

XV

POUR UNE THEOLOGIE DE
L'INSTITUTION CONCILIAIREL'enjeu d'une concordance entre le
contenu et la forme

À première vue, le concile œcuménique semble être une institution secondaire ou subordonnée de la tradition chrétienne. De longues périodes se sont déroulées sans connaître ce type d'assises ; trois siècles entre le concile de Trente et le premier concile du Vatican. Leur célébration paraît plutôt liée à des moments de crise, comme la diffusion de l'arianisme à l'origine du concile de Nicée (325) ou le Grand Schisme surmonté par les pères conciliaires de Constance (1414-1418). En tant que manifestation «extraordinaire» ou «solennelle» du magistère ecclésial, le concile dépend de la convocation par la papauté, prérogative défendue par celle-ci au deuxième millénaire et stipulée par les *Codices* de 1917 et de 1983. En temps «ordinaire», l'Église devrait donc pouvoir vivre sans cette institution, au point qu'on a pu dire que la déclaration du primat de juridiction et de l'infaillibilité pontificale au concile Vatican I la rendrait désormais inutile.

Mais d'autres voix se sont levées pour rappeler que le concile fait partie de la structure même de l'Église, que celle-ci est par essence conciliaire. Se serait-on libéré de «l'exécrable trinité» - l'obédience simultanée de trois papes au début du XV^e siècle - sans la détermination du concile de Constance? Par ailleurs, l'Église connaît dès la fin du II^e siècle une intense vie synodale dont le rassemblement à l'échelle œcuménique n'est que l'ultime manifestation. La réception de l'idée politique de «représentation» au Moyen Âge et de la théorie aristotélicienne de la «souveraineté populaire» à la fin du XIII^e siècle conduit à situer la source du pouvoir spirituel dans « l'*universitas* de ceux qui croient et qui invoquent le nom du Christ». Cette mutation prépare l'ethos démocratique de nos sociétés occidentales, qui à son tour devrait refluer, disent certains, sur la constitution même de l'Église.

Pour prendre position dans ce débat et répondre à la question : *quelle place et quelle importance accorder au phénomène conciliaire ?* il faut le rattacher à l'économie même de la Révélation et tenter de comprendre sa signification théologique au sein de la Tradition apostolique. Cette tâche se heurte cependant à de grandes difficultés qu'une approche trop peu sensible aux évolutions historiques risque de minimiser. L'institution conciliaire a en effet une histoire qui se confond largement avec celle de la normativité chrétienne. Étant marquée, *dans chaque cas particulier*, par des circonstances historiques et des « causes » (foi, discipline, réforme, union, paix, etc.), des modèles politiques de fonctionnement et le désir de maintenir une spécificité chrétienne aux procédures de délibération, la *pratique conciliaire* véhicule une véritable conscience théologique qui se manifeste dans des textes de toutes sortes (règlements, décrets, allocutions, etc.) et souvent dans leurs formules d'introduction. Si l'on y repère bel et bien la *conscience d'une identité normative*, tant de *ce* qui est à transmettre (*traditum*) par voie conciliaire que du jeu relationnel entre *ceux* qui le transmettent légitimement (*tradentes*), cette conscience s'exprime cependant sous des figures historiques extrêmement variées.

Est-il possible de dégager de cette diversité de pratiques une théologie de l'institution conciliaire qui permettrait de penser *simultanément* son enracinement dans la *paradosis* et son lien à un

kairos historique livré, dans chaque cas, au discernement des Églises ? Une théologie qui aiderait même à faire comprendre pourquoi cette question de principe ressort à tel ou tel moment de l'histoire, alors qu'elle est restée enfouie pendant de très longues phases dans l'instinct spirituel de l'Église et a été résolue pragmatiquement par le recours à une institution qui a fait ses preuves ? *Aujourd'hui* où l'avenir incertain d'un christianisme œcuménique et mondialisé nous renvoie à son unique source qu'est l'Évangile de Dieu, la question même du principe théologique de l'institution conciliaire est à l'ordre du jour et constitue sans doute notre propre *kairos*.

Pour argumenter en faveur de cette thèse, il faut donc partir d'une histoire des conciles et en proposer une périodisation *théologique*. C'est de cette relecture que pourra se dégager le principe d'une théologie du concile, qui, comme on le verra, réside dans le processus même de la *paradosis* évangélique ; mais il faudra en spécifier la *figure actuelle* en relation avec la conscience herméneutique des siècles passés, avant de pouvoir penser le lien intrinsèque entre « conciliarité » et Révélation.

L'HISTOIRE DES CONCILES : L'ENJEU THÉOLOGIQUE D'UNE PÉRIODISATION

Les historiens de l'institution conciliaire distinguent habituellement plusieurs types de conciles et en proposent une périodisation, tout en notant le caractère controversé du critère de « l'œcuménicité » qui, à partir de la liste de Robert Bellarmin (1586), a conduit progressivement vers l'actuel comptage romain de vingt-et-un conciles. Un Hubert Jedin par exemple, grand historien du concile de Trente, distingue en 1953, cinq types de conciles « œcuméniques » : les conciles de l'Antiquité, portés par l'Orient et l'Occident (1), les conciles généraux du Moyen Âge, convoqués par les papes sans participation des Orientaux (2), les conciles de réforme du XV^e siècle qui font suite au grand schisme occidental (3), le concile de Trente (4) et le concile Vatican I (5), auxquels il ajoute en 1966 le concile Vatican II (6), assemblées célébrées sous la seule autorité de l'Église romaine.

La thèse de Karl Rahner

Ces typologies qui résultent d'une description minutieuse de la pluridimensionalité du phénomène conciliaire font certes état des différentes variables qui interviennent dans une théologie de cette institution. Mais à ma connaissance, seul Karl Rahner tente en 1979 d'en proposer une lecture théologique globale. Dans deux articles peu remarquables, l'un sur « une interprétation théologique fondamentale du concile Vatican II » et l'autre sur « la signification permanente du concile Vatican II », il propose un principe théologique de périodisation, le conduisant à distinguer trois « grandes époques » (*Grossepochen*) de l'histoire du christianisme : 1. la brève période du judéo-christianisme ; 2. celle de l'Église dans une culture déterminée, l'hellénisme et la civilisation européenne ; et 3. la phase actuelle où l'espace ecclésial est d'emblée le monde entier. Ces trois époques se caractérisent précisément par trois *situations fondamentalement différentes en ce qui concerne l'annonce de l'Évangile et la place de l'Église dans la société* ; époques qui peuvent évidemment être marquées par d'autres césures profondes, comme c'est le cas de la deuxième période qui englobe le passage de l'Antiquité au Moyen Âge et le seuil du colonialisme et des Lumières européennes. Mais la tripartition s'impose, selon Rahner, si l'on tient compte du fait que jusqu'à maintenant le passage d'une situation historique et théologique à une

autre, substantiellement neuve, ne s'est produit *qu'une seule fois* et qu'actuellement il est en train de s'effectuer une seconde fois grâce à la naissance d'un christianisme mondial.

Or, ces deux transformations ne représentent pas seulement des mutations culturelles mais *des événements qui touchent à la Révélation elle-même*. Cela va de soi dans le cas de l'œuvre paulinienne et (ajoutons-le) du discernement de l'assemblée de Jérusalem (Ac 15, 1-29). La thèse de Rahner consiste à donner au concile Vatican II un statut analogue et de le comprendre comme *premier concile* d'une Église en voie de mondialisation ; même s'il reconnaît que la césure paulinienne a des caractéristiques théologiques qui ne se répéteront plus jamais et souligne aussi que le premier comme le second passage se produisent d'abord de manière non réflexe et sous la conduite d'un instinct spirituel. Sans entrer dans l'interprétation rahnérienne du dernier concile, retenons l'alternative qui découle de sa périodisation théologique : l'Église acceptera-t-elle de devenir mondiale et de reconnaître l'altérité des autres cultures, en en tirant les conséquences avec un courage paulinien, ou restera-t-elle occidentale, trahissant finalement Vatican II ?

