglise latine qui, malgré tout, les conserve et en recommande la célébration. Nous nous sommes aussi demandé en quoi les conciles particuliers peuvent être une réponse aux Eglises particulières d'Afrique dans leur quête d'un concile africain.

Partant de l'aperçu historique de l'évolution terminologique et de la célébration de conciles particuliers dans l'histoire même de l'Eglise latine, spécialement dans la période allant de la fin du concile Vatican II à ce jour, nous avons dressé un tableau rendant compte de la baisse importante de la célébration des conciles particuliers dans le monde catholique latin : aussi bien dans les pays de la vieille chrétienté que ceux de la nouvelle chrétienté. Les conciles particuliers n'ont pas suscité un intérêt proportionnel à leur poids historique et ecclésial. Trois raisons, à notre avis, semblent justifier ce manque d'intérêt pour les conciles particuliers. La première réside dans l'importance prise par la conférence des évêques. Elle a supplanté les conciles particuliers, institution ancienne et traditionnelle alors que la conférence est une institution relativement nouvelle parmi les institutions de l'organisation ecclésiale. La seconde raison semble se trouver dans une certaine option préférentielle des évêques (soit la conférence des évêques au niveau d'un pays, soit les métropolitains avec leurs suffragants au niveau de la province ecclésiastique) pour des assemblées, des forums ou des synodes diocésains. Ils (les évêques) ne prennent pas les initiatives nécessaires pour mettre leurs Eglises en conciles particuliers. La dernière se situe dans l'attitude de réserve du Saint-Siège vis-à-vis des conciles particuliers qui n'ont pas souvent bénéficié de sa faveur (surtout les conciles pléniers) sans pourtant nier leur valeur objective et leur apport à la vie ecclésiale.

C'est alors que nous nous sommes penché sur la place des conciles particuliers dans la législation latine. Leur maintien est bel et bien une marque de reconnaissance de l'importance de leurs services dans le maintien de la foi, de la doctrine et de la discipline dans l'Eglise. L'analyse des huit canons du nouveau code latin, en nous appuyant sur les conciles

particuliers des Philippines et de Sardaigne, nous a permis de découvrir comment la pensée conciliaire a été reçue dans le code de droit canonique actuel. Ce code présente des modifications substantielles par rapport au code de 1917 (quant à la nature, la définition, la convocation, la participation et l'autorité des conciles particuliers). L'absence d'une telle institution dans le code oriental a montré que les conciles particuliers sont une institution proprement latine dans sa formulation juridique actuelle. Au regard de l'autorité qui leur est concédée et de la condition imposée par le législateur suprême pour la promulgation des décrets conciliaires, nous nous sommes intéressé au principe de subsidiarité et à la pratique de la *recognitio*. Ce principe qui trouve son origine dans la philosophie sociale n'est pas encore reçu dans l'Eglise mais ne manque pas de susciter le débat entre théologiens et canonistes. Ces derniers ne sont pas unanimes sur son application à la vie ecclésiale. Sans le transférer *sic et simpliciter* dans la réalité complexe et spécifique de l'Eglise, ce principe pourrait bien trouver une place au sein de l'organisation sociale ecclésiale pour réguler les compétences entre divers niveaux de responsabilités. En même temps, la *recognitio*, tout en cherchant à garantir l'unité dans l'Eglise, semble être plus une censure qu'autre chose. En effet, la modification possible des décrets opérée par le Saint-Siège tend à transformer la nature des décrets conciliaires en actes pontificaux. Ainsi avons-nous suggéré le terme d'*informatio-notificatio* pour donner à l'acte du Saint-Siège un caractère de licéité.

Dans l'ecclésiologie conciliaire de *communio ecclesiae et ecclesiarum*, les conciles particuliers sont doublement expressifs de la collégialité des évêques et de la synodalité des Eglises particulières. Manifestant la collégialité des évêques au niveau local avec d'autres institutions, les conciles particuliers ont été mis en comparaison avec une d'elles, la conférence des évêques. Le rapport entre les deux institutions s'est porté sur la nature, l'autorité de convocation, la fréquence de célébration, le pouvoir, la configuration des participants et la commodité dans l'organisation pour faire ressortir les convergences et les différences. Cette comparaison a révélé comment les conciles particuliers articulent la dimension collégiale des évêques avec la dimension synodale des Eglises particulières concernées. Comme expression synodale de l'Eglise, Communion et Peuple de Dieu, les conciles particuliers traduisent la participation active de tous à l'événement conciliaire par la coopération

différenciée de chacun au pouvoir de gouvernement ecclésial. La conférence des évêques réunissant essentiellement les évêques des Eglises particulières n'offre pas cette opportunité. Les conciles particuliers, comme événements solennels dans le cadre de regroupement des Eglises particulières, dotés d'un pouvoir de gouvernement surtout législatif indéniable (Can. 445), ne sont pas souvent célébrés. Cette situation nous a poussé à nous interroger sur l'avenir des conciles particuliers dans l'Eglise latine, surtout en Afrique.

Le droit ne s'oppose pas à l'ecclésiologie de communion, tous deux sont structurellement constitutifs de l'Eglise. Avec les enjeux ecclésiologique, institutionnel et juridique de cette institution ecclésiale et le parcours de la demande des Africains, nous pensons que la célébration des conciles particuliers, par étapes progressives, pourrait constituer une meilleure approche adaptée à l'Afrique après le Synode spécial de 1994. C'est dans ces instances que les Eglises africaines poursuivraient la réflexion sur leur identité et la consistance propre de leurs particularités au sein de la catholicité. Les conciles particuliers sont une institution de droit ecclésial qui pourra permettre l'émergence d'une Eglise dotée d'un droit canonique, d'un rite et d'un style réellement africain qui, par le lien visible avec l'Evêque de Rome, conserve la communion avec l'Eglise universelle.

SIGLES ET ABREVIATIONS

Textes bibliques

1 P	Première épître de Pierre
Ac	Actes des Apôtres
Co	Corinthiens (épître de Saint Paul)
Dt	Deutéronome
Mt	Matthieu

Vatican II

Act. Synod.	Acta Synodalia
AG	Ad Gentes
CD	Christus Dominus
GE	Gravissimum Educationis
GS	Gaudium et Spes
LG	Lumen Gentium
OT	Optatam Totius
PO	Presbyterorum Ordinis
UR	Unitatis Redintegratio

Codes

CCEO	Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium
CIC	Codex Iuris Canonici

Revue ou collections

AAS	Acta Apostolicae Sedis
AC	Année Canonique
Afer	African Ecclesiastical Review
AKKR	Archiv für Katholisches Kirchenrecht
BTA	Bulletin de Théologie Africaine
DC	Documentation Catholique
IKZ	International Katholische Zeitschrift
LEF	Lex Ecclesiae Fundamentalalis
LthK	Lexikon für Theologie und Kirche
NRSM	Nouvelle Revue des Sciences Missionnaires
NRT	Nouvelle Revue Théologique
Osserv. Rom.	Osservatore Romano
PRMCL	Periodica de Re Morali, Canonica, Liturgica
RDC	Revue de Droit Canonique

RScPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
RTh	Revue Thomiste
RTL	Revue Théologique de Louvain
SC	Studia Canonica
StZ	Stimmen der Zeit
Suppl.	Supplément (Somme théologique)
ThZ	Theologische Zeitschrift
US	Unam Sanctam

Autres

AETC	Association Européenne des Théologiens Catholiques
RDA	République Démocratique d'Allemagne

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES – ENCYCLOPEDIES – DICTIONNAIRES

Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi 4, Rome, Typis polyglottis Vaticanis, 1972.

Acts and decrets of the Second Plenary Council of the Philippines, secretariat Catholic Bishops'Conference of Philippines, Manila, 1992.

Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain, G. JACQUEMET (dir.), Paris, Létouzey et Ané, 1948-1975. Nouvelle édition sous la direction du Centre interdisciplinaire de Lille, Paris, Létouzey et Ané, 1979.

Code de droit canonique annoté, L. ECHEVERRIA (dir.), Paris, Cerf - Tardy, 1989.

Code de droit canonique latin - français, LA SOCIETE INTERNATIONALE DE DROIT CANONIQUE ET DE LEGISLATIONS RELIGIEUSES COMPAREES (dir.), Paris, Centurion - Cerf - Tardy, 1984.

Code de droit canonique, bilingue et annoté, 2^{ème} édition et mise à jour, E. CAPARROS, M. THERIAULT, J. THORN (dir.), Wilson et Lafleur Limitée, Montréal, 1999.

Code des Canons des Eglises Orientales, E. EID et R.METZ (dir.), Rome, Librairie Editrice Vaticane, 1997.

Code of canon law. Text and commentary on the Code of Canon Law, J. Coriden (éd.), Paulist Press, 2000.

Code of Canons of the Eastern Churches. Latin-English edition, Washington, 1992.

Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, auctoritate IOANNIS PAULI PP. II promulgatus, Romae, typis polyglottis Vaticanis, 1990.

Codex Iuris Canonici Pii X pontificis maximi iussu digestus, BENEDICTI PAPAE XV auctoritate promulgatus, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1996.

Codex Iuris Canonici, auctoritate auctoritate IOANNIS PAULI PP. II. promulgatus. Fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus, Città del Vaticano, 1989.

Concile Œcuménique Vatican II. Constitutions. Décrets. Déclarations. Texte français et latin, tables biblique et analytique et index des sources, Paris, Centurion, 1967.

Correspondance, SAINT CYPRIEN, texte établi et traduction par le chanoine Bayard, Paris, Les Belles lettres, 1961 - 1962.

Dictionnaire de droit canonique, R. NAZ (dir.), Paris, Létouzey et Ané, 1935-1965.

Dictionnaire de théologie catholique, A. VACANT & E. MAGENOT, (dir.), Paris, Ané et Letouzey, 1908.

Dictionnaire historique de la Papauté, Ph. LEVILLAIN (dir.), Paris, Fayard, 1994.

Dizionario dei concilii, P.PALAZZINI (dir.), Roma, Città Nuova, 1963-1968.

