Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 27 (1971)
Heft: 3

Artikel: L'origine des synodes
Autor: Lanne, Jacques-Emmanuel
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878648

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

L'origine des synodes

Entre ce que l'on est convenu d'appeler le «concile» de Jérusalem (Actes 15; cf. Gal. 2) et l'apparition des premiers synodes dans l'histoire de l'Eglise, il y a apparemment un hiatus d'environ un siècle pour le moins. Il faut attendre les dernières décennies du second siècle pour que la documentation qui est parvenue jusqu'à nous fasse mention d'assemblées chrétiennes d'une importance exceptionnelle convoquées pour traiter d'une affaire grave. Le nom donné à de telles assemblées est synode ou concile. La terminologie paraît assez flottante.

Je crois utile de rappeler en commençant un passage célèbre de Tertullien, déjà montaniste, où il donne une description intéressante et controversée des *concilia*. «Dans les pays grecs se tiennent en certains lieux déterminés ces assemblées *(illa ... concilia)* formées de toutes les Eglises, où l'on traite en commun les questions les plus importantes, et qui sont célébrées avec grande solennité comme la représentation de tout le nom chrétien.» Tertullien décrit avec enthousiasme de telles assemblées par l'expression «*congregari undique ad Christum*».[1]

Il s'agit donc de rassemblements de toutes les Eglises. Ils sont célébrés avec une grande solennité. Ils ont pour objet de traiter en commun les questions les plus importantes. Ils sont comme la représentation de tout le nom chrétien. Tertullien précise que c'est un usage des pays grecs. Autrement dit, de son temps, cela ne se pratiquait pas en Afrique, ni même apparemment à Rome; ou, tout au moins un tel usage n'y était-il pas aussi répandu que dans les

---

[1] Tert. De jejun. XIII, 6, = Corp. christ., 2, p. 1272. Les historiens sont très divisés sur ces *concilia*. Etaient-ils catholiques ou montanistes? G. Kretschmar, Die Konzile der alten Kirche: Die ökumenischen Konzile der Christenheit, hrsg. von H. J. Margull (1961), p. 16, n. 8, penche plutôt pour des conciles catholiques, ce qui était déjà implicitement la position de L. Duchesne dans Origines du culte chrétien (1920[5]), p. 18. G. Bardy, La théologie de l'Eglise de saint Clément de Rome à saint Irénée (1945), p. 203, n. 5, pensait plutôt à des réunions montanistes. Dans son édition de l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée, 2, = Sources chrétiennes, 41 (1955), p. 49, n. 18, le même auteur est désormais catégorique pour exclure qu'il s'agisse de synodes catholiques. Le débat reste ouvert. Peut-être l'allusion aux jeûnes de Pâques, au début de ce chapitre XIII, permettrait-elle d'orienter la solution dans le sens de conciles catholiques.

pays grecs. Ceci s'explique facilement par ce que nous savons de la diffusion du christianisme au tournant du second et du troisième siècle.

Or notre documentation correspond assez bien à une telle description. Que l'on fasse remonter l'histoire des synodes à la controverse pascale des années 190 ou qu'on la situe un peu plus tôt, en relation avec la crise provoquée par le montanisme, on constate en effet que les données que nous transmet le livre V de l'Histoire Ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée, recoupent les indications de Tertullien: En ces dernières décennies du second siècle, la crise provoquée par la prophétie de Montan et la divergence concernant la manière de célébrer la Pâque ont été ressenties comme des affaires très graves. Elles concernaient tout le nom chrétien. Elles ont donné lieu à des assemblées convoquées spécialement «en certains lieux déterminés». Mais, en fait, d'après ce que nous pouvons savoir, ces lieux déterminés étaient les «pays grecs». On peut même préciser: l'Asie Mineure, la Syrie, l'Osroène et la Palestine, c'est-à-dire les régions où le nom chrétien était le plus ancien et le plus répandu.[2] Une caractéristique de ces assemblées est, selon Tertullien, d'être formées de toutes les Eglises. Puisqu'il nous précise qu'il s'agit des pays grecs, le point à retenir – et qui correspond bien à ce que nous savons des synodes de la question pascale – est que ces assemblées réunies avec grande solennité se distinguent de la synaxe d'une Eglise particulière par le fait qu'en un lieu déterminé des représentants de plusieurs Eglises locales se rencontrent expressément pour traiter une affaire grave.