On doit pourtant s'étonner aujourd'hui que Rahner ne conduise pas sa périodisation globale de l'histoire du christianisme jusqu'à s'interroger sur l'institution conciliaire elle-même dans l'économie de la Révélation. La raison en est simple : en 1979 - l'année de l'élection de Jean-Paul II - cette question n'est plus (ou pas encore) à l'ordre du jour ; elle est supplantée par celle, plus urgente, de la réception conciliaire, instruite à partir de 1970 sur la base de deux apports majeurs, ceux des futurs cardinaux A. Grillmeier et Y. Congar. Rahner lui-même et d'autres théologiens comme H. Küng et J. Ratzinger avaient proposé une théologie du concile dans la phase préparatoire de Vatican II. Leurs questions recevront une certaine réponse dans les textes mêmes du Concile mais disparaîtront ensuite jusqu'à ce que le nouveau Code de droit canonique de 1983 relativise considérablement la position de cette institution. Depuis, le diagnostic et la périodisation de Rahner ont plutôt gagné en plausibilité ; les synodes continentaux de la fin du XX^e siècle ont confirmé l'alternative posée par le théologien. À l'approche du synode romain sur la synodalité (2022), il est donc urgent de reprendre le débat préconciliaire et conciliaire sur la théologie du concile et de le pousser plus loin en fonction de la situation actuelle du christianisme, telle que le théologien allemand l'avait perçue à l'époque.

À propos de la théologie du Concile

Celui qui relit les multiples prises de position sur l'identité théologique du phénomène conciliaire, entre l'annonce de Vatican II en 1959 et l'ouverture en 1962, est surtout frappé par l'omniprésence du *versant ecclésiologique*. Les travaux de H. Küng sont ici tout à fait représentatifs. « Si l'on ne veut pas en rester à une analyse juridique ou historique des conciles œcuméniques ni renoncer à une véritable théologie du concile œcuménique », écrit-il en 1961, « il faudra trouver un point de départ authentiquement théologique pour pouvoir développer une théologie du concile. Ce point de départ qui décide de beaucoup de choses, c'est l'ecclésiologie qui doit nous le fournir ». La réplique de J. Ratzinger se situe au même niveau. Si Küng se sert du concept de « représentation » pour établir un rapport intrinsèque entre « l'Église comme concile œcuménique convoqué par Dieu » et « le concile œcuménique convoqué par les hommes comme représentation du concile œcuménique convoqué par Dieu », J. Ratzinger conteste cette équivalence: « Le Concile [...] ne représente pas l'Église, il *n'est pas* l'Église [...]: il n'est dans l'Église qu'un service déterminé. »

Si je vois bien, seul K. Rahner a abordé, avant l'ouverture du Concile, *sa perspective proprement herméneutique*. Cet aspect a pu passer inaperçu parce qu'il se trouve comme enchâssé dans un développement très complexe en deux parties sur « la structure de l'Église » et « le concile comme *expression* de cette structure » ; structure fondamentale qui ne se réduit pas à l'institution hiérarchique (la collégialité épiscopale) mais inclut aussi ce qui est proprement charismatique et non institutionnel. Reprenant, sur le *plan institutionnel* ou ministériel (*Amt*) de l'Église, la distinction classique entre magistère ordinaire et magistère extraordinaire, Rahner souligne que « *le sujet est le même* dans les deux cas », à savoir « le sujet collégial le plus haut du pouvoir souverain qui existe *toujours* dans l'Église » :

Quand on a bien vu cela, on comprend pourquoi la réunion d'un concile est une pure question d'appréciation, pourquoi il n'est pas nécessaire qu'un concile soit tenu régulièrement, pourquoi il y eut et probablement il y aura de longues périodes dans l'histoire de l'Église au cours desquelles aucun concile ne fut ou ne sera tenu, mais aussi pourquoi, *quand* il se réunit, il détient le pouvoir suprême dans l'Église.

Mais l'essence de l'Église ne se réduit pas à sa structure ministérielle ; elle contient aussi l'élément charismatique :

Dieu n'a pas abdiqué dans son Église en faveur de la hiérarchie. L'Esprit de Dieu ne souffle pas seulement dans l'Église en faisant passer son action par les autorités suprêmes de l'Église. Les effets charismatiques de l'Esprit existent sous la forme de nouvelles découvertes, de nouvelles formes de vie chrétienne. Ils suscitent de nouvelles décisions dont dépend le destin du royaume de Dieu, et ces effets de l'Esprit se manifestent dans l'Église là où l'Esprit lui-même le veut. Il peut donner même aux pauvres et aux petits, aux femmes et aux enfants, à ceux qui ne sont pas chargés de fonction [...], une mission grande ou petite dans le royaume de Dieu, pour l'Église et envers elle .

C'est précisément sur ce terrain du charismatique dans l'Église - et la théologie en fait partie - qu'apparaît l'aspect herméneutique du concile. Ce point tout à fait essentiel est difficile à interpréter. Le théologien conclut de sa définition ministérielle ou épiscopale du concile « qu'il ne faut pas réclamer de lui, ni en attendre qu'il soit d'une certaine manière le sujet agissant et le représentant de tout ce qui est charismatique dans l'Église » ; en un sens, il réagit donc tout au long de la dernière partie de son article contre des attentes injustes par rapport au concile, compte tenu de son identité, telle que le concile Vatican I et le droit de 1917 la définissaient. Or, l'attente principale est selon Rahner *d'ordre herméneutique* :

En présence de la situation actuelle du monde et de l'histoire, des problèmes qui ont surgi et doivent encore surgir, en présence d'une mentalité qui se transforme avec une rapidité incroyable et saisit le monde entier, la mentalité de l'homme positiviste, scientifique, industriel, on peut tout de même *concevoir et désirer que l'Évangile soit prêché de manière nouvelle*, que la vérité soit dite d'une manière telle que la vérité ancienne, éternellement valable, de la Révélation chrétienne soit repensée et formulée en fonction de cette mentalité de l'homme d'aujourd'hui. On peut désirer que les points d'insertion possibles dans l'esprit de cet homme et ses difficultés de compréhension soient d'emblée et comme tout naturellement pris en considération et qu'ainsi l'éternelle vérité du Christ soit proposée aux hommes sans plus de difficultés et d'obstacles qu'il n'est inévitable, quand la haute vérité de Dieu cherche à s'introduire dans l'homme étroit, encombré de préjugés, et pécheur.

Or, il faut reconnaître sagement ici qu'on ne peut pas beaucoup attendre d'un concile à ce point de vue *dans la situation présente*. Le ministère, même quand il s'agit du magistère, doit, *d'après son essence*, s'en tenir à ce qui est enseigné universellement, à ce qui est éprouvé et déjà partout admis. Le magistère comme tel ne peut formuler la doctrine que d'une manière qui est devenue habituelle et dont la légitimité a été démontrée par la tradition éprouvée des dernières décennies ou des derniers siècles.