Droit canonique, P. VALDRINI, J.-P. DURAND, O. ECHAPPE, J. VERNAY (dir.), Paris, Dalloz, 1989, 2^{ème} édition, 1999.

Histoire des Conciles, Ch. HEFELE, traduction en français avec les notes critiques et bibliographiques par H. LECLERCQ, tomes 1-11, Paris, Letouzey et Ané, 1907 – 1921.

Histoire ecclésiastique, EUSEBE DE CESARE, livres V-VII, texte grec, traduction et notes par G. BARDY, Paris, Cerf, 1955.

Histoire du droit et les Institutions en Occident, Tome XVII, G. LE BRAS et J. GAUDEMET, (dir.), Paris, Cujas, 1983.

La Chiesa di Dio in Sardegna all'inizio del terzo millennio, atti del Concilio Plenario Sardo 1987 – 2001, Sestu, Zonza editori, 2001.

Les conciles œcuméniques. Les décrets. De Nicée à Latran V, G. ALBERIGO (dir.), Paris, Cerf, 1994.

Les conciles œcuméniques. Les décrets. De Trente à Vatican II, G. ALBERIGO (dir.), Paris, Cerf, 1994.

Münsterische Kommentar zum Codex Iuris Canonici unter besonder Berücksichtigung des Rechtslage in Deutschland und der Schweiz, Klaus Lüdicke (éd.), Essen, Lugderus Verlag, 1986.

Nouveau dictionnaire de théologie catholique, P. EICHER (dir.), Paris, Cerf, 1996.

Nuovo Dizionario di diritto canonico, CARLOS CORRAL SALVADOR VELASIO DE PAOLIS e GIANFRANCO GHIRLANDA (a cura di), Milano, San Paolo, 1993.

Nuovo Dizionario di Teologia, G. BARBAGLIO e S. DIAMICH (a cura di), Alba, 1977.

Vatican II. Les seize documents conciliaires. Nouvelle édition revue et corrigée, Fides, Canada, 2001.

PONTIFES ROMAINS

JEAN-PAUL II, Allocution à la Curie du 28 juin 1986, in *AAS* 79 (1987), pp.189 - 200 ; *DC* 1923 (1986), pp. 765 - 770.

JEAN-PAUL II, Allocution aux Cardinaux et Collaborateurs de la Curie du 28 juin 1980, in *AAS* 72 (1980), pp. 645 - 665 ; *DC* 1790 (1980), p. 667- 676.

JEAN-PAUL II au Zaïre et en République Démocratique du Congo, *Allocutions et discours divers*, Kinshasa, Edition de la Conférence épiscopale du Zaïre, 1980.

JEAN-PAUL II, Allocution au Conseil des conférences épiscopales d'Europe du 20 décembre 1978, in *AAS* 71 (1979), pp. 109 - 111 ; *DC* 1755 (1979), pp. 17 - 18.

JEAN-PAUL II, Constitution apostolique *Sacri canones*, in *AAS* 82 (1990), pp.1033-1044 ; *DC* 2018 (1990), pp. 1084 - 1087.

JEAN-PAUL II, Constitution apostolique *Pastor Bonus*, in *AAS* 80 (1988), pp. 841-923 ; *DC* 85 (1988), pp. 897-912.

JEAN-PAUL II, Constitution apostolique *Sacrae disciplinae leges*, in *AAS* 75 (1983), pp. VII-XIV ; *DC* 1847(183), pp. 244 - 247.

JEAN-PAUL II, Discours au Synode des évêques européens du 5 juin 1990, in *AAS* 83 (1991), pp. 70 - 80 ; *DC* 2010 (1990), pp. 684 - 688.

JEAN-PAUL II, Discours à l'assemblée plénière des évêques italiens du 26 février 1986, in *AAS* 78 (1986), pp. 928 – 934 ; *DC* 83 (1986), pp. 336-338.

JEAN-PAUL II, Discours aux Evêques italiens du 29 mai 1980, in *AAS* 72 (1980), pp. 410 - 421 ; *DC* 1790 (1980), pp. 677 - 682.

JEAN-PAUL II, Discours au Corps diplomatique du 12 janvier 1979, in *AAS* 71 (1979), pp. 353 - 358 ; *DC* 1757 (1979), pp. 106 - 108.

JEAN-PAUL II, Discours pour le centenaire de la naissance d'Albert Einstein du 10 octobre 1979, in *AAS* 71 (1979), pp. 1462 - 1468 ; *DC* 1775 (1979), pp. 1009 - 1011.

JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Pastores Gregis*, in *AAS* 96 (2004), pp. 825 - 924 ; *DC* 2304 (2003), pp. 1001-1058.

JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Ecclesia in Africa*, in *AAS* 88 (1996), pp.1-82 ; *DC* 90 (1995), pp. 817-855.

JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Christifideles laici*, in *AAS* 81 (1989), pp. 393-521 ; *DC* 1978 (1989), pp. 152 - 200.

JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Ecclesia de Eucharistia*, in *AAS* 95 (2003), pp. 433 - 475 ; *DC* 2290 (2003), pp. 368 - 390.

JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Ut unum sint*, in *AAS* 87 (1995), pp. 921-982 ; *DC* 2118 (1995), pp. 567 - 595.

JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Centesimus annus*, in *AAS* 83 (1991), pp.793 - 867 ; *DC* 2029 (1991), pp. 518 - 548.

JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Sollicitudo rei socialis*, in *AAS* 80 (1988), pp. 513 - 586 ; *DC* 1957 (1988), pp. 233 - 256.

JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Redemptoris Hominis*, in *AAS* 71 (1979), pp. 257 - 324 ; *DC* 1761 (1979), pp. 301 - 321.

JEAN-PAUL II, Motu proprio *Apostolos Suos*, in *AAS* 90 (1998), pp.641-658 ; *DC* 2188 (1998), pp. 751 - 762.

PAUL VI, Allocution à la Rote du 04 février 1977, in *AAS* 19 (1977), pp. 147 - 153 ; *DC* 1756 (1977), pp. 206 - 209.

PAUL VI, Allocution à la Session de renouveau canonique du 13 décembre 1972, in *AAS* 64 (1972), pp. 780 - 782 ; *DC* 1623 (1973), pp. 10 - 11.

PAUL VI, Allocution au Sacré-Collège du 23 juin 1972, in *AAS* 64 (1972), pp. 496-505 ; *DC* 1613 (1972), p. 652- 656.

PAUL VI, Allocution à la Rote du 28 janvier 1972, in *AAS* 64 (1972), pp. 202 - 205 ; *DC* 1603 (1972), pp. 159 - 160.

PAUL VI, Allocution aux délégués des Conférences épiscopales européennes du 25 mars 1971, in *AAS* 63 (1971), pp. 292-294 ; *DC* 1585 (1971), p. 407- 408.

PAUL VI, Allocution au Congrès International de droit canonique du 20 janvier 1970, in *AAS* 62 (1970), pp. 106 - 111 ; *DC* 67 (1970), pp. 155-157.

PAUL VI, Allocution à la fin du Synode extraordinaire le 27 octobre 1969, in *AAS* 61 (1969), pp. 726-730 ; *DC* 1551 (1969), p. 1011-1012.

PAUL VI, Allocution à l'ouverture du Synode extraordinaire des Evêques du 11 octobre 1969, in *AAS* 61 (1969), pp. 719-720 ; *DC* 1550 (1969), p. 958.

PAUL VI, Allocution au Symposium des Evêques d'Afrique du 31 juillet 1969, in *AAS* 61 (1969), pp. 573 - 578 ; *DC* 1546 (1969), pp. 763 -765.

PAUL VI, Audience générale du 24 janvier 1973, in *DC* 1626 (1973), p.151.

PAUL VI, Exhortation apostolique *Evangelii Nutiandi*, in *AAS* 68 (1976), pp.5-76 ; *DC* 73 (1976), pp. 1-22.

PAUL VI, Lettre Apostolique *Octogesima Adveniens*, in *AAS* 63 (1971), pp. 401-441 ; *DC* 1587 (1971), p. 502- 513.

- PAUL VI, Lettre encyclique *Populorum progressio*, in AAS 59 (1967), pp. 257-299 ; DC 1492 (1967), pp. 674 – 703.
- PAUL VI, Message *Africae Terrarum*, in AAS 59 (1967), pp. 1073-1079 ; DC 64 (1967), pp. 1937-1955.
- JEAN XXIII, Allocution à l'Action Catholique italienne du 10 janvier 1960, in AAS 52 (1960), pp. 83 – 90 ; DC 1321 (1960), 129 – 135.
- JEAN XXIII, Lettre encyclique *Pacem in terris*, in AAS 55 (1963), pp. 257-304 ; DC 1398 (1963), col. 513 - 544.
- JEAN XXIII, Lettre encyclique *Mater et Magistra*, in AAS 53 (1961), pp. 401-464 ; DC 1357 (1961), col. 945 - 996.
- JEAN XXIII, Lettre encyclique *Ad Petri Cathedram*, in AAS 51(1959), pp. 497-531; DC 1308 (1959), col. 897 - 922.
- PIE XII, Constitution apostolique *Christus Dominus*, in AAS 45 (1953), pp. 15-24 ; DC 1139 (1953), pp. 65-72.
- PIE XII, Constitution apostolique *Sponsa Christi*, in AAS 43 (1951) pp. 5-44 ; DC 1089 (1951), pp. 191-200.
- PIE XII, Constitution apostolique *Provida Mater Ecclesia*, in AAS 39 (1947), pp. 114-124; DC 990 (1947), pp. 577-586.
- PIE XII, Constitution apostolique *Vacantis Apostolicae Sedis*, in AAS 38 (1946), pp. 65-99 ; DC 1289 (1958), col. 1349-1374.
- PIE XII, Lettre encyclique *Mystici Corporis*, in AAS 35 (1943), pp. 193 – 256 ; Brochure Bonne Presse 1944.
- PIE XII, Motu proprio *Decretum Ne temere*, in AAS 40 (1948), pp. 305-306 ; DC 1033 (1949), pp. 7 - 8.
- PIE XII, Motu proprio *Ecclesia binum postulat*, in AAS 46 (1954), pp. 88.
- PIE XI, Lettre encyclique *Quadragesimo Anno*, in AAS 23 (1931), pp.177-228 ; DC 25 (1931), col 1405-1450.