Dès lors se pose la question de l'origine de ces synodes. Quel est le mobile qui a amené cette manifestation apparemment nouvelle de la vie ecclésiale? Poser cette question, c'est poser en même temps celle de la légitimité de la vie synodale dans l'Eglise, celle de sa nécessité et celle de sa nature. Autant de problèmes dont on sait que sous une forme ou sous une autre ils sont à l'ordre du jour de l'actualité oecuménique. Trois ans après Vatican II, la IVe Assemblée mondiale du Conseil œcuménique des Eglises réunie à Upsal a exprimé le souhaît explicite que les membres du Conseil travaillent «en vue du temps où un concile vraiment universel pourra enfin parler au nom de tous les chrétiens et ouvrir la voie de l'avenir».[3]

[2] Cf. Eus. Hist. eccl. V, 23, 2–4.

[3] Rapport final de la section I: Le Saint-Esprit et la catholicité de l'Eglise, n. 19: Rapport d'Upsal 1968 (1969), p. 15.

Et dans la vie de l'Eglise catholique romaine elle-même les formes synodales, tout en cherchant leur voie, tendent à devenir institutionnelles.[4] Il y a là une convergence qui mérite une réflexion théologique. Et celle-ci doit pouvoir s'appuyer sur les enseignements de l'histoire dans la fidélité aux indications de l'Ecriture.

Or, on l'a dit, entre ce que l'on appelle le «concile» de Jérusalem et les premières manifestations conciliaires dont l'histoire nous a gardé les traces, plus d'un siècle s'est écoulé. Aux historiens de l'Eglise comme aux exégètes les liens qui rattacheraient les premiers synodes du second siècle finissant à l'assemblée ou aux assemblées de Jérusalem, apparaissent habituellement fort ténus. Ils semblent appartenir davantage à une volonté de justification théologique *a posteriori* qu'à une continuité effective.[5]

En fait, on peut, en simplifiant beaucoup, grouper sous trois chefs principaux les explications qui ont cours sur l'origine des conciles au tournant des IIe et IIIe siècles. Ces explications partent de perspectives fort différentes, même si elles ne sont pas sans se recouper sur un point ou l'autre.

Pour la première, les synodes apparus en Asie seraient une conséquence de l'organisation des Eglises en ces contrées, modelée consciemment ou non sur la vie civile et religieuse des cités. On connaît la thèse de Monceaux[6], celle de Lübeck[7] et le cautionnement prudent

---

[4] Le Concile Vatican II n'a pas été qu'un épisode passager dans la vie de l'Eglise catholique romaine. Il a établi les Conférences épiscopales qui sont bien des structures synodales. De plus à la suite de Vatican II est venu le «Synode» des évêques catholiques, institution stable et périodique qui assumera un rôle probablement toujours plus important dans la vie de l'Eglise romaine.

[5] Voir les bonnes observations de Kretschmar (n. 1), p. 17. Dans la même ligne mais sans référence immédiate au «concile» d'Actes 15, voir aussi N. Brox, Altkirchliche Formen des Anspruchs auf apostolische Kirchenverfassung: Kairos 12 (1970), pp. 113–140, qui jette des lumières nouvelles sur le concept d'apostolicité aux premiers siècles.

[6] P. Monceaux, De Communi Asiae provinciae (1885), p. 117. Dans cette thèse complémentaire de doctorat, le savant français semble bien avoir 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.

[7] C. Lübeck, Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgange des vierten Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Rechts- und Verfassungsgeschichte der Kirche (1901). La thèse de Lübeck, souvent citée,

que leur ont donné Batiffol[8] et Harnack[9]. Les conciles africains du IIIe siècle auraient à leur tour pris leur inspiration de l'organisation du sénat romain. Les arguments apportés postérieurement par les historiens plus récents, ne sont pas sans poids[10]. On voit, en toute hypothèse, comment cette perspective débouche sur une Eglise d'empire et sur les conciles «impériaux».[11]

Pour L. Mortari[12] et pour J. Zizioulas[13], l'origine des synodes est à rechercher dans la figure sacramentelle de la communauté locale.

---

a été l'objet d'une réfutation en règle de la part de H. Grotz, Die Hauptkirchen des Ostens von den Anfängen bis zum Konzil von Nikäa, 325 (1964). La documentation de ce dernier est cependant assez unilatérale.