Nous reviendrons sur la formulation rahnéienne du problème herméneutique. Pour ce qui est de la tâche du concile, il ne faut pas négliger la référence restrictive à «la situation présente» (1962). Le théologien évoque même, du côté de la structure charismatique et toujours en lien avec le moment présent, la possibilité d'un « échec partiel » : le fait que « nous - prédicateurs et théologiens - n'avons pas encore appris à proclamer l'Évangile de Dieu sans qu'il soit en quelque sorte obscurci dans sa clarté rayonnante par notre manière de prêcher» et, du côté ministériel de l'Église, l'éventualité d'une «extinction partielle de l'Esprit, par la méfiance, par une trop grande appréhension, par un trop grand attachement à la tradition moyenne dans la vie et la doctrine, par des développements défectueux et coupables». En réalité, l'attente par rapport à la tâche herméneutique du concile est donc énorme. Est-elle à limiter seulement à cause de la conjoncture historico-spirituelle de l'Église à la veille de l'ouverture du grand synode œcuménique ou aussi en fonction de la théologie classique du concile ? Rahner évoque les deux paramètres ; il me semble cependant que ce qui se dégage de sa *lecture théologique de l'histoire des conciles*, simplement esquissée en 1979, nous invite à rediscuter la doctrine conciliaire de Vatican I qui est encore la sienne. Mais avant d'y venir il faut brièvement rappeler comment les approches ecclésiologique et herméneutique de l'institution conciliaire évoluent pendant la phase préparatoire et pendant le Concile.

La séparation des perspectives ecclésiologique et herméneutique de l'institution conciliaire

Seul en effet le discours d'ouverture de Jean XXIII *Gaudet Mater Ecclesia* (11 octobre 1962) articule ces deux perspectives : sans un *nouveau principe herméneutique* - la perception du lien intrinsèque entre l'annonce de l'Évangile et l'interprétation de la condition actuelle de l'humanité - il est impossible de concevoir un véritable renouveau *ecclésial*, tel qu'il est suggéré dans la première partie du discours, et d'envisager la mission pastorale de l'Église esquissée dans sa dernière partie. Certes, le pape conçoit le Concile comme «témoignage du magistère *extraordinaire* de l'Église » - en renonçant d'ailleurs pour la première fois à toute condamnation, en raison de sa confiance en la capacité d'apprentissage des hommes - ; mais il situe cette plus haute instance de délibération ecclésiale *entre* l'Évangile et la mission de l'Église, dans une posture pastorale à la fois herméneutique et pratique. Son intervention reste pourtant une exception ; pendant la préparation et tout au long du Concile, c'est plutôt la séparation des deux problématiques herméneutique et ecclésiologique qui prévaut. La phase préparatoire du Concile se déroule en effet selon deux logiques opposées. Voulant surtout compléter l'enseignement du concile Vatican I, la Commission théologique préparatoire adopte une *perspective ecclésio-centrée* dans laquelle elle insère le traitement de la question herméneutique. Dans son esprit, la Tradition est nécessaire pour suppléer à l'insuffisance matérielle de l'Écriture - incomplète par rapport à ce que les principaux acteurs perçoivent de la Révélation elle-même. Ils supposent en effet l'identité entre la Révélation et l'«édifice doctrinal» de l'Église sous la forme intellectualiste d'une pluralité de vérités ou de dogmes catholiques, gérée par le magistère dont la forme conciliaire est désormais réduite au plus strict minimum. Si on la pousse au bout, cette identification rend évidemment impossible toute réforme doctrinale qui se réclamerait de l'Évangile comme principe d'une Tradition sans cesse à ajuster à son unique source et qui, pour cela, verrait dans le concile l'institution par excellence, habilitée à réfléchir aux expressions de la foi et à leur *aggiornamento* contextuel et pastoral (selon l'expression de *Gaudet Mater Ecclesia*).

De plusieurs côtés, on essaie d'infléchir cette logique, surtout au sein du Secrétariat pour l'unité. Mais le caractère encore relativement dispersé de ces tentatives montre que, pour l'heure, les acteurs ne disposent d'aucune vision systématique assurée, comparable à celle de la Commission théologique, et qu'ils ont du mal à accéder à une position de principe commune, concernant le rôle de l'institution conciliaire au sein de la tradition de l'Évangile. Dans les deux sous-commissions qui préparent, l'une un schéma pastoral *De Verbo Dei* et l'autre une série de *vota* sur les rapports entre Écriture et Tradition, on pousse la réflexion jusqu'à poser la question herméneutique du principe évangélique d'une réforme de l'Église et de la réinterprétation de l'Évangile dans le monde moderne. Dans la sous-commission *De structura hierarchica Ecclesiae*, on tente de compléter et de recadrer la vision de l'Église du concile Vatican I, abordant alors un des aspects décisifs du dispositif herméneutique, le statut et le rôle du magistère, dans le cadre de l'ecclésiologie. *Désormais, le traitement séparé de ces deux versants d'une même question est quasiment programmé* ; il n'est, en tout cas, nullement contesté par le Secrétariat et la Commission théologique, pourtant opposés sur le fond.

Vatican II traitera donc de l'institution conciliaire dans la Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium* : il l'évoquera dans le n° 22 comme argument historique en faveur de la collégialité des évêques et dans le n° 25 comme expression de leur fonction de « docteurs et de juges pour l'ensemble de l'Église en matière de foi et de mœurs ». Le versant herméneutique, par contre, est abordé dans le chapitre II de la Constitution dogmatique *Dei Verbum* sur la transmission de la Révélation divine, sans que le concile y soit explicitement nommé ; mis très tôt en débat, ce texte ne voit le jour qu'à la fin du Concile, en tout cas après les grands débats sur l'Église. Dans le *Code* de 1983, enfin, l'institution conciliaire est uniquement abordée sous l'angle ecclésiologique, mais, de manière extrêmement réduite, comme une modalité parmi d'autres de l'exercice de la collégialité épiscopale.

Vers une nouvelle problématique

Or, pour revenir maintenant au diagnostic de Rahner, la mondialisation de l'Église, sa différenciation interne, en raison du pluralisme culturel, et l'avancée du débat œcuménique nécessitent que le versant ecclésiologique de l'institution conciliaire soit libéré de son enfermement canonique actuel et décentré vers l'Évangile et que, simultanément, le versant herméneutique du cercle entre l'Écriture et sa tradition interprétative soit ouvert en direction de la pluralité des interprètes « autorisés ». La question de l'identité théologique du concile se situe au croisement de ces deux perspectives et y acquiert une « radicalité » sans précédent. Comme jamais avant, l'ensemble du *traditum* est en effet livré aux multiples contextes historiques et culturels du monde et aux interprétations qu'ils nécessitent: l'identité *et* la vérité, voire le statut eschatologique du christianisme y sont en jeu et la Révélation elle-même touchée par cet « événement » de diffusion et de dissémination. La *manière* de réassumer l'unité plurielle de la Tradition et sa position ultime dans l'histoire de l'humanité et de l'univers devient ici absolument essentielle, le *traditum* ne pouvant jamais être séparé des *tradentes* et de leur façon de se rapporter les uns aux autres et à leur foi. L'institution conciliaire se situe précisément à cet endroit; là où la *forme* de la recherche de la vérité reflue sur le *fond* et inversement. Si le magistère pontifical du concile Vatican I se comprenait comme ultime rempart contre la perte d'identité de la Révélation dans un relativisme historico-culturel de plus en plus généralisé, l'insistance sur la forme conciliaire du ministère kérygmatic s'impose dès que le contexte mondialisé et pluriel fait appel à la créativité herméneutique de toutes les Églises ; le passage d'un paradigme à l'autre signifie sans doute qu'on perçoit autrement le sens même de la Révélation.