DOCUMENTS DU SAINT-SIEGE

- COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Themata selecta de ecclesiologia*, Roma, Libreria Vaticana, 1985.
- CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *L'Eglise comprise comme communion* (Lettre), in AAS 85 (1993), pp. 838 – 850 ; DC 89 (1992), pp. 729 – 734 ; Commentaires par le P. Damien SICARD, Paris, Cerf, 1993.
- CONGREGATION POUR LES EVEQUES, *Le statut théologique et juridique des conférences épiscopales*, 1^{er} juillet 1987.
- Lineamenta* de 1998 de l'Assemblée spéciale du synode des Evêques pour l'Europe, in DC 2182 (1998), pp. 465 – 478.
- PONTIFICIA COMMISSIO CODICI CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema canonum Libri II De populo Dei*, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis 1977.
- PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Communicationes* 12 (1980), pp. 255-262.
- PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Communicationes* 14 (1982), pp. 191-195.

PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Communicationes* 16 (1984), pp. 242-266.

SACREE CONGREGATION DU SAINT OFFICE, *Decretum pro celebratione conciliorum et appellationibus in regionibus Italiae*, in *AAS* 11 (1919), pp. 72–74.

Synode de évêques, Xème Assemblée générale ordinaire, in *DC* 2258 (2001), pp. 981-992.

OUVRAGES

AETC, *Changer la papauté*, sous la direction de Paul TIHON, Paris, Cerf, 2000.

AGOSSOU, M.- J., *Christianisme africain. Une fraternité au - delà de l'ethnie*, Paris, Karthala, 1987.

ANTON, A., *Primado y colegialidad*, (BAC - Mino15), Madrid, 1970.

ASTORRI, R., *Gli statuti delle Conferenze Episcopali I : Europa*, Padova, Cedam, 1987.

AUBERT, R., *La théologie catholique au milieu du XXème siècle*, (Cahiers de l'actualité religieuse), Tournai, Casterman, 1954.

AYMANS, W., *Das synodale Element in der Kirchenverfassung*, München, M. Hueber, 1970.

BERTRAMS, W., *De relatione inter episcopatum et primum*, Roma 1963.

BUDIN, J. et LUDWIG, G., *Synopsis Corporis Iuris Canonici. Vergleichendes Normenregister der vier Gesetzbücher des Katholischen Rechts*, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 2001.

CAPRILE, G., *Il sinodo dei vescovi : Prima Assemblea Generale*, Roma, La Civiltà Cattolica, 1968.

CAPRILE, G., *Il sinodo dei vescovi : Terza assemblea Generale*, Roma, La Civiltà Cattolica, 1975.

CARRASCO ROUCO, A., *Le primat de l'Evêque de Rome. Etude sur la cohérence ecclésiologique et canonique du primat de juridiction*, Fribourg, St Paul, 1990.

CHIAPETTA, L., *Il codice di diritto canonico. Commento giuridico-pastorale*, Naples, éd. Dahoniane, 1988.

CONGAR, Y., *L'ecclésiologie du Haut Moyen - Age*, Paris, Cerf, 1968.

CONGAR, Y., *L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Cerf, 1970.

CONGAR, Y., *Ministères et communion ecclésiale*, Paris, Cerf, 1971.

CORECCO, E., *Natura e struttura della Sacra Potestas nelle dottrina*, Fribourg, St Paul, 1984.

CORECCO, E., *Aspetti della ricezione del Vaticano II*, Fribourg, St Paul, 1985.

CORECCO, E., *La sacra potestas e i laici*, Fribourg, St Paul, 1980.

CORECCO, E., *Théologie et droit canon. Ecrits pour une nouvelle théologie générale* du droit, dir. Le GAL P., Fribourg, éditions universitaires, 1990.

CORECCO, E., « Dalla sussidiarietà alla comunione », in *Communio* 127 (1993), pp. 90 – 109.

- DUPRE LA TOUR, F., *Le synode des évêques et la collégialité. Le synode des évêques dans le contexte de la collégialité : une étude théologique de « Pastor aeternus » à « Apostolos suos »*, Paris, Parole et Silence, 2004.
- FACCANI, M., *Collegio e collegialità episcopali nel sinodo 1969*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1991.
- FELICIANI, G. A., *Il popolo di Dio*, Bologne, Il Mulino, 1991.
- FELICIANI, G. A., *Le conferenze episcopali*, Bologna, Il Mulino, 1974
- FLICHE, A. – MARTIN, V., *Histoire de l'Eglise*, Paris, Bloud et Gay, 1934-1964.
- FRANCK, B., *Actualité nouvelle des synodes : le Synode commun des diocèses allemands*, Paris, Beauchesne, 1980.
- FRANCK, B., *Vers un droit canonique ?*, Paris, Cerf, 1983.
- FÜRST, G., *Canones synopsis zum codex Iuris Canonici und codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1992.
- GEROSA, L., *L'interprétation de la loi dans l'Eglise. Principe - paradigme – prospective*, Pregassona, éd. Parole et silence, 2004.
- GEROSA, L., *Le droit de l'Eglise*, Amateca, 1995.
- GHIRLANDA, G., *Hierarchica communio. Significato della formula nella Lumen Gentium*, Roma, 1980.
- GHIRLANDA, G., *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione. Compendio di diritto ecclesiale*, Milan, éd. Paolina, 1990.
- GONZALEZ DEL VALLE, J.M., *Derechos fundamentales y derechos publicos subjetivos en la Iglesia*, Pamplune, 1971.
- GROOTAERS, J., *Primauté et collégialité. Le Dossier de Gérard Philips sur la Nota Explicativa Praevia* (Lumen Gentium, chapitre. II), Louvain, 1986.
- KALIMUSHI MUTARISHWA, R., *La charge pastorale de l'évêque*, Paris, Cerf, 1999.
- La réception de Vatican II*, G. ALBERGIO, P.P. JOSSUA (éd.) Paris, Cerf, 1985.
- LATOURELLE, R. (dir.), *Vatican II. Bilan et perspective vingt – cinq ans après*, t.2, Montréal – Paris, Bellarmin – Cerf, 1988.
- LAURENTIN, R., *Enjeu du IIème Synode et contestations dans l'Eglise*, Paris, Cerf, 1969.
- LE BRAS, G., *Prolègomènes*, Paris, Sirey, 1955.
- Le TOURNEAU, D., *Le Droit Canonique*, Paris, Presses Universitaires de Paris, 1988 (1^{ère} édition).
- Les constitutions apostoliques*, 1, VIII, 47, 34, introd., texte critique, traduction et notes par M. METZGER (Sources chrétiennes, n° 336), Paris, Cerf, 1987.
- Les Eglises après Vatican II. Dynamisme et prospective*, G. ALBERIGO., Y. CONGAR, H.J. POTTMEYER, (éd.), Paris, Beauchesne, 1981.
- Le synode africain. Histoire et texte*, M. CHEZA (éd.), Paris, Karthala, 1996.
- LEYS, A., *Ecclesiological impacts of the principle of subsidiarity*, KOK - KAMPEN, 1995.
- LUBAC, H. de, *Les Eglises particulières dans l'Eglise Universelle*, Paris, Aubier, 1971.

- LUNEAU, R., *Paroles et silences du Synode africain 1989-1995*, Paris, Karthala, 1997.
- METZ, R., *Le Nouveau droit des Eglises orientales catholiques*, Paris, Cerf, 1997.
- MUNONO MUYEMBA, B., *Eglise, évangélisation et promotion humaine. Le discours social des évêques africains*, Paris, Cerf, Fribourg, Editions Universitaires, 1995.
- MVENG, E., *L'Afrique dans l'Eglise. Paroles d'un croyant*, Paris, Harmattan, 1985.
- NDONGALA MADUKU, I., *Pour des Eglises régionales en Afrique*, Paris, Karthala, 1999.
- ONORIO, J.- B. d', *Le Pape et le gouvernement de l'Eglise*, Paris, Fleurus- Tardy, 1992.
- PAGE, R., *Les Eglises particulières. Leurs structures de gouvernement selon le code de droit canonique de 1983*, t.1, Montréal, éditions paulines, 1985.
- PARALIEU, R., *Guide pratique du code de droit canonique*, Paris, Tardy, 1985.
- PENOUKOU, E. J., *Eglises d'Afrique. Propositions pour l'avenir*, Paris, Karthala, 1984.
- PETERS, E.N., *Tabulae congruentiae inter Codicem Iuris Canonici et versiones anteriores canonum*, Montréal, Wilson et Lafleur, 2000
- PHILIPS, G., *L'Eglise et son mystère au II^e concile de Vatican II. Histoire, texte et commentaire de la constitution Lumen Gentium*, Paris, Desclée, 1967-1968.
- PLATE, M., *Das deutsche Konzil, die Würburger Synode. Bericht und Deutung*, Feiburg im Brisgau, Herder, 1975.
- RATZINGER, J., *Eglise, œcuménisme et politique*, Paris, Fayard, 1987.
- RATZINGER, J. - MAIER H., *Démocratisation dans l'Eglise ?*, Paris, Apostolat des Editions, 1972.
- RATZINGER J., *Entretien sur la foi*, Paris, Fayard, 1985.
- RATZINGER, J., *Episkopat und Primat*, Freiburg - Basel - Wien, Herder, 1961.
- RATZINGER, J., *Le nouveau Peuple de Dieu*, Paris, Aubier Montaigne, 1971.
- ROUQUETTE, R., *Une nouvelle chrétienté*, Paris, Cerf, 1968.
- SCHATZ, K., *La primauté du Pape. Son histoire, des origines à nos jours*, Paris, Cerf, 1992.
- SCHOUPPE, J.-P., *Le Droit canonique. Introduction générale et droit matrimonial*, Malines, éd. Story – Scientia, 1991.
- SERIAUX, A., *Le droit canonique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.
- SESBOÛE, B., *Pour une théologie œcuménique*, Paris, Cerf, 1990.
- SOUJEOLE, B.D. de la, *Le sacrement de la communion. Essai d'ecclésiologie fondamentale*, Fribourg, St Paul, Paris, 1998.
- Synode extraordinaire de 1985. Célébration de Vatican II*, Paris, Cerf, 1986.
- THILS, G., *La Primauté pontificale. La doctrine de Vatican II*, Gembloux, Ducot, 1979.
- THILS, G., *L'après Vatican II, un nouvel Age de l'Eglise ?*, Louvain la Neuve, 1983.