[8] P. Batiffol s'était d'abord rangé résolument contre la thèse de Monceaux dans L'Eglise naissante et le catholicisme (1909²), p. 270 et note 1. Dans l'édition italienne de 1915 et dans l'édition française de 1922⁸, l'allusion à P. Monceaux a disparu, bien qu'il maintienne ses positions contre l'origine profane des synodes ecclésiastiques en Asie. Entre temps il avait publié deux études où il découvrait une dépendance du règlement des conciles africains par rapport à celui du sénat romain, Le règlement des premiers conciles africains et le règlement du sénat romain: Bull. d'anc. litt. et d'archéol. chrét. 3 (1913) 1–19, et Origines du règlement des conciles: Etudes de liturgie et d'archéologie chrétiennes (1919).

[9] A. Harnack a pris une position réservée, mais sympathique, aux thèses de Monceaux et de Lübeck dans Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten (1910), pp. 115–116, note 1; puis à l'égard de celle de Batiffol dans Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, (1924⁴), pp. 456–457, n. 3. Harnack ne trouve pas convaincants les arguments de Batiffol, mais il a «l'impression que Batiffol a raison», car sans admettre l'influence directe du sénat romain sur les conciles, on peut découvrir celle de l'organisation municipale sur les réunions des synodes.

[10] Voir en particulier les différents travaux de F. Dvornik, depuis sa contribution De auctoritate civili in conciliis oecumenicis: Acta VI Congr. Velherad. A. MCMXXXII(1933), pp. 156–167, jusqu'à Emperors, Popes, and General Councils (1951), pp. 1–23, et Byzance et la Primauté romaine (1964), pp. 24–25.

[11] Cf. pour une légitimation de l'évolution des synodes impériaux A. Kartaschow, Die Entstehung der kaiserlichen Synodalgewalt unter Konstantin dem Großen, ihre theologische Begründung und ihre kirchliche Rezeption: Kirche und Kosmos. Orthodoxes und evangelisches Christentum (1950), pp. 137–152.

[12] L. Mortari, Consacrazione episcopale e collegialità. La testimonianza della Chiesa antica (1969).

[13] J. Zizioulas, The Development of Conciliar Structures to the Time of

Cette théorie est apparentée aux vues ecclésiologiques de N. Afanasieff[14] et se situe indirectement dans la ligne de R. Sohm[15].

Enfin pour G. Kretschmar[16] le synode est une affirmation de l'Eglise institutionnelle comme lieu de l'Esprit, contre les extravagances d'un prophétisme incontrôlé. Kretschmar, en fait, n'est pas le premier à proposer cette explication. Avant lui P. de Labriolle[17] et G. Bardy[18], parmi d'autres, ont indiqué cette piste. Mais il a le mérite d'en avoir vu plus profondément que ses prédécesseurs les implications théologiques.

Chacune de ces trois positions, qu'il faudrait d'ailleurs sérieusement nuancer pour rendre justice aux intentions de leurs auteurs, peuvent invoquer des faits certains. L'exposé qui suit, va essayer de retenir de ces thèses ce qu'elles paraissent contenir de plus positif, tout en s'efforçant de montrer qu'au delà de la nouveauté apparente que constitue le fait conciliaire dans l'histoire de l'Eglise des deuxième et troisième siècles, on peut tracer une continuité d'intention qui le rattache aux indications du Nouveau Testament. Pour cela nous aurons à examiner quel a été l'*objet* des premiers conciles, quelle a été leur *composition* ou constitution, quelle a été enfin leur *signification* par rapport à l'unique Eglise.

1. L'Objet des premiers Synodes

L'objet de ce qu'on appelle le «concile» de Jérusalem semble avoir été complexe. Les exégètes sont divisés à son sujet et il n'est pas de ma compétence de prendre position en cette matière. Il reste

---

First Ecumenical Council: Councils and the Ecumenical Movement (1968), pp. 34–51.

[14] Voir entre autres de N. Afanassieff, «Statio Orbis»: Irénikon 35 (1962), pp. 65–75, et Le concile dans la théologie orthodoxe russe: ibid., pp. 316–339. Bio-bibliographie du P. N. Afanassieff par Dom O. Rousseau: In Memoriam. Le R. P. Nicolas Afanassieff: Irénikon 46 (1967), pp. 291–300.