L'enjeu théologique d'une périodisation de l'histoire des conciles est donc de mettre en relief cette radicalisation de *l'identité théologique* de l'institution conciliaire: c'est parce que dans une Église à la fois mondialisée et plurielle l'identité et la vérité mêmes de la Révélation sont en question que la *manière* de la recevoir et de la transmettre aujourd'hui et donc la *forme* synodale et conciliaire de la *paradosis* posent problème. Cette relation intime entre le fond et la forme devra être maintenant pensée dans sa figure actuelle par rapport à certains moments de l'histoire du christianisme où la question de la théologie de l'institution conciliaire s'est déjà posée, avant que, dans la dernière partie, on revienne plus explicitement à ce qu'elle nous donne à comprendre de la Révélation.

LE FOND ET LA FORME : LES TROIS PHASES DE LA CONSCIENCE HERMÉNEUTIQUE DE L'ÉGLISE

À partir du rapport entre *ce* qui est à transmettre et la *manière* de le faire, il faut donc affiner quelque peu la périodisation de Karl Rahner qui regroupe tous les conciles «œcuméniques» de la chrétienté, à l'exception de Vatican II, dans une même grande époque, celle de l'Église implantée dans *une* culture déterminée, l'hellénisme et la civilisation européenne. Or, à regarder de plus près cet ensemble, la conscience herméneutique de l'Église s'est développée en trois phases.

La règle certaine de la vérité

Le rapport entre vérité et manière d'y accéder est pour la première fois explicitement abordé en 553 par le cinquième concile œcuménique, dit Constantinople II ; à un moment donc où l'institution conciliaire a déjà acquis une certaine solidité et où des crises répétées obligent à clarifier progressivement ses *critères de légitimité*. À la fin du dernier canon et en inclusion par rapport au début, on trouve la toute première mise en situation de l'institution conciliaire dans un dispositif « magistériel » à trois instances qui joue à l'intérieur d'une confession de foi comprise comme «réception» de la tradition (voir 1 Co 11, 23 et 15, 3) : « Nous avons donc ainsi confessé », conclut le concile, « tous ces points que nous avons reçus de la sainte Écriture, de l'enseignement des saints Pères et des définitions portées à propos de la foi une et identique par les quatre saints conciles susdits ».

Pour comprendre cette formule conclusive, il faut revenir au début de la *Sentence* où le Concile rappelle sa manière de procéder et explicite les différentes strates du développement doctrinal qui sous-tendent sa propre confession de foi. Sur la base du schéma irénéen (*Adv.Haer.* III, 1-5), il y distingue deux temps dont la différence est d'ailleurs à peine marquée : la transmission de la foi par « notre Seigneur Jésus-Christ à ses apôtres et par eux aux saintes Églises », et la transmission de la même foi par « ceux qui furent *après eux*, les saints Pères et les docteurs de l'Église, aux peuples qui leur étaient confiés ». Le lien intime entre *tradentes* et *traditum* est donc mis en valeur, le *traditum* étant à Constantinople II simultanément foi *et* enseignement.

La série des quatre conciles se greffe - sans solution de continuité - sur le deuxième temps, grâce au déplacement de la foi vers la confession de foi de l'Église. Le glissement progressif du vocabulaire dans l'ensemble du parcours - au sein même d'une équivalence maintenue («l'unique et même foi») - est très significatif : s'il s'agit d'abord de *faire confession de garder la foi* que notre Seigneur Jésus-Christ a transmise à ses apôtres ; le concile *confesse* ensuite *garder*, conserver et prêcher la *confession de foi* des Pères réunis à Nicée; passé ce seuil vers la formule ou le Symbole, on l'expose *plus largement* et *on le*

développe, jusqu'à ce que se présente à Chalcédoine un nouveau seuil : la *définition* juridique qui accentue - en opposition à l'hérésie - l'aspect régulateur de l'enseignement de l'Église. Tout en restant dans la ligne des deux aspects - kérygmatic et doctrinal - de la tradition apostolique, formalisés par Irénée, Constantinople II enregistre un déplacement vers le deuxième pôle, « *les points* de la confession de foi », comme dit la phrase conclusive citée plus haut. On comprend donc que le concile puisse mettre quasiment sur un même plan les trois instances régulatrices qui balisent et régulent sa propre confession de foi comme acte théologal de réception. Chacune de ces instances résulte de l'union des deux niveaux du *traditum* (l'enseignement) et des *tradentes* : la sainte Écriture (des apôtres et de leurs *saintes* Églises), l'enseignement des saints pères (et docteurs), les définitions portées à propos de la foi une et identique par les quatre *saints* conciles.

Cette articulation des trois instances, d'ailleurs problématique (et nous le verrons), peut rester cependant purement formelle et juridique. Certes, il est clair (au moins depuis le *Commonitorium* de Vincent de Lérins) que la *catholica* tout entière « décide » en dernière instance de ce qui est « reçu » comme vrai ; toujours identique à elle-même, cette foi doit le rester à travers l'espace et le temps : *ecclesiae catholicae universitatis et antiquitatis consensio*. Mais comment éviter que cette « décision » se dégrade en pur constat ritualisé d'un « accord horizontal » (*universitas*) et « vertical » (*antiquitas*) entre témoins, voire que la vérité soit réduite au consensus ? C'est à cet endroit névralgique que Constantinople II introduit, en référence au « concile de Jérusalem » (Ac 15) - qui, à l'époque, commence à jouer la fonction de modèle -, l'idée de *débat* ou de *discussion commune* (avec une critique discrète du comportement hésitant du pape Vigile) :

Ce sont aussi les saints Pères qui au long des temps se sont réunis dans les quatre saints conciles, suivant les exemples anciens, et ont statué *en commun* sur les hérésies et les questions soulevées, tenant comme *règle certaine* que, lorsque les questions qui doivent être tranchées par les deux parties sont posées lors de *discussions communes*, la lumière de la vérité chasse les ténèbres du mensonge. Car, dans les *discussions communes* sur la foi, la vérité ne peut se manifester autrement, puisque chacun a besoin de l'aide de son prochain [...].

Certes, ces discussions communes doivent être *régulées* - et on trouve ici une pluralité de modèles et les *Ordines de celebrando concilio* qui émergeront à partir du VII^e siècle - ; mais, tout en relevant d'une rationalité stratégique (qui organise une série de moyens en vue d'atteindre une fin), ces règlements ont une visée théologale : la manifestation de la vérité qui met en jeu la « conversion » absolument libre des individus et une manière de se rapporter les uns aux autres, « chacun ayant besoin de l'aide de son prochain ». Le rapport entre ses deux versants, stratégique et communicationnel ou théologal, du *modus procedendi* varie considérablement durant toute l'histoire des conciles et accède lors du Grand Schisme à une conscience particulièrement aiguë ; mais dès Constantinople II il est clair qu'un certain type de relation entre *tradentes* est la condition de l'accès au *traditum*. Notons cependant que toute cette première phase de la conscience herméneutique de l'Église est traversée par des conflits d'ordre herméneutique qui concernent en dernière instance le *rapport intrinsèque* entre l'*acte* de croire - est-il, dans l'économie néotestamentaire, toujours identique à lui-même ? - et les *formules écrites*, définitions ou représentations, soumises éventuellement, et c'est de nouveau objet de débat, à des développements. La justification de l'autorité *formelle* des conciles prévaut pendant ces années. Probablement rend-elle difficile l'accès au problème de l'interprétation, devenu d'ailleurs plus aigu à cause du déplacement progressif de la

paradosis de l'Évangile vers le pôle de l'enseignement et des « articles » ou « points » de la confession de foi. Il se manifeste donc violemment dans la persistance de divergences de fond entre l'Orient et l'Occident sur le développement du « dépôt de la foi », qui - déjà à l'époque - ne se laissent plus traiter dans le cadre doctrinal de l'antique distinction entre orthodoxie et hérésie ; divergences qui prennent de plus en plus de consistance dans la mesure où les différences doctrinales (christologie/pneumatologie) se conjuguent avec des enjeux politiques (Église/État) et religieux (vie quotidienne des moines et des chrétiens).