THILS, G., *Primauté pontificale et prérogatives épiscopales. "Potestas ordinaria" au concile du Vatican*, Louvain, E. Warny, 1961.

TILLARD, J.- M., *L'Evêque de Rome*, Paris, Cerf, 1992.

TILLARD, J.- M., *Eglise d'Eglises. L'ecclésiologie de communion*, Paris, Cerf, 1987.

UGUEUX, B., *Les petites communautés chrétiennes, une alternative aux paroisses ? L'expérience zairoise*, Paris, Cerf, 1988.

UMBA KYANO, *La notion de Peuple de Dieu dans le Nouveau Code de Droit Canonique*, Roma, Urbaniana University Press, 2000.

VAN DEN HENDE, J., *Particular Councils and Conferences of Bishops from Vatican II up to the 1983 Code*, Roma, Gregorienne (Thèse), 2002.

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

WERCKMEISTER, J., *Petit dictionnaire de droit canon*, Paris, Cerf, 1993.

WIEL, C., *History of Canon Law*, Louvain, Peeters Press, 1990.

ARTICLES

ALBERIGO, G., « Institutions exprimant la communion entre l'épiscopat universel et l'Evêque de Rome », in *Les Eglises après Vatican II : dynamisme et prospective*, G. ALBERIGO (éd.), Paris, Beauchesne, 1981, pp.259-289.

ALBERIGO, G., « Servir la communion des Eglises » in *Concilium* 147(1979), pp. 27-48.

ANTON, A., « Le "statut" théologique des conférences épiscopales », in LEGRAND H., MANZANARES J., GARGIA Y GARGIA A., (éd.), *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique et avenir*, Paris, Cerf, 1988, pp.253-283.

AYMANS, W., « Konzil : Bleibendes und Veränderliches im kirchlichen Synodalwesen », in W. BRANDMÜLLER (dir.), *Synodale Strukturen der Kirche : Entwicklung und Probleme* (Theologie interdisziplinär, 3), Dnauwörth, L. Auer, 1977, pp. 187-207.

BEYER, J., « Le principe de subsidiarité : son application en Eglise », in *Gregorianum* 69/ 3 (1988), pp. 439-459.

BEYER, J., « De iure humanis fundamentalis in Statuto iuridico christifidelium assemendis », in *Periodica* 58 (1969), pp. 29–58.

BEYER, J., « Principe de subsidiarité ou de « juste autonomie » dans l'Eglise », in *NRT* 108 (1986), pp. 801–822.

BORRAS, A., « La synodalité du Peuple de Dieu », in *Prêtres – diocésains*, Mars-Avril 1996, pp.263-280.

BORRELA, Fr., « L'Eglise, société et pouvoir dans le nouveau code de droit canonique », in *NRT* 107 (1985), pp. 221 - 237.

BRECHON, P., « Synodes diocésains et opinion catholique », in *Le gouvernement de l'Eglise catholique. Synodes et exercice du pouvoir*, J. PALARD (dir.), Paris, Cerf, 1997, pp. 155-174.

CASTILLO LARA, R.I., « La communion ecclésiale dans le nouveau Code de droit canonique », in *Communicationes* 16/2 (1984), pp. 242-266.

- CHANTRAINE, G., « Synodalité, expression du sacerdoce commun et du sacerdoce ministériel », in *AC*, Hors-Série, vol. I (1992), pp. 45-67.
- CHEZA, M., « Comment dresser un bilan du synode africain ? », in *Spiritus* 145 (1996), pp.425-437.
- CONGAR, Y., « Bulletin d'ecclésiologie. Eglise, conciles, papauté », in *RScPhTh* 62 (1978), pp.65–95.
- CONGAR, Y., « Autonomie et pouvoir central dans l'Eglise vus par la théologie catholique », in *Irenikon* 53 (1980), pp. 291–313.
- CONGAR, Y., « L'ecclésiologie de la Révolution française au Concile Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité », in M. Nédoncelle et *alii*, *L'ecclésiologie au XIXème siècle* (Unam Sanctam34), Paris, Cerf, 1960, pp. 77–114.
- CONGAR, Y., « La Tri-Unité de Dieu et l'Eglise », in *Essais oecuméniques : le mouvement, les hommes, les problèmes*, Paris, 1984, pp. 297–312.
- CONGAR, Y., « Les implications christologiques et pneumatologiques de l'ecclésiologie de Vatican II », in G. ALBERIGO (dir.), *Les Eglises après Vatican II. Dynamisme et prospective*, Paris, Beauchesne, 1981, pp. 117–130.
- CONGAR, Y., « Structure ou régime conciliaire de l'Eglise », in *Concilium* 187 (1983), pp. 13-21.
- CONGAR, Y., « Eglise comme Peuple de Dieu », in *Concilium* 1 (1965), pp. 15-32.
- CONGAR, Y., « art. Concile » , in *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, G. JACQUEMET (dir.), Paris, Letouzey et Ané, 1949, t. II, col.1440-1443.
- CORECCO, E. , « Die synodale aktivität im Aufbau der Katholischen Kirche der Vereinigten Staaten von America », in *AKKR* 137 (1968), pp. 90 – 94.
- CORECCO, E., « Foi et institution dans le droit canonique », in *AC* 28 (1984), pp. 19-48.
- CORECCO, E., « I presupposti culturali ed ecclesiologici del nuovo codex », in *Il nuovo codice di diritto canonico. Aspetti fondamentali della codificazione postconciliare*, Mulino, Bologne, 1983, pp. 37-68.
- CORECCO, E. , « Kirchliches Parlament oder Synodale Diakonie ? », in *IKZ Communio* 1 (1972), pp. 33-53.
- CORECCO, E., « La réception de Vatican II dans le code de droit canonique », in *La réception de Vatican II*, G.ALBERGIO, P.P. JOSSUA (éd.) Paris, Cerf, 1985, pp. 328–391.
- DEROITTE, H., « Des conditions nouvelles pour l'évangélisation en Afrique. Voeux pour un concile africain », in *RTL* 115 (1993), pp. 560- 576.
- DEROITTE, H., « Les étapes menant à la convocation du Synode africain », in *Eglise et mission* 257 (1990), pp. 19-29.
- DOMBOIS, H., « Quel doit être le rapport du droit de l'Eglise avec la théologie », in *RScPhTh* 57 (1973), pp. 251 – 262.
- DORTEL-CLAUDIOT, M., « l'Evêque et la synodalité dans le nouveau code de droit canonique », in *NRT* 86 (1984), pp. 641-657.
- DURAND, J.P., « Les synodes en France. Droit et institution », in *Le gouvernement de l'Eglise catholique. Synode et exercice du pouvoir*, Paris, Cerf, 1997, pp. 115-129.

DUREWELL, F. X., « Notes sur l'ecclésiologie de communion », in *Studia moralia* 36 (1998), pp. 133-158.

EBOUSSI BOULAGA, F., « Pour une catholicité africaine (étapes et organisation) », in *Civilisation noire et Eglise catholique*, Paris, Présence Africaine, 1978, pp. 331-370.

EID, E., « La révision du Code de droit canonique oriental : histoire et principes », in *AC* 33 (1990), pp. 11 - 27.

EID, E., « La synodalité dans la tradition orientale », in *AC Hors-Série*, vol. I (1992), pp. 249 – 264.

ELSNER, J., « The African synod in the Light of the Post-synodal Exhortation *Ecclesia in Africa* of Pope John Paul II », in *NRSM* 53 (1997), pp. 69-71.

ERDÖ, P., « La codification orientale, une latinisation ? », in *RDC* 51/2 (2001), pp. 323–333.

EYT, P., « Autour des conférences épiscopales », in *NRT* 111 (1989), pp. 345-359.

FAMERE, J., « Collégialité et communion dans l'Eglise », in *RTL* 25 (1994), pp. 199-203.

FELICIANI, G. A., « Les conférences épiscopales de Vatican II au Code de 1983 », in H. LEGRAND, J.MANZANRES, A.GARCIA Y GARCIA, *Les conférences épiscopales. Théologie, Statut canonique et avenir*, Paris, Cerf, 1988, pp.29-45.

FORNES, J., « Naturaleza sinodal de los concilios particulares y de las conferencias episcopales », in *AC Hors-Série*, vol. I (1992), pp. 305-348.

FRANCK, B., « Les expériences synodales après Vatican II », in *Communio* 3 (1978), pp. 64 – 78.

FRANCK, B., « La conférence des évêques et les autres institutions de collégialité intermédiaires », in *AC* 27 (1983), pp. 67-119.

FRANSEN, G., « Le nouveau code de droit canonique. Présentation et réflexions », in *RTL* 14 (1983), pp. 275 – 288.

GARCIA Y GARCIA, A., « Conciles particuliers du II^{ème} millénaire et conférences épiscopales », in H. LEGRAND, J.MANZANARES, A. GARCIA Y GARCIA, *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir*, Paris, Cerf, 1988, pp. 85 -97.

GHIRLANDA, G., « Ordine sacro », in *Nouvo Dizionario di Diritto Canonico* C. CORRAL SALVADOR – V.PAOLIS- G (a cura di), Cinisello Balsamo, San Paolo, 1993, pp.737-746.