[15] Voir entre autres de R. Sohm, Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians (1918, reprod. 1967), en particulier pp. 186 ss. Ordination und Deposition.

[16] Kretschmar (n. 1), p. 17; idem, Le développement de la doctrine du Saint Esprit du Nouveau Testament à Nicée: Verbum Caro 22, n° 88 (1968), 5–55, p. 30.

[17] P. de Labriolle, La crise montaniste (1913), p. 30.

[18] G. Bardy, Montanisme: Dict. theol. cath., 10 (1929), col. 2359.

que soit Actes 15 soit Galates 2 indiquent clairement qu'il s'agissait de l'attitude que devaient avoir vis-à-vis de la Loi mosaïque les païens nouvellement convertis. Ce problème, non point de la valeur de la Loi, mais des observances judaïsantes se retrouve en filigrane de l'histoire des premiers conciles. On aura l'occasion d'en dire un mot plus loin. Toutefois l'objet même des premiers synodes semble pouvoir être envisagé plus positivement sous trois chefs: la relation Esprit-Saint – Eglise; le mystère du Christ et sa célébration; la représentativité du ministre de l'Eglise locale.

a) La relation Saint-Esprit – Eglise

Avec plusieurs auteurs, je serais très enclin à penser que les premiers synodes sont apparus en Asie Mineure à propos des extravagances de la prédication de Montan. L'anonyme antimontaniste cité par Eusèbe[19] dit: «Les fidèles d'Asie se réunirent souvent au sujet de cette affaire (le montanisme) en de nombreux endroits d'Asie; ils examinèrent les discours récents (des montanistes) et montrèrent qu'ils étaient profanes; et après avoir condamné l'hérésie, ils chassèrent ainsi de l'Eglise ses sectateurs et les retranchèrent de la communion.»

Il me semble que Kretschmar a vu juste dans l'enjeu de ces synodes. Il s'agissait de savoir où était l'Esprit et comment le reconnaître en face des faux prophètes. C'est déjà ce qu'avait indiqué G. Bardy. Mais très justement Kretschmar note qu' «il ne restait donc à opposer aux prétentions du montanisme que le *Pneuma* vivant et agissant dans les Eglises qui lui résistaient».[20]

Je voudrais à ce sujet faire deux observations. La première est que s'il a été nécessaire de réunir des synodes de plusieurs Eglises pour condamner les extravagances de Montan, c'est parce que le pseudo-prophète attirait des foules de partout pour les mener à Pépuze et à Tymion, deux petites villes de Phrygie, auxquelles il donnait le nom de Jérusalem.[21]

La seconde observation a trait au caractère propre de la théologie asiate concernant le Saint-Esprit. R. Cantalamessa a bien montré

---

[19] Eus. Hist. eccl. V, 16, 10.

[20] Kretschmar, Le développement (n. 16), p. 30.

[21] Cf. Eus. Hist. eccl. V, 18, 2 qui cite l'antimontaniste Apollonius.

qu'en Asie, à cette époque elle était fort peu évoluée.[22] On n'était pas en mesure de distinguer sa personne de celle du Christ. Il signifiait soit la nature divine du Christ, soit l'inspiration prophétique, soit enfin le don reçu au baptême. Or indépendamment, mais à la même époque, le montanisme d'une part, la réfutation de la fausse gnose de l'autre, ont contraint l'Eglise à préciser que l'Esprit est distinct du Christ et que c'est le Christ qui le donne à l'Eglise pour qu'elle en vive. Irénée nous a laissé une page célèbre où il explique en quel sens l'Eglise seule est le «lieu» de l'Esprit.[23] Le Saint-Esprit ne pouvait être trouvé en dehors de l'Eglise et de ceux qui au nom du Seigneur après les Apôtres, avaient reçu mission d'édifier l'Eglise.