Le principe de réforme et la nécessité eschatologique d'une instance de jugement

Les secousses qui ébranlent la chrétienté à partir du XIV^e siècle produisent cependant une *nouvelle conscience* herméneutique : on ne se contente plus d'explorer jusqu'au bout les possibles offerts par les instances classiques de régulation mais on cherche aussi un *nouveau principe* permettant de comprendre et de dépasser éventuellement des divisions qui, comme on l'a vu, relèvent de la structure fondamentale de la *foi* chrétienne. Ce nouveau principe, qui émerge en fait durant ces années, est *l'exigence évangélique de réforme*. Venant en ligne directe de la « réforme grégorienne », elle se précise en intégrant progressivement une visée qu'on peut déjà appeler « œcuménique » à cause de la sensibilité croissante des assemblées au jeu des relations à l'intérieur de l'Église (la cause de l'union) et avec « ceux du dehors » (la cause de la paix). Il devient impensable, au moins pour une partie non négligeable de la chrétienté, d'envisager des négociations d'union avec les Grecs ou les Hussites, et plus tard avec les protestants, sans passer par une profonde interrogation de l'Église latine sur elle-même. Qu'il s'agisse là effectivement de *la figure évangélique de conversion*, les questions répétées sur la cohérence des « manières de procéder » *in conciliis* ou sur la concordance entre le *contenu* traditionnel de la foi et la *forme* qu'il a prise ou devrait prendre *hic et nunc* le prouvent.

Mais cette impulsion est déjà la réponse positive à une prise de conscience aiguë, caractéristique de toute cette époque : les « représentations » de la foi sont toutes éprouvées comme fragiles, qu'il s'agisse des images de la majesté divine, remplacées progressivement par celles du Crucifié, ou des figures prestigieuses du pouvoir spirituel, discréditées par le Grand Schisme et les divisions antérieures, ou encore par les contradictions inévitables de tout pouvoir. La chrétienté latine fait donc l'expérience d'un *écart* entre le destin plus ou moins sinueux des Églises et la vocation « spirituelle » du *corps* ecclésial : étant infigurable ou figurée sous son contraire, la référence ultime - le Christ - est depuis toujours (*antiquitas*) présente dans l'immense *congregatio fidelium (universitas)* qui lui est immédiatement liée dans l'Esprit. L'institution conciliaire est située dans la brèche entre cette Église *spirituelle* (cachée, dira Luther) et les Églises - tous ceux qui (bien que divisés) sont désignés sous le nom de chrétiens -, ayant la lourde charge de les *représenter* sur la scène de l'histoire. Tout le poids repose donc sur *une* des trois instances du système de régulation : est-ce l'endroit où l'absolu peut s'inscrire dans une institution humaine ? C'est la question qui hante désormais les consciences. Et d'abord, faut-il une telle inscription collective en forme d'instance ?

Il n'est pas aisé de sérier les arguments de ce débat de fond autour du concept d'« infallibilité » qui a duré plusieurs siècles et s'est déroulé sur différents niveaux. D'un côté, l'argumentation s'oriente en direction de *l'acte de foi*, site ultime de l'infaillible vérité : seule *l'ecclēsia universalis* est infaillible parce qu'en raison de son lien spirituel au Christ, elle possède aussi, avec la charité ou la sainteté, la connaissance de ce qui est vrai ; argument traditionnel qui reçoit ici une nouvelle

signification. C'est à Jean de Ségovie (1393-1458) que nous devons la formulation la plus achevée de cette conviction fondamentale, basée finalement sur la distinction entre un magistère faillible sous l'ancienne Alliance - l'institution du sanhédrin de Dt 17, 8-18, sans cesse corrigée par l'Esprit des prophètes - et un *magistère devenu lui-même prophétique* dans la nouvelle Alliance - expression pneumatomorphe du caractère ultime de la Révélation en Christ reçue infailliblement par l'acte de foi, d'espérance et de charité. De l'autre côté, l'argumentation doit donc s'orienter en direction des « représentations » de cet acte théologal : celui-ci exige *de lui-même*, pour rester discernable dans notre histoire, une *instance de jugement* qui le garde en son élément eschatologique ; deuxième argument de fond appuyé, depuis les débuts du débat³, sur un raisonnement *a contrario*, à savoir l'inconvénient qui résulterait de la négation d'une telle instance de jugement en travail dans l'établissement du canon des Écritures et dans les sentences doctrinales et conciliaires de l'ancienne Église.

Mais une fois le principe théologal de réforme ou de conversion et la nécessité eschatologique d'une instance de jugement acquis, les divergences caractéristiques de la deuxième phase de la conscience herméneutique portent sur la *forme, voire la cohérence de cette instance*. Le devant de la scène est occupé par le débat, au sein même de l'instance magistérielle de l'Église (la troisième instance selon Constantinople II), sur la supériorité de l'autorité conciliaire ou de l'autorité pontificale. Mais à l'arrière-plan se déroule une discussion plus radicale avec les partisans de John Wyclif (+ 1384) et de Jan Huss (1370-1415) aux conciles de Constance et de Bâle. Là encore, deux séries d'arguments se conjuguent.

Le caractère infaillible du jugement prophétique est-il *conditionné par la sainteté* de celui qui le prononce ? Si oui, l'état pécheur des pères conciliaires ou du pape empêcherait toute manifestation définitive de la vérité. Les théologiens de Bâle tentent donc de corriger cette argumentation «donatiste» des Hussites sans abandonner pour autant leur propre insistance sur l'absolu de la conversion. Rappelons seulement la position de Nicolas de Cues (1401-1464) qui rapporte l'infaillibilité conciliaire - au-delà de tout raisonnement juridique - au *consensus réel* entre tous les acteurs (y compris le pape).

L'autre série d'arguments, intimement liée à la précédente, porte sur les liens entre l'instance magistérielle (le concile ou/et le pape) et les Écritures. S'appuyant sur le raisonnement de fond, déjà rapporté plus haut - à savoir qu'une Révélation *non reçue infailliblement* par les fidèles ne serait pas une Révélation -, certains, comme Marsile de Padoue (+ vers 1342), arguent ici en faveur d'un magistère conciliaire qui participe, comme instance d'interprétation, à l'infaillibilité même des Écritures ; d'autres, comme les Hussites, contestent cette *présomption* d'infaillibilité conciliaire, non seulement parce que rien ne garantit la sainteté des pères conciliaires (Jan Huss fut brûlé vif par Constance !) mais encore parce que l'Écriture seule permettrait de discerner ceux des conciles qui sont effectivement fondés dans l'Écriture, argument repris au XVI^e siècle par Luther.

La radicalisation historico-culturelle de la question herméneutique dans la modernité

Si la deuxième phase pose en effet la *question de principe* de la fiabilité des institutions humaines et établit la nécessité eschatologique d'une instance de jugement - et Luther ne quitte pas ce cadre -, la *troisième phase* (en un sens introduite par Luther lui-même dans *Von den Konziliis und Kirchen*) consiste à chercher un critère de vérité qui serait irréductible au consensus ecclésial, érigé progressivement en absolu

durant le XV^e siècle : « L'Écriture *par elle-même (per sese)* absolument certaine et interprète d'elle-même³ » (Luther) et « les définitions du pontife romain, irréfutables *par elles-mêmes [ex sese]* et non en vertu du consentement de l'Église » (Vatican I), voilà les deux bornes confessionnelles qui balisent la nouvelle phase de la conscience herméneutique.