GHIRLANDA, G., « La notion de communion hiérarchique dans le concile Vatican II », in *AC* 25 (1981), pp. 231 - 254.

GHIRLANDA, G., « De episcoporum conferentiis deque exercitio potestatis magisterii », in *PRMCL* 76 (1987), pp. 573 - 649.

GHIRLANDA, G., « Eglise universelle, particulière et locale au concile Vatican II et dans le nouveau code de droit canonique », in *Vatican II. Bilan et perspective vingt – cinq ans après*, R. LATOURELLE (dir.), t.2, Montréal – Paris, Bellarmin – Cerf, 1988, pp.263– 294.

GREEN, J. Th., «The revised code of canon law : some theological issues», in *Theological Studies* 47 (1986), pp. 639–652.

- GROTE, H., « Conception catholique de la collégialité », in *Concilium* 230 (1990), pp.69 - 79.
- GUILLEMETTE, M. Fr., « Les conférences épiscopales sont-elle une institution de la collégialité épiscopale ? », in *SC* 25 (1991), pp.39-76.
- HALLEUX, A. de, « La collégialité dans l'Eglise ancienne », in *RTL* 24 (1993), pp. 433 - 450.
- HAMER, J., « La responsabilité collégiale de chaque évêque », in *NRT* 5 (1983), pp. 640-654.
- HAMER, J., « Les conférences épiscopales, exercice de la collégialité », in *NRT* 85 (1963), pp. 966-969.
- HERMANN, E., « De ritu in iure canonico », in *Orientalia Christiana* 89 (1933), pp.96-158.
- HERRANZ, J., « Renouveau et l'efficacité du droit canonique », in *AC* 36 (1994), pp. 251–274.
- HOFMEISTER, Ph., « Les représentants des prélats aux synodes », in *RDC* 8 (1959), pp. 206–221.
- HUIZING, P., « La subsidiarité », in *Concilium* 208 (1986), pp.145– 150.
- HUYMANS, R.G.W., « Pouvoir et liberté. Du gouvernement dans l'Eglise catholique romaine », in *Praxis juridique et Religion* 8 (1991), pp. 84-103.
- IMBERT, J., « Le Droit canonique de 1983 et le droit romain », in *AC* 28 (1984), pp. 1–18.
- JAVIERRE, A. - M., « Colegialidad de las conferencias episcopales a la luz de la teologia », in *Las conferencias episcopales hoy. Actas del simpoio de Salamanca*, 1 - 3 mayo 1975, Salamanca, 1977, pp. 9 - 43.
- JENNINGS, L.J., « A Renewed Understanding of Diocesan Synod », in *SC* 20 (1986), pp. 319-354.
- JOHNSON, J. G., « Subsidiarity and the synod of bishops », in *The Jurist* 50 (1990), pp. 488–523.
- JOIN – LAMBERT, A., « Les synodes diocésains français et leurs actes (1983 – 1997) », in *RDC* 49/2 (1999), pp. 351 – 374.
- KARRER, O., « Le principe de subsidiarité dans l'Eglise », in *Eglise de Vatican II, commentaire de Lumen Gentium*, (Unam Sanctam 56), Paris, Cerf, 1968, pp. 575–606.
- KASPER, W., « L'Eglise comme Communion. Un fil conducteur dans l'ecclésiologie de Vatican II », in *Communio* XII/1 (1987), pp. 15-31.
- KASPER, W., « Der Geheimnischarakter hebt den Socialcharakter incht auf. Zur Geltung des Subsidiaritätsprinzip in der Kirche», in *Herder – Korrespondenz* 41 (1987), pp. 232 – 236.
- KOMMONCHAK, J.A., « Le principe de subsidiarité et sa pertinence ecclésiologique », in *Les conférences épiscopales. Théologie, Statut canonique avenir*, Paris, Cerf, 1988, pp. 392– 447.
- KOMMONCHAK, J.A., « Subsidiarity in the church. The status of question », in *The Jurist* 48 (1988), pp. 298–349.
- KRETSHMAR, G., « Le développement de la doctrine du Saint Esprit dans le Nouveau Testament à Nicée », in *Verbum Caro* 22 (1968), pp. 5 – 55.

LABANDEIRA, E., « La distinción de poderes y la potestad ejecutiva », in *Ius Canonicum*, 28 (1988), pp.85-98.

LANNE, J. – E., « L'origine des synodes », in *ThZ* 27 (1971), pp. 201 – 222.

LEGRAND, H., « Collégialité des évêques et communion des Eglises dans la réception de Vatican II », in *RScPhTh* 75 (1991), pp. 545-568.

LEGRAND, H., « Communion ecclésiale et eucharistie aux premiers siècles », in *AC* 24 (1981), pp.125-148.

LEGRAND, H., « Le ministère épiscopal au service de l'Eglise locale et au service de l'Eglise Universelle », in *Bulletin du Secrétariat de la conférence épiscopale française*, n°1, janvier 1975.

LEGRAND, H., « Réalisation de l'Eglise en un lieu », in B. LAURET et F. REFOULE (éd.), *Initiation à la pratique de la théologie* t. III, Paris, Cerf, 1983, pp.146 – 180.

LEGRAND, H., « Synodes et conseils de l'après - concile. Quelques enjeux ecclésiologiques », in *NRT* 98 (1976), pp. 193 – 216.

LEISCHING, P., «Les conférences épiscopales », in *Concilium* 230 (1990), pp. 95-104.

LINN, J. E., « Subsidiarity, collegiality, catholic diversity and their relevance to apostolic visitations », in *The Jurist* 49 (1989), pp. 399–448.

LISTL, J., «Plenakonzil und Bischofkonferenz », in *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, (1983), pp. 304–308.

MALULA, Card. J., « Interview à Radio Vatican », in *Dynamique de la diversité dans l'unité*, Kinshasa, Ed. Secrétariat de la Conférence épiscopale du Zaïre, 1984, pp. 32- 38.

MALVAUX, B., « Un débat toujours actuel : le statut théologique des conférences des évêques », in *NRT*123 (2001), pp. 238-253.

MANTEKADI FINIFINI, A., « La collégialité épiscopale. Expérience africaine et réflexion », in *Concilium* 230 (1990), pp.157-166.

MARTIMORT, A.G., « L'assemblée liturgique, mystère du Christ », in *La Maison Dieu* 40 (1954), pp. 5-29.

MAZANARES, J., « Papal reservation and *recognitio*: considerations and proposals », in *The Jurist* 52 (1992), pp.228-254.

METZ, R., « Codification et œcuménisme », in *AC* 40 (1998), pp. 71–86.

METZ, R., « La nouvelle codification du droit de l'Eglise », in *RDC* 33 (1983), pp 110-168.

METZ, R., « La subsidiarité, régulateur des tensions dans l'Eglise », in *RDC* 22 (1972), pp. 155–176.

METZ, R., « Les deux codes de droit canonique de 1983 et le code des canons des Eglises orientales de 1990 », in *AC* 39 (1997), pp. 75 – 94.

MIRAS, J., «Fundamentación y naturaleza jurídica de las conferencias episcopales sugerencias para una reflexión sobre el método », in *Actes du VII Congrès International de droit canonique*, Hors – Série (1990), pp. 429-434.

MOLLAT, G., « Art. Constance », in *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, Paris, Létouzey et Ané, 1952, t. II, col. 91 - 92.

MONSENGWO PASINYA, L., « Convocation d'un synode spécial de l'épiscopat africain », in *Chaînon* 4-5 (1988-1989), pp. 79-81.

MORRISEY, F. « Les conférences épiscopales de Vatican II au Code de 1983 », in H. LEGRAND, J.MANZANRES, A.GARCIA Y GARCIA, *Les conférences épiscopales. Théologie, Statut canonique et avenir*, Paris, Cerf, 1988, pp.47-51.

MÖRSDORF, K., « Das synodale Element der Kirchenverfassung im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils », in R.BAÜMER et H. DOLCH(dir.), *Volk Gottes : zum Kirchenverständnis der katholischen, evangelischen und anglicanischen Theologie : Festgabe für Joseph Höfer*, Freiburg, Basel, Wien, Herder, 1967, pp. 568-584 .

MÖRSDORF, K., « Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der kirche. Einleitung und Kommentar », in *LthK* Bd 13, p. 127-248.

MUCCI, G., « Le conferenze episcopali e l'autorità di magistero », in *Civiltà Cattolica* 138/1 (1987), pp. 321 - 337.

MUCCI, G., « Concili particolari e conferenze episcopali », in *Civiltà Cattolica* 138/2 (1987), pp. 339-348.

MULLER, H., « La conférence épiscopale et l'évêque diocésain », in *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique et avenir*, Paris, Cerf, 1988, pp. 155 - 177.

MVENG, E., « Le synode africain, prolégomènes pour un concile africain ? », in *Concilium* 239 (1992), pp. 155-163.

NEDUNGATT, C., « Presentazione del CCEO », in *Enchiridion Vaticanum*, 12 (1992), pp. 889-903.

NEDUNGATT, G., « Ecclesia Universalis, particularis, singularis », in *Nuntia* 2 (1987), pp. 75-87.

NEUMANN, J., « Synodale und kollegiale Elemente im geltenden lateinischen Kirchenrech », in *Pro Oriente, Conférences théologiques, 1^{ère}*, Vienne, 1970, *Konziliarität und Kollegialität als Strukturprinzipien der Kirche*, (Pro Oriente1), Innsbruck, Wien, München, Tyrolia- Verlag, 1975, pp. 70-86.

NGINDU MUSHETE, « L'Eglise de la chrétienté face aux cultures nouvelles », in *Concilium* 166 (1981), pp. 89-100.

NGINDU MUSHETE, « Les nouvelles théologies africaines : entre l'héritage européen et les cultures africaines », in *Eglise et histoire de l'Eglise en Afrique. Actes du Colloque de Bologne, 22-25 octobre 1988*, (éd.) G. RUGGIERRI, Paris, Beauchesne, 1990, pp.219-255.