La question allait avoir un double rebondissement quelques décennies plus tard. Tout d'abord dans l'affaire des *lapsi*, intimement liée à la question du rigorisme et aux charismes des confesseurs et des martyrs. Ici apparaissent avec certitude les premiers conciles africains tenus sous saint Cyprien et d'autres tenus ailleurs. En cette seconde moitié du IIIe siècle l'affaire intéresse toute l'Eglise. Puis quelques années après, greffée sur l'affaire des *lapsi*, la question du rebaptême des hérétiques. Ici ce sont à nouveau l'Afrique et l'Asie Mineure qui se mettent en branle : il n'y a pas de don du Saint-Esprit et, par conséquent, pas de baptême en dehors de l'unique Eglise. On sait que finalement ce sera la position romaine qui triomphera après plus d'un siècle, grâce au génie de saint Augustin aux prises avec le donatisme, héritier de la vieille théologie africaine. Constatons seulement que l'objet de ces conciles était à nouveau de préciser la relation Esprit – Eglise, mais cette fois-ci en connexion plus immédiate avec l'œuvre accomplie par Jésus-Christ et avec les ministères qui agissent en son nom. Ceci nous amène à traiter du mystère du Christ et de sa célébration, puis de la représentativité du ministre de l'Eglise locale.

b) Le mystère du Christ et sa célébration

Les conciles de la controverse pascale, on le sait, sont contemporains de la crise montaniste. Le désaccord quartodéciman de l'Asie avec Rome durait depuis plusieurs décennies quand il prit une telle

---

[22] R. Cantalamessa, L'omelia «In s. Pascha» dello Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II secolo (1967), pp. 170 ss.; 456 ss.

[23] Iren. Adv. haer. III, 24.

gravité devant les menaces romaines que des conciles se réunirent un peu partout et que des lettres furent échangées entre les Eglises.[24]

Deux choses étaient en jeu dans cette querelle:

1. Le lien entre la «règle de foi» qu'invoque explicitement le vieux Polycrate d'Ephèse, et la fidélité stricte aux indications de l'Evangile, d'une part.[25]

2. Le lien visible de communion entre les Eglises de toute la terre à l'occasion de la célébration du mystère du Christ par excellence, celui de la Pâque chrétienne. En ce jour-là la synaxe eucharistique qui mettait fin aux jeûnes devait être unanime et universelle.[26] On sait que Victor de Rome auquel la majorité des Eglises avait donné raison, aurait excommunié les Eglises d'Asie sans l'intervention d'Irénée.

Dans les vicissitudes de cette controverse on peut relever trois démarches: En premier lieu à la base de l'un et l'autre point de vue il y a la volonté d'adhérer à la règle de foi transmise depuis les apôtres. Mais entre la tradition judaïsante des quartodécimans et celle, dominicale, des autres Eglises, la seconde a la préférence, car elle relie plus étroitement la Pâque au mystère de la résurrection du Seigneur. Toutefois, troisième démarche, quelque importante que soit cette observance dominicale qui touche au coeur de la vie des communautés locales – la synaxe qui célèbre le Seigneur ressuscité –, ce qui passe avant tout c'est la paix, la charité et la communion qu'exprime cette synaxe.

Dans cette même ligne de pensée, je voudrais maintenant dire un mot d'un texte postérieur d'un demi-siècle: *l'Entretien d'Origène avec Héraclide*. A notre sens il s'agit bien d'un véritable concile, tenu

---

[24] Cf. Eus. Hist. eccl. V, 23 et ss. Je suis d'accord avec P. Nautin, Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles (1961), et avant lui avec L. Duchesne: Victor n'a pas fait convoquer les conciles de la Pâque, sauf celui d'Asie. Mais s'il y a eu des conciles réunis un peu partout, c'est parce que l'intransigeance de Victor à l'égard de Polycrate créait une situation extrêmement grave dans toutes les Eglises.

[25] Polycrate invoque explicitement la règle de foi, cf. Eus. Hist. eccl. V, 24, 6. N. Brox, dans son étude Altkirchliche Formen des Anspruchs auf apostolische Kirchenverfassung: Kairos N. F. 12 (1970), pp. 122 ss., a bien vu que tant Polycrate que Victor se réclament de la «tradition apostolique», de la «règle de foi». Le tout est de s'entendre sur la portée des expressions et N. Brox fait à ce sujet des remarques perspicaces.

[26] C'est ainsi qu'il faut comprendre Eus. Hist. eccl. V, 23, 2.

probablement en Arabie, où des évêques réunis pour examiner la foi d'un des leurs, font appel à la science d'Origène. Pour l'instant qu'il suffise de relever la partie la plus remarquable de l'entretien. Origène a expliqué comment il entendait la divinité du Christ en la distinguant clairement de celle du Père, tout en affirmant l'unité du Christ avec le Père.[27] Puis il