Mais peu importe que cette recherche de certitude (*certitudo*) s'effectue sous le signe de la foi luthérienne, du *cogito* cartésien ou encore dans le sillage de la souveraineté pontificale ; poussée jusqu'au bout, elle ne fait que manifester, sous la figure d'une conscience certaine d'elle-même, la présence incontournable du cercle herméneutique et tout ce qu'il exclut de son périmètre. En effet, plus le besoin de certitude se fait pressant, plus il met en évidence le milieu dont il émerge, l'extraordinaire relativisation historico-culturelle *des* figures du christianisme au sein de l'histoire de l'humanité. En dépit de toutes les tentatives, personne ne peut plus dire ce qu'est la Révélation *en elle-même*, « *objectivement* » et *en dehors* de sa réception historique ; la *paradosis* effectivement vécue, le corps de la foi - celui qu'elle est, qu'elle reçoit et qu'elle se donne - est la seule *trace* de son origine divine : trace désormais plurielle et même traversée par des divisions apparemment indépassables, rendant en tout cas infiniment plus complexe des « causes », apparues lors de la deuxième phase de la conscience herméneutique, comme l'union et la paix et ce qu'elles supposent, l'interrogation des Églises à leur propre sujet.

Désormais, la conscience herméneutique se déploie donc sur un double versant. La question du *jugement de vérité* qui tranche entre foi et non-foi reste décisive, la détermination du sujet du jugement (la conscience ou/et l'Église) étant, dans chaque cas, marquée par la conception de l'objet de la foi : la distinction biblique et patristique entre deux facettes d'une même tradition apostolique - son aspect kérygmatic et son aspect doctrinal ou régulateur - sera maintenant soumise à une véritable dialyse. Les positions oscillent entre deux extrêmes : de M. Luther *via* A. von Harnack jusqu'à R. Bultmann, on situe la vérité de la foi entre l'événement kérygmatic et la conscience (ou l'existence), tandis qu'on relativise les représentations doctrinales ou autres qui sont tributaires de visions du monde radicalement contingentes ; du côté catholique, on identifie le kérygme à l'aspect doctrinal et régulateur de la Tradition (le *depositum fidei*), soulignant plutôt le caractère irréfutable de certaines représentations. C'est donc *la place* de ces dernières, la place du corps historique de la foi, qui est en jeu chaque fois qu'il s'agit de prononcer un jugement de vérité.

Sur l'autre versant de la même conscience herméneutique, on s'interroge sur *le contenu de ces représentations*. La recherche historique s'y attelle en exerçant sa critique, au point même d'annuler, dans ses travaux les plus extrêmes, le problème du jugement de vérité. L'aventure des différentes quêtes du Jésus historique en est une illustration puissante. Elle suscite, tant du côté catholique que dans le protestantisme, de fortes réactions polémiques qui conduisent à une compréhension extrinséciste ou supra-naturaliste de la Révélation divine.

Dans un premier temps, l'attitude analytique domine en effet et produit un climat de relativisation qui suscite des réactions de défense et paralyse une bonne part de la créativité positive des Églises. Dénoncée au début du XX^e siècle sous le nom d'« historicisme », cette perspective fait progressivement place à des tentatives de réinterprétation globale du mystère chrétien. On comprend aujourd'hui que, dans le contexte de la critique historique naissante, la fonction herméneutique des conciles est peu honorée. Leur relativisation « kérygmatic » par Luther est peu à peu relayée, du côté catholique, par le sentiment que seule la souveraineté pontificale peut sauver la vérité du naufrage dans le relativisme historique. Ce n'est qu'à partir du moment où l'aspect créateur de la tâche herméneutique surgit dans

toute sa complexité - grâce à une valorisation positive de la pluralité historico-culturelle des manières de vivre -, que la notion de *consensus ecclésial* et la fonction des conciles dans la recherche commune de la vérité sortent à nouveau de l'ombre. Nous sommes alors aux alentours du concile Vatican II.

La traversée, à grandes enjambées, de l'histoire des conciles œcuméniques nous aura fait comprendre pourquoi la question de l'identité théologique de l'institution conciliaire émerge à des moments précis dans la conscience herméneutique de l'Église et acquiert *aujourd'hui* non seulement une figure nouvelle mais *se radicalise singulièrement*. Certes, il ne s'agit pas de sortir du cadre des trois instances, intégrées par Constantinople II, ni même de contester la nécessité eschatologique d'une instance de jugement, devenue plausible grâce aux débats conciliaires du XV^e siècle, ni enfin d'abandonner l'ultime recours du « charisme de vérité et de foi » de Pierre, codifié par Vatican I. Mais sans doute sommes-nous désormais livrés à une véritable créativité herméneutique pour rendre l'Évangile recevable dans la diversité culturelle du monde; *kairos* historique qui, *en même temps et comme jamais avant*, fait appel à notre sens et notre jugement du vrai. Karl Rahner avait évoqué en 1979 le problème de la créativité :

[...] c'est une question ouverte si et jusqu'à quel point l'Église de l'époque post-apostolique a encore les potentialités créatrices et les pouvoirs qu'elle possédait et avait mis en œuvre à l'époque de son premier devenir, au temps apostolique [...]. La question se pose donc si, au moment de passages comme le second (vers un christianisme mondial), l'Église peut légitimement exercer des possibilités qu'elle n'a jamais actualisées pendant sa deuxième « grande époque », parce que cela aurait été absurde et donc illégitime'.

Mais, précisons-le, la question de la légitime créativité soulève celle de la *vérité* qui, dès Actes 15, fait intervenir *la forme de la délibération* entre *tradentes* et la *manière* de conduire celle-ci jusqu'à la manifestation non programmable de celle-là. C'est donc la créativité herméneutique qui nous conduit désormais vers le principe théologique de l'institution conciliaire.

LE PRINCIPE : *PARADOSIS ET CONLIARITÉ*

D'après tout ce qui précède, *ce principe* ne réside donc pas dans l'ecclésiologie mais dans le processus même de la *Paradosis* évangélique, composée indissolublement de *tradentes* et d'un *traditum*, d'une forme du vrai et de la vérité. Dès l'Antiquité, chez saint Irénée et à Constantinople II, le concept paulinien de « tradition » (1 Th 1 -3 ; 1 Co 11, 23 et 15, 1-3) acquiert ce statut principiel. En son centre, il implique un acte théologique de « réception » : pas de transmission de la foi sans réception, mais pas non plus de réception véritable sans nouvelle annonce ; échange ouvert dont il faut bien dire qu'il a une structure pascale ou eucharistique. Paul est prêt à donner non seulement l'Évangile de Dieu mais encore sa propre vie (1 Th 2, 8) et la communauté « reçoit » sa parole non comme parole d'homme ou simple discours (1 Th 1, 5) mais comme parole de Dieu qui est à l'œuvre *dans* les croyants (1 Th 2, 13). Les critères de cohérence évangélique sont bien explicités dans la lettre aux Thessaloniciens (1 Th 2, 3-10) dont le style narratif reste encore très proche de l'expérience de la Tradition comme « livraison ». Avec une rare précision, l'apôtre Paul met le doigt sur la différence *et* le lien intime entre le contenu transmis - discours ou lettre - et l'événement de vie ou de « livraison » qui peut se produire à cette occasion, sous l'action paradoxale de l'Esprit Saint (« la démonstration de puissance et d'Esprit») qui rend possible la transmission de l'intransmissible . Or, la prise de conscience, à l'époque moderne et

contemporaine, d'une véritable créativité au sein de ce processus, pose inévitablement le problème de la « réception », voire de la « Révélation », en termes nouveaux. Cette dernière n'existe pas *en dehors* de sa *réception historique*. L'interprétation fait donc partie de la Révélation elle-même au sens où celle-ci est *radicalement livrée* à celle-là. Il faut d'abord enregistrer cette mutation inouïe. C'est elle qui nous oblige à préciser ensuite ce qu'elle signifie pour l'articulation des trois instances régulatrices au sein de la *Paradosis* et en particulier pour le rôle *constitutif* qui échoie désormais à l'institution conciliaire.