NGINDU MUSHETE, « L'Eglise d'Afrique face à la modernité », in *Spiritus* 114 (1989), pp. 3 - 20.

O'CONNOR, J., « La réflexion sur le gouvernement de l'Eglise », in *DC* 94 (1997), pp. 38-44.

ONCLIN, W., « La collégialité épiscopale à l'état habituel ou latent », in *Concilium* 8 (1965), pp.79-88.

ONORIO, J. – B. d', « Les conciles particuliers, après dix ans d'application du code de droit canonique », in *AC* 36 (1994), pp. 275 – 284.

ONORIO, J.- B. d', « Primauté - collégialité : sur une imprécision conciliaire et sa correction pontificale », in *Actes du VIIème Congrès International de Droit Canonique, Hors – Série* (1990), pp.217-224.

ORLANDIS, J., « Función histórica y eclesiológica de los concilios particulares », in *AC, Actes du VIIème Congrès International de droit canonique, Hors – série* (1990), pp. 289–305.

PAGE, R., « Note sur la terminologie employée par le Code de droit canonique de 1983 pour parler de l'Église », in *Code de droit canonique. Actes du Vème Congrès international de droit canonique*, Ottawa, 1986, pp. 271-274.

PASSICOS, J., « Le nouveau code de droit canonique, expression du renouveau de l'Église », in *Etudes* 360/2 (1984), pp. 255–263.

PASSICOS, J., « Communion, institution et droit », in *AC* 25 (1981), pp. 225-259.

PENOUKOU, E.J., « L'avenir des Églises africaines », in *BTA* 10 (1983), pp. 189 - 203.

PINOWARSKI, W., « Le principe de subsidiarité et l'Église », in *Collectanea Theologica* 45 (1975), pp. 103–119.

POTZ, R., « Die Kodifikation des katholischen Ostkirchenrechts », in J.LISTL – MÜLLER – SCHMITZ (dir.) *Handbuch des katholischen kirchenrechts*, Ratisbonne, 1983, pp. 57-64.

PRIMETSOHFER, B., « Demokratische Traditionen in der kirchlichen Rechtsgeschichte », in *Diakonia* 24 (1993), pp. 87-93.

PROVOST, J. H. et WALF, K., « Le droit canonique », in *Concilium* 205 (1986), pp. 7–15.

PROVOST, J.H., « Particular councils », in *Code de droit canonique. Actes du Vème Congrès International de droit Canonique*, Ottawa, 1986, pp. 537 – 562.

PUZA, R., « Démocratie et synode : le principe synodal dans une perspective historique, théologique et canonique », in *RDC* 49/1, (1999), pp. 125-140.

PUZA, R., « L'avenir de la codification : application et interprétation de la loi selon la théorie de l'interprétation mobile », in *RDC* 51/2 (2001), pp. 335-346.

QUINN, J. R., « Réflexion sur la papauté », in *DC* 93 (1996), pp. 930 – 946.

RAHNER, K., « Primat und Episkopat. Einige Überlegungen über Verfassungsprinzipien der Kirche », in *StZ*, 83 (1958), pp. 321–336.

RATZINGER, J., « La collégialité épiscopale, développement théologique », in *G. BARAUNA* (Unam Sanctam 51 c), Paris, Cerf, 1966, pp. 763-790.

RATZINGER, J., « Les implications pastorales de la doctrine de la collégialité des évêques », in *Concilium* 1 (1965), pp. 33–55.

RIKHOF, H., « Les ecclésiologies de *Lumen Gentium*, de la Loi fondamentale de l'Église et le projet de droit canonique », in *Concilium* 167 (1981), pp. 93–106.

RIKHOF, H., « Vatican II et la collégialité épiscopale. Une lecture de *Lumen Gentium* 22 et 23 », in *Concilium* 230 (1990), pp. 13-28.

ROUCO VARELA, M., « Le statut ontologique et épistémologique du droit canonique. Notes pour une théologie du droit canonique », in *RScPhTh* 57 (1973), pp. 203-227.

ROUTHIER, G., « La synodalité de l'Église locale », in *SC* 26, (1992), pp. 111-161.

SALACHAS, D., « Les statuts d'autonomie des Églises particulières orientales », in *AC* 38 (1996), pp. 75-90.

- SALACHAS, D., « Le statut ecclésiologique et canonique des Eglises catholiques orientales «*sui iuris*» et des Eglises orthodoxes autocéphales », in *AC* 33 (1990), pp. 29 – 56.
- SIEBEN, H.J., « Les synodes particuliers vus par eux – mêmes et vus par Rome. Quelques aperçus sur le 1er millénaire », in H. LEGRAND, J.MANZANARES, A.GARCAI Y GARCIA (éd.) *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir*, Paris, Cerf, 1988, pp. 53 – 83.
- SOBANSKI, R., « L'ecclésiologie du nouveau code de droit canonique », in *Code de droit canonique. Actes du Vème Congrès International de droit canonique*, Ottawa, 1986, pp.243 - 270.
- SOBANSKI, R., « Implications canoniques de l'emploi de la notion de collégialité. Dans le contexte théologique des déclarations officielles de l'Eglise », in *Concilium* 230 (1990), pp. 57-68.
- SOUJEOLE, B. D. de la, « L'Eglise comme société et l'Eglise comme communion », in *RTh* 91/2 (1991), pp. 219 -258.
- THILS, G., « Le Pape et le gouvernement de l'Eglise. A propos d'un livre récent », in *RTL* 24 (1993), pp. 70-76.
- THILS, G., « La Communauté ecclésiale, sujet d'action et sujet de droit », in *RTL* 4 (1973), p. 443-468.
- THOMAS, J., «Les fruits de Vatican II. Vingt ans après Lumen Gentium », in *Etudes* 361 (1984), pp.253-263.
- TSHIBANGU TSHISHIKU, Th., «Un concile africain est – il opportun ? », in *BTA* 10 (1983), p. 165-192.
- TIHON, P., « Pour une Eglise synodale », in *Eglise et Mission* 257 (1990), pp. 12–18.
- TORFS, R., « Démocratie dans l'Eglise : une approche pragmatique et descriptive », in *RDC* 49/1 (1999), pp.207-228.
- URRESTI, T.I.J., « L'autorité du Pontife Romain sur le collège épiscopal et, par son intermédiaire, sur l'Eglise Universelle », in *La collégialité épiscopale*, Paris, Cerf, 1965, pp. 223-287.
- URRITIA, P. J., « De exercitio muneris docendi a conferentiis episcoporum », in *PRMCL* 76 (1987), pp. 605–637.
- UZUKWU, E. E., « Synode africain – Linéamenta- Point de vue anglophone », in *Spiritus* 121 (1991), pp.123-135.
- VALDRINI, P., « La synodalité dans l'Eglise : l'expérience française depuis le concile Vatican II », in *SC* 26 (1992), pp.5-24.
- VALDRINI, P., « Le contrôle de la conformité des lois en droit canonique », in *AC*, 35 (1992), pp. 115–126.
- VALDRINI, P., « Peut-on penser à un synode national ? », in *Le gouvernement de l'Eglise catholique. Synodes et exercice du pouvoir*, J. PALARD (dir.), Paris, Cerf, 1997, pp.87-96.
- VALENTINI, D., « Regards sur les positions des théologiens. Revue des principaux écrits et état actuel de la question », in *Concilium* 230 (1990), pp.43-55.
- VOGEL, C., « Unité de l'Eglise et pluralité des formes historiques d'organisations ecclésiastiques du III au Vème siècle », in *Episcopat et Eglise Universelle* (Unam Sanctam 39), Paris, Cerf, 1962, pp.591-636.

YET, P., « L'Eglise comprise comme Communion », in *NRT* 115 (1993), pp. 321-334.

ZUBEIR WAKO, G., in *Afer* 36 (1994), pp. 200-202.

ZUZEK, I., « La *Lex ecclesiae fundamentalis* et les deux codes », in *AC* 40 (1980), pp. 25-34.

Index

Index des noms propres

Agossou, M.- J.	235	Jean-Paul II ...	2, 26, 46, 49, 128, 129, 130, 145, 170, 173, 177, 178, 181, 183, 184, 185, 189, 190, 191, 192, 202, 205, 210, 214, 227, 228, 231, 233
Alberti, Mgr. O. P.	90, 102	Join-Lambert, A.	32
Alexandre II (Pape)	148	Kalimushi Mutarishwa, R.	178
Anton, A.	166, 167, 173, 176	Kaseba, Mgr A.	232
Aubert, A.	210	Kasper, W.	132, 134, 135, 174, 211
Aymans, W.	208, 226	Kretschmar, G.	16
Barbaglio, G.	15	Labandeira, E.	219
Bertrams, W.	149, 150, 167	Latourelle, R.	49
Beyer, J.	118, 131, 132	Lauret, B.	81, 206, 210
Borras, A.	209, 212, 224	Le Bras, G.	10, 16, 17, 22, 27, 148
Borraela, Fr.	142	Le Tourneau, D.	10, 19, 75
Caprile, G.	122, 123, 124	Legaspi, Arch. L. Z.	90, 100
Chantraine, G.	207	Legrand, H.	14, 38, 59, 81, 167, 173, 179, 180, 188, 191, 194, 195, 203, 204, 206, 210
Cheza, M.	232, 235, 238, 241	Léon le Grand (Pape)	147
Chiapetta, L.	155	Leuba, J.-L.	28
Congar, Y.	148, 167, 168, 171, 195, 211, 212	Leys, A.	119, 122, 135, 136
Corecco, E.	10, 15, 51, 132, 133, 150, 163, 207, 214	Lubac, H. de	176, 191, 195
Cyprien	14, 211	Luneau, R.	232, 233, 235, 238
Danneels, G.	127	Magenot, E.	13
Deroitte, H.	234	Maier, H.	156, 211
Diamich, S.	15	Malula, Card. J.	235
Docx, S.	204	Mantekadi Finifini, A.	235
Dortel-Claudiot, M.	206	Manzanares, J.	14, 38, 85, 155, 174, 179, 188, 191
Durand, J. P.	238	Martimort, A. G.	210
Durewell, F. X.	146	Martin, V.	148
Eboussi Boulaga, F.	234, 235	Metz, R.	10, 16, 17, 22, 27, 44, 108, 113, 114, 119, 158, 194
Eicher, P.	12	Mollat, G.	167
Eusébe de Césarée	14, 15	Monceaux, P.	15
Feliciani, G. A.	179, 180, 188	Monsengwo Pasinya, L.	232
Fiorenza, Mgr J. A.	128	Morrissey, F.	191
Fliche, A.	148	Mörsdorf, K.	134, 167, 208
Franck, B.	25, 27, 29, 32, 37, 206	Mortari, L.	16
Fransen, G.	51	Muller, H.	179
Frost, F.	146	Munono Muyemba, B.	191
Fürst, G.	86, 107	Mveng, E.	233, 235
Garcia Y Garcia, A.	14, 19, 38, 179, 180, 188, 191	Ndongala Maduku, I.	133, 191, 193, 227, 234
Gaudemet, J.	10, 16, 17, 22, 27	Nicolas Ier (Pape)	147
Gerosa, L.	3, 163, 207, 215, 218, 220, 223, 226, 229	O'conor, J.	146
Ghirlanda, G.	49, 132, 151, 155, 192, 222	Onclin, W.	173, 176, 194
Grégoire le Grand (Pape)	147	Onorio, J.-B. d'.	24, 34, 146, 149, 158, 169, 170
Grégoire VII (Pape)	148	Page, R.	47, 59
Grootaers, J.	146	Palazzini, P.	10
Grote, H.	170	Passicos, J.	46, 52
Guillemette, M. Fr.	166, 168, 176	Paul VI ...	44, 123, 124, 125, 131, 169, 177, 234
Gutierrez, J. L.	178	Penoukou, E. J.	235
Halleux, A. de,	148	Philips, G.	146, 147
Hamer, J.	127, 133, 167, 171, 176, 178, 191, 193, 203	Pie XI	118, 119, 120, 130
Hefele, Ch.	13	Pie XII	43, 120, 146
Herranz, J.	45	Pierrard, P.	146
Jacquemet, G.	167	Pinowarski, W.	118, 141
Javierre, A.-M.	173	Plate, M.	27, 28
Jean XXIII	43, 44, 121, 130		

Pottmeyer, H. J.	168	Thomas, J.	32
Primetsohfer, B.	218	Tihon, P.	157, 206
Provost, J. H.	45, 50, 75, 99, 154, 164, 179	Tillard, J.- M.	195, 211
Puza, R.	218, 219, 220	Tillard, J.-M.	59
Quin, J. R.	146	Torfs, R.	217, 219
Ratzinger, J.	146, 156, 168, 171, 176, 191, 193, 211	Tshibangu Tshishiku, Th.	235, 237
Refoulé, F.	81, 206, 210	Tumi, C. Card.	238
Rouco, A. C.	150, 151, 152	Ugueux, B.	235
Rouquette, R.	173	Umba Kyano	47
Routhier, G.	209, 209, 211	Uzukwu, E. E.	233
Sanon, Mgr A.	238	Vacant, A.	13
Schatz, K.	146	Valdrini, P.	39, 165, 195, 205, 209, 229
Schotte, Mgr. J.	127	Van Den Hende, J.	202
Schoupe, J.-P.	44, 47	Vaucelles, L.	28, 30
Seriaux, A.	3, 93	Victor (Pape)	14, 15
Sesboüe, B.	195	Villemin, L.	144, 152
Sieben, H. J.	14	Vogel, C.	147
Sixte Quint	20	Wagner, H.	12, 13
Sobanski, R.	4, 145, 164, 175, 178	Walf, K.	45
Soujeole, B. D. de la,	145, 195	Werckmeister, J.	13, 118
Tertullien	13	Zizioulas, J.	16
Thils, G. ...	4, 137, 146, 147, 148, 167, 176, 231	Zubeir Wako, G.	237
Thomas d' Aquin	204		

Index des canons

Les canons non spécifiés sont du code de 1983 et des schémas (1977et 1980)

Can. 2 (Trente)	20	Can. 256-260 (1990)	106
Can. 3	181	Can. 257	131
Can. 5 (Nicée)	20	Can. 268	131
Can. 7	82, 153	Can. 273	131
Can. 16	49	Can. 274	144
Can. 17 (Chalcédoine)	20	Can. 280-281 (1917)	16
Can. 20	229	Can. 280-310 (1990)	108
Can. 23-28	49	Can. 281 (1917)	18, 58, 65
Can. 34 (Constitutions apostoliques).....	212	Can. 281-282 (1917)	17
Can. 55 (1990).....	107	Can. 281-292 (1917)	50, 52, 54, 86
Can. 55-150 (1990)	105, 111	Can. 282 (1917)	74, 75, 76
Can. 55-155 (1990)	107	Can. 283 (1917)	20, 59
Can. 87	126	Can. 283-286 (1917)	17
Can. 88	84	Can. 284 (1917)	21, 60, 65
Can. 96	202, 212	Can. 285 (1917)	76
Can. 102-113 (1990)	105, 107	Can. 286 (1917)	74, 76
Can. 106	105	Can. 287 (1917)	76
Can. 111 (1990)	156	Can. 288 (1917)	65
Can. 114-125 (1990)	105, 106, 107	Can. 289 (1917)	76
Can. 115-121 (1990)	106	Can. 290 (1917)	80
Can. 119	168, 178	Can. 291 (1917)	83, 84
Can. 120	168	Can. 292 (1917)	179
Can. 127	216	Can. 310 (1990)	108
Can. 129	144, 178, 221	Can. 323	126
Can. 133 (1990) ...	66, 107, 108, 109, 111, 112, 116	Can. 330-331	142
Can. 133-139 (1990)	105, 106	Can. 330-367	166
Can. 135	144	Can. 330-572	48
Can. 140-145	105	Can. 331	143, 149, 239
Can. 140-149 (1990)	106, 107	Can. 331-333	140
Can. 149	61	Can. 331-348	143
Can. 177-279 (1990)	108	Can. 333	131
Can. 177-310 (1990)	108, 111	Can. 336	164, 166
Can. 179	61	Can. 337	172
Can. 189	17	Can. 337-341	4, 235
Can. 190	19, 22, 57	Can. 339	49
Can. 191	62, 63	Can. 341	156
Can. 192	22, 94	Can. 342-348	4, 177
Can. 193	22	Can. 349	168, 177
Can. 195	86	Can. 349-359	176
Can. 198	86	Can. 350	168
Can. 204	48, 100, 101, 202, 212	Can. 351	168
Can. 204-207	100, 101	Can. 352	168
Can. 204-329	47	Can. 353	168, 177
Can. 205	3, 44, 101	Can. 359	168
Can. 206	101	Can. 364	190
Can. 207	101, 213	Can. 368	59, 184, 195, 229
Can. 208	213, 222	Can. 368-371	49
Can. 212	215	Can. 369	49, 59
Can. 222-229 (1917)	17	Can. 369-563	108
Can. 225	49	Can. 372	59
Can. 228	216	Can. 373	132
		Can. 375	144, 221

Can. 375-430	143	Can. 460	49
Can. 376	204	Can. 460-468	4
Can. 381	126	Can. 460-514	143
Can. 431-438	230	Can. 463	49
Can. 433	89, 238	Can. 498	49
Can. 434	239	Can. 502	168
Can. 439 .. 19, 54, 55, 56, 58, 88, 89, 116, 137, 196, 197, 198, 219, 230		Can. 503-505	168
Can. 439-440	54, 55, 60, 88, 196	Can. 512	49
Can. 439-442	141, 237	Can. 536	49
Can. 439-446 4, 6, 7, 24, 33, 40, 50, 52, 53, 54, 86, 88, 100, 102, 103, 160, 163, 176, 235, 243, 245		Can. 563	108
Can. 440 20, 35, 55, 56, 57, 59, 60, 89, 116, 231		Can. 573-746	48
Can. 441	19, 61, 62, 65, 66, 89, 90, 116	Can. 574	97
Can. 441-442	54, 61, 89	Can. 576	97
Can. 442 62, 63, 65, 66, 86, 90, 107, 109, 111, 112, 116		Can. 578	97
Can. 443 49, 67, 68, 69, 74, 75, 76, 91, 92, 93, 100, 103, 116, 197, 213, 214, 217		Can. 580	126
Can. 443-444	54, 67, 78, 91	Can. 586	97, 126, 132
Can. 444	68, 70, 76, 77, 86, 92, 116	Can. 590	97
Can. 445 42, 54, 79, 80, 86, 93, 102, 112, 113, 116, 142, 158, 197, 202, 222, 228, 231, 237, 247		Can. 592	97
Can. 445-446	7	Can. 596	168
Can. 446 42, 54, 82, 84, 86, 100, 102, 114, 116, 153, 158, 166, 201, 231		Can. 631-633	168
Can. 447	179, 181, 182, 196	Can. 708	126
Can. 447-459	4, 179	Can. 749	144
Can. 448	176, 181	Can. 753	132, 191
Can. 450	76, 182, 197, 200	Can. 783	96
Can. 451	185	Can. 790-792	96
Can. 451-452	185	Can. 835	144
Can. 452	61, 185, 186	Can. 897	2
Can. 453	184, 197	Can. 1008	222
Can. 454	76, 183	Can. 1099	43
Can. 455 126, 185, 188, 189, 192, 197, 202		Can. 1213	144
Can. 457	186	Can. 1333	144
Can. 458	187	Can. 1338	144
Can. 459	190, 239	Can. 1404	131
		Can. 1406	131
		Can. 1417	131
		Can. 1424	49
		Can. 1425	168
		Can. 1575	49
		Can. 1713	49
		Can. 1733	49
		Can. 2319 (1917)	43