« Paradosis » et créativité

Si on conçoit la modernité occidentale comme détachement progressif par rapport à toute tradition qui voudrait donner au passé ou à une période privilégiée du passé un *statut exemplaire* ou *intouchable*, il devient nécessaire de sortir le concept paulinien de « tradition » de sa possible confusion avec la sacralisation d'une époque révolue. La distinction du concile Vatican I entre Révélation et Tradition ou entre « inspiration des Écritures » et « assistance de l'Esprit Saint » (accordée aux Pères et au magistère), et qui est fondée sur une coupure apparemment claire entre les époques apostolique et post-apostolique (intervenue avec « la mort du dernier apôtre »), a voulu sauvegarder la transcendance de l'initiative divine. Mais elle risque d'entretenir la confusion entre *Paradosis* et période exemplaire ; elle n'aide pas, en tout cas, à penser l'aventure de l'exégèse et de la patristique contemporaines qui donnent à percevoir la créativité propre de l'Église naissante et invitent à un discernement, toujours à renouveler, de ce qui relève, *ici et maintenant*, d'une réception créatrice et fidèle de la *Paradosis* apostolique, menacée par la déformation et le mensonge.

Sans pouvoir entrer dans toutes les nuances requises de cette articulation complexe, on est sans doute en droit d'affirmer que l'exégèse critique fait ressortir le véritable sens eschatologique de la *Paradosis* qui s'appuie, dans le Nouveau Testament, sur une grande intuition prophétique : « Ils ne s'instruiront plus entre compagnons, entre frères, répétant "apprenez à connaître le Seigneur" », prophétise Jérémie (31, 34), « car ils me connaîtront tous, petits et grands ». Le prophète chrétien et l'apôtre ne sont plus prisonniers d'un passé au statut exemplaire mais entrent, avec leur propre expérience de foi, dans un rapport synchronique de correspondance aux compagnons de la première heure. Cela signifie aussi que la relation d'immédiateté qu'ils entretiennent avec l'actualité de la Révélation les autorise à déployer une *créativité interprétative* à la hauteur même de celle dont témoignent les premiers chrétiens. Le retrait de l'exemplarité sacrée du passé, qui retenait captive l'extraordinaire nouveauté eschatologique de la foi, libère progressivement toute la variété culturelle des interprétations de l'Évangile, allant jusqu'à « suspendre » son effectivité historique à la capacité plurielle des êtres de chair que nous sommes à le recevoir en le réinterprétant *continuellement* dans tel ou tel contexte donné.

Or, ce *principe* nous oblige à dépasser *et* la réduction kérygmaticque *et* l'aplatissement doctrinal de la *Paradosis*, en intégrant les acquis des deuxième et troisième phases de la conscience herméneutique de la *Catholica*. L'unité intrinsèque *entre traditum* et *tradentes* est le seul absolu dans l'histoire : « manière évangélique » pourrait-on dire, qui depuis le XIV^e siècle s'exprime sous forme d'un désir de *réforme continue*, concernant à la fois la sainteté des sujets *et* la concorde entre tous. Loin de s'opposer à un travail sur les *représentations* de la foi ou de se contenter du simple constat de leur fragilité, cet appel évangélique à la conversion exige leur *réinterprétation continue*, précisément pour pouvoir être entendu dans tel ou tel contexte. C'est

précisément là l'apport positif de la recherche historico-culturelle qui hante la conscience herméneutique de l'Église depuis le XVIII^e siècle. Certes, elle a exercé et elle exerce toujours une puissance de relativisation apparemment opposée à l'absolu d'une Révélation.

Mais elle suscite aussi la créativité herméneutique, la mettant au service de l'expérience eschatologique de la sainteté multiforme des sujets et des communautés, en rapport de concordance ou de *conspiration* les uns avec les autres.

Ni une illusoire spiritualisation kérygmatique de la *Paradosis* ni une fixation doctrinale de la règle de foi ne peuvent donc exorciser le vertige *théologal* produit par une modernité qui *livre* la vérité à l'histoire, et en conséquence à nos multiples « manières de faire », comptant en même temps sur la régulation *interne* à l'expérience eschatologique de sainteté. Comment ne pas voir que cette prodigieuse poussée de la conscience chrétienne, provoquée apparemment comme de l'extérieur mais s'avérant comme résultat d'une interaction mystérieuse entre l'Église et les sociétés modernes, est finalement le fruit même de l'Évangile !

C'est donc en considérant l'histoire globale de la chrétienté latine et de l'Europe depuis le XIV^e siècle qu'on perçoit l'inadaptation des catégories herméneutiques et ecclésiologiques qui se trouvent à la base de la doctrine conciliaire de Vatican I et du droit de 1917, supposée encore par K. Rahner. Au niveau du *traditum*, ni la distinction entre *doctrina* et *mores* ni celle entre dogme et hérésie ne sont à la hauteur d'une *manière défaire* qui, située en biais par rapport à ces classifications, se conçoit comme *unité* d'un croire et d'un faire et comme réinterprétation contextualisée du mystère *dans sa globalité* (et non comme choix de tel point de doctrine à l'exclusion de tel autre). Faisant déjà difficulté dans l'Antiquité, ces couples de concepts produisent en notre siècle une sorte de distorsion structurelle entre la théologie du concile et les attentes herméneutiques d'un christianisme devenu mondial.

Le même constat s'impose quand on se tourne vers les *tradentes*, difficiles à répartir selon la distinction classique entre l'élément charismatique et la structure ministérielle de l'Église et, sur ce dernier plan, entre un magistère ordinaire ou quotidien et extraordinaire ou conciliaire, voire pontifical. La radicalité eschatologique (Jr 31, 34) de la réception multiforme de l'Évangile exige que tous, jusqu'au dernier, y soient impliqués, chacun à sa mesure, et que la conciliante ne soit pas réduite à un recours ultime contre l'erreur ou l'hérésie. C'est la révolution discrètement annoncée par Jean XXIII dans son discours d'ouverture au concile Vatican II. Formuler cette exigence nouvelle ne signifie d'ailleurs nullement qu'on nie la spécificité du ministère apostolique, notamment dans sa tâche de discernement, ni qu'on soumette l'*appréciation* historique des temps conciliaires de réception (« l'extraordinaire ») à une sorte d'automatisme, peu sensible à la finesse des « suggestions » de l'Esprit. Mais considérer, avec sérénité, l'historicité de la foi et la variété possible de ses formes culturelles, invite l'Église à se fier, dans les conflits d'interprétation qui en résultent inévitablement (3^e phase de la conscience herméneutique), au seul critère de vérité, à savoir la « réforme » *effective* des sujets et des communautés (2^e phase), fruit de sainteté rendu possible par une annonce contextualisée, et de reconsidérer sur cette base l'articulation controversée des trois instances de l'Écriture, des sentences des Pères et des décrets et acteurs conciliaires (1^{re} phase).

Révélation et conciliarité

Le principe qu'on vient d'explicitier - *manière évangélique de recevoir l'Évangile dans un esprit de créativité herméneutique qui rend possibles conversion et concordance* - exige donc qu'on revienne maintenant aux instances régulatrices. Le rapport aux Écritures et aux

Pères ne pourra pas être abordé ici. Je reviens plutôt à la question initiale, à savoir si l'institution conciliaire (quelle que soit d'ailleurs sa forme historique) fait réellement partie de l'économie de la Révélation évangélique. On se souvient que Küng avait répondu positivement à cette question, se référant surtout à la tradition ecclésiologique de Constance, et que Ratzinger s'était opposé à cette thèse sur un même plan, ne considérant le concile que comme «un service déterminé *dans l'Église*». Or, l'histoire de l'herméneutique chrétienne nous a conduits au point où nous prenons conscience du *lien intrinsèque entre Révélation et conciliante*. Les raisons ecclésiologiques ne me paraissent pas pour autant déterminantes ni premières. Il me semble qu'il faut plutôt argumenter à partir du principe exposé à l'instant, à savoir en fonction des exigences internes à la *Paradosis* évangélique dans la modernité.

Au XIV^e siècle, on avait bien perçu que le caractère eschatologique de la foi exigeait *de lui-même*, pour rester discernable dans l'histoire, une instance de jugement qui le garde en son élément. On ne pouvait pas encore deviner que la recherche historique moderne et le pluralisme des contextes culturels impliquent l'expérience eschatologique d'une Révélation évangélique *livrée* à ses interprètes. S'il n'y a pas de Révélation divine en dehors de sa réception interprétative et si celle-ci est *d'emblée* plurielle, l'institution conciliaire s'impose comme lieu proprement *pneumatomorphe* de réception créatrice où l'Évangile du Christ se manifeste *comme Évangile* adressé à tous et à chacun, *parce qu'en ce lieu, et en ce lieu seulement*, le pluriel peut être ultime-ment converti, passant de la dissémination à la concorde. Dans cette perspective, annoncée d'ailleurs par le *in Spiritu Sancto legitime congregata*¹, il n'y a donc pas de Révélation sans conciliarité ; thèse qui demande encore une double précision.

D'un point de vue herméneutique, le positionnement de la conciliante au sein même de la Révélation trinitaire exige qu'on dépasse l'opposition stérile entre la célébration eucharistique qui *est ekklesia* et le concile qui ne serait que *synédron* ; comme si on craignait de livrer le corps du Christ au débat. Or, ce qui emporte en fin de compte la conviction dans la discussion conciliaire - et cela depuis le livre des Actes -c'est la qualité évangélique des *tradentes et* les *récits* de leurs expériences apostoliques ou de celles de leurs Églises. Ce partage narratif, re-création plurielle de la narrativité évangélique, est la condition même de l'Eucharistie, et l'inscription traditionnelle de la conciliarité dans la célébration en est un signe éclatant. Cette expérience fondamentale n'exclut nullement mais, au contraire, inclut nécessairement la *délibération herméneutique*, comme je l'ai déjà montré ; délibération à la fois *structurée par la régula fidei* à la jonction entre les récits bibliques et les nôtres, mais refluant et agissant en même temps *sur celle-ci*. C'est ainsi que la conciliarité devient le lieu, dans l'économie même de la Révélation, où celle-ci *existe historiquement en son actualité* : victoire mystérieuse, jamais acquise définitivement, sur une dissémination toujours possible qui la ferait sortir de son élément eschatologique.

D'un point de vue ecclésiologique, la thèse suppose que, au nom même de ce qu'est la *Paradosis*, personne ne soit exclu d'une réception *créatrice* de l'Évangile. Ce sens de la foi de l'*universitas* des croyants, qui a été remis en valeur par Vatican II, ne peut s'exprimer que selon une «échelle variable» de synodes qui donnent *à la fois* la parole aux derniers et réunissent, par moments, toute l'*oekumène* des fidèles, selon l'idée de représentation qui hante la chrétienté depuis le XIV^e siècle. Pour honorer cet aspect ecclésiologique, lié au principe même de la *Paradosis* évangélique, nous préférons parler ici de *synodalité* ou de *conciliarité*, au lieu de focaliser notre attention immédiatement sur l'institution certes majeure mais limitée du concile œcuménique.

Il y aurait en effet un risque de confondre cette conciliarité interne à la Révélation avec la collégialité épiscopale et de réduire ainsi, au moins implicitement, *l'identité théologique* des conciles œcuméniques à celle, controversée dans le dialogue œcuménique, du ministère apostolique ou pastoral et, finalement, à une question de droit de participation. Or, le vocabulaire classique, distinguant entre élément charismatique et structure ministérielle de l'Église et, sur ce dernier plan, entre magistère ordinaire ou quotidien et extraordinaire ou conciliaire, voire pontifical, introduit des coupures trop rigides dans l'échelle infiniment variable de la conciliarité évangélique. La troisième phase de la conscience herméneutique de l'Église a en effet révélé la complexité du processus de réception dans une civilisation mondialisée et culturellement pluralisée. Cette complexité brouille les frontières entre *tradentes* « non-autorisés », incarnant effectivement la crédibilité de l'Évangile, et ceux que leur ministère habilite à transmettre la foi ; elle met aussi en évidence la contextualité culturelle de leurs manières de vivre ou de réinterpréter l'Évangile et la temporalité propre de leurs communautés : différences qui ne peuvent plus être unifiées dans l'*espace-temps homogène* de l'ancienne Europe, encore présumé par la distinction juridique entre la vie ordinaire de l'Église et les moments extraordinaires ou solennels de jugement conciliaire ou pontifical.

Certes, la conversion évangélique implique d'essence le passage de la dissémination à la concorde ; et le ministère apostolique et pastoral se situe en ce lieu de conciliante. Mais l'identité théologique de l'institution conciliaire vient de plus loin, à savoir de la *Paradosis* même. Certains théologiens du XIV^e siècle et Jean XXIII introduisent à cet endroit les notes de l'Église. L'aveu d'une unité ecclésiale défaillante ou devenue plus complexe en raison de la pluralité culturelle fait aujourd'hui paraître la difficulté de *représenter* convenablement, au concile, la catholicité *et* l'apostolicité de l'Église, également touchées par l'interrogation sur son unité. Seule la qualité évangélique de ses principaux acteurs, leur sainteté, disions-nous, et leur capacité réelle à délibérer pourra emporter la conviction et entraîner finalement l'ensemble du corps ecclésial dans une conversion à l'Esprit qui fonde son identité eschatologique. L'histoire de l'herméneutique chrétienne, retracée plus haut, confirme cette prépondérance de la note de sainteté comme ultime critère - « charismatique » - de vérité. Nul doute que la complexification de la conciliante à notre époque exigera des refontes considérables dont il ne peut pas être question ici. Elle touchera aussi à la *forme* du ministère apostolique, mais selon l'ordre indiqué dans la règle du Symbole qui situe l'apostolicité à la fin de la série des notes, en tout cas après la sainteté et la catholicité.

J'interromps ici ces réflexions sur l'identité théologique du phénomène conciliaire, au moment où elles risquent de basculer dans la «fiction conciliaire». Les quelques orientations qui viennent d'être données devraient suffire pour faire comprendre les *distorsions* entre l'attente immense par rapport à la tâche herméneutique d'un futur concile et le cadre *doctrinal* du droit qu'impose le Droit de 1917 et de 1983. Rahner, on s'en souvient, s'en est rendu compte dès 1962 et a tenté de modérer les espoirs ; ce qui était parfaitement justifié dans les circonstances. J'ai voulu montrer que l'histoire de l'herméneutique, telle que nous pouvons la lire *aujourd'hui*, et la mondialisation de l'Église nous obligent à remettre en chantier la *théologie même* de l'institution conciliaire