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION GENERALE	1
ELUCIDATION THEMATIQUE	2
DELIMITATION DU TRAVAIL	3
ETAT DE LA QUESTION.....	4
METHODE DU TRAVAIL.....	5
SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE.....	6
PLAN DU TRAVAIL.....	7
PARTIE I.....	9
1 LES CONCILES PARTICULIERS DANS L'HISTOIRE DE L'EGLISE.....	10
1.1 INTRODUCTION DE LA PARTIE I	10
1.2 CHAPITRE I : HISTOIRE DES CONCILES PARTICULIERS	12
1.2.1 Introduction	12
1.2.2 Essai de définition.....	12
1.2.3 Terminologie évolutive des conciles particuliers.....	14
1.2.4 Les conciles pléniers.....	16
1.2.5 Les conciles provinciaux	19
1.2.6 Conclusion	22
1.3 CHAPITRE II : LES CONCILES PARTICULIERS APRÈS LE CONCILE VATICAN II ET LA PROMULGATION DU CODE DE 1983	24
1.3.1 Introduction	24
1.3.2 Les conciles particuliers de la période postconciliaire au code de 1983 (1966-1983).....	24
1.3.2.1 Introduction.....	24
1.3.2.2 Les conciles et synodes de l'après concile vatican ii.....	25
1.3.2.3 Les conciles provinciaux.....	31
1.3.2.4 Conclusion	31
1.3.3 Les conciles particuliers depuis la promulgation du nouveau code de droit canonique (1983) à ce jour.....	33
1.3.3.1 Introduction.....	33
1.3.3.2 Conciles pléniers	33
1.3.3.3 Les conciles provinciaux.....	35
1.3.3.4 Conclusion	35
1.4 CONCLUSION DE LA PARTIE I	37
PARTIE II	41
2 LES CONCILES PARTICULIERS DANS LE CODE DE 1983	42
2.1 INTRODUCTION DE LA PARTIE II	42
2.2 CHAPITRE I : LES CONCILES PARTICULIERS DANS LE CODE DE 1983.....	43
2.2.1 Introduction	43
2.2.2 Le nouveau code latin	43
2.2.2.1 Vers un nouveau code latin : le fondement ecclésiologique de Vatican II pour la révision du code de 1917	43
2.2.2.2 Présentation du livre II du nouveau code	46
2.2.3 Les conciles particuliers dans le code de 1983	50
2.2.4 Conclusion	53
2.3 CHAPITRE II : ANALYSE ET ÉTUDE DES CAN. 439-446 DU CIC 1983	54
2.3.1 Introduction	54
2.3.2 Les conciles particuliers : définition, distinction et célébration : (Can. 439-440)	54
2.3.2.1 L'élaboration des can. 439-440.....	55
2.3.2.2 Le rapport avec le code de 1917.....	58
2.3.2.3 La correspondance avec le code oriental.....	60
2.3.3 L'autorité compétente pour la convocation des conciles particuliers (Can. 441-442)	61
2.3.3.1 L'élaboration des can. 441-442.....	61
2.3.3.2 Le rapport avec le code de 1917.....	65
2.3.3.3 La correspondance avec le code oriental.....	66
2.3.4 Les participants aux conciles particuliers et leurs obligations (Can. 443-444).....	67
2.3.4.1 L'élaboration des can. 443-444.....	67
2.3.4.2 Le rapport avec le code de 1917.....	74
2.3.4.3 La correspondance avec le code oriental.....	77
2.3.4.4 Conclusion	77

2.3.5	Le pouvoir des conciles particuliers (Can. 445)	79
2.3.5.1	L'élaboration du can. 445	79
2.3.5.2	Le rapport avec le code de 1917.....	80
2.3.5.3	La correspondance avec le code oriental.....	81
2.3.6	La <i>recognitio</i> , <i>conditio iuris</i> pour la promulgation des décrets (Can. 446).....	82
2.3.6.1	L'élaboration du can. 446	82
2.3.6.2	Le rapport avec le code de 1917.....	83
2.3.6.3	La correspondance avec le code oriental.....	84
2.3.6.4	Conclusion	84
2.3.7	Conclusion	85
2.4	CHAPITRE III : LES CONCILES PLÉNIERS DES PHILIPPINES ET DE SARDAIGNE À LA LUMIÈRE DES CAN. 439-446 DU CIC 1983.....	88
2.4.1	Introduction	88
2.4.2	Les can. 439-440.....	88
2.4.3	Les can. 441-442.....	89
2.4.4	Les can. 443-444.....	90
2.4.5	Le can. 445	93
2.4.6	Le can. 446	100
2.4.7	Conclusion.....	102
2.5	CHAPITRE IV : LE RÔLE DU MÉTROPOLITAIN ORIENTAL ET LATIN DANS LEURS ORGANES DE GOUVERNEMENT : SYNODE MÉTROPOLITAIN ET CONCILE PROVINCIAL.....	105
2.5.1	Introduction	105
2.5.2	Les institutions orientales : organisation et juridiction	105
2.5.3	Les canons sur l'autorité du métropolitain oriental et latin dans le synode métropolitain et concile provincial.....	109
2.5.4	Conclusion	111
2.6	CHAPITRE V : LE PRINCIPE DE SUBSIDIARITÉ ET LA PRATIQUE DE LA <i>RECOGNITIO</i> DANS LES CONCILS PARTICULIERS	117
2.6.1	Introduction	117
2.6.2	Le principe de subsidiarité : sens et définition.....	117
2.6.3	La position du Magistère sur le principe de subsidiarité.....	119
2.6.4	Les positions théologico-juridiques	130
2.6.5	La portée canonique pour les conciles particuliers	140
2.6.6	La <i>recognitio</i> du Siège Apostolique et les décrets conciliaires.....	142
2.6.6.1	La <i>recognitio</i> et la prépondérance du pouvoir romain.....	146
2.6.6.2	La <i>recognitio</i> et l'unicité du pouvoir dans l'Eglise.	149
2.6.6.3	La pratique de la <i>recognitio</i> et l'autorité des conciles particuliers	153
2.6.7	Conclusion	157
2.7	CONCLUSION DE LA PARTIE II.....	160
	PARTIE III.....	162
3	LES CONCILES PARTICULIERS DANS LA COMMUNION ECCLESIALE.....	163
3.1	INTRODUCTION DE LA PARTIE III.....	163
3.2	CHAPITRE I : LES CONCILES PARTICULIERS, EXPRESSION INSTITUTIONNELLE DE LA COLLÉGIALITÉ	166
3.2.1	Introduction	166
3.2.2	La notion de collégialité	168
3.2.3	Les manifestations institutionnelles de la collégialité.....	172
3.2.3.1	Le Collège des cardinaux (Can. 349-359).....	177
3.2.3.2	Le Synode des évêques (Can. 342-348)	177
3.2.3.3	La Conférence des évêques (Can. 447-459).....	178
3.2.4	La Conférence des évêques (Can. 447-459)	179
3.2.4.1	La nature théologico-juridique de l'institution.....	181
3.2.4.2	L'organisation de la conférence des évêques.....	182
3.2.4.2.1	L'assemblée plénière (Can. 453)	184
3.2.4.2.2	Les organes permanents (Can. 451)	185
3.2.4.2.3	Le président (Can. 452).....	186
3.2.4.2.4	Le conseil permanent (Can. 457)	186
3.2.4.2.5	Le secrétariat général (Can. 458)	186
3.2.4.2.6	Les commissions.....	187
3.2.4.3	Les compétences juridiques de la conférence des évêques (Can. 455 § 1).....	188

3.2.4.3.1	La mission doctrinale	190
3.2.4.3.2	Un pouvoir législatif vrai mais restreint.....	192
3.2.4.3.3	Le rapport avec les Etats	192
3.2.5	Le rapport entre les conciles particuliers et la conférence des évêques	194
3.2.5.1	Les points de convergence entre les deux institutions : la conférence des évêques et les conciles particuliers.....	194
3.2.5.2	Les réelles divergences entre les deux institutions : la conférence des évêques et les conciles particuliers.....	196
3.2.6	Conclusion	203
3.3	CHAPITRE II : LES CONCILES PARTICULIERS, EXPRESSION INSTITUTIONNELLE DE LA SYNODALITÉ.....	206
3.3.1	Introduction	206
3.3.2	La synodalité et son enjeu ecclésial	206
3.3.3	Les conciles particuliers, expression de la synodalité du Peuple de Dieu	213
3.3.3.1	Participation active du Peuple de Dieu aux conciles particuliers	214
3.3.3.2	Les conciles particuliers, un « espace démocratique » dans l'Eglise ?.....	217
3.3.4	Les conciles particuliers et la dimension synodale du pouvoir de gouvernement ecclésial	221
3.3.5	Conclusion	223
3.4	CHAPITRE III : LES CONCILES PARTICULIERS, QUEL AVENIR DANS L'EGLISE LATINE ?.....	225
3.4.1	Introduction	225
3.4.2	Pour une reprise de la pratique des conciles particuliers	225
3.4.3	Opportunité du concile provincial	230
3.4.4	Perspectives pour les conciles particuliers en Afrique.....	231
3.4.4.1	Du vœu d'un concile africain à la tenue du Synode pour l'Afrique	232
3.4.4.2	Les conciles particuliers : une alternative pour les Eglises d'Afrique	235
3.4.5	Conclusion	239
3.5	CONCLUSION DE LA PARTIE III	242
	CONCLUSION GENERALE	244
	SIGLES ET ABBREVIATIONS	248
	TEXTES BIBLIQUES	249
	VATICAN II	249
	CODES	249
	REVUES OU COLLECTIONS	249
	AUTRES	250
	BIBLIOGRAPHIE.....	251
	SOURCES – ENCYCLOPEDIES – DICTIONNAIRES.....	252
	PONTIFES ROMAINS	253
	DOCUMENTS DU SAINT-SIEGE	255
	OUVRAGES	256
	ARTICLES.....	259
	INDEX.....	268
	INDEX DES NOMS PROPRES	269
	INDEX DES CANONS	271
	TABLE DES MATIERES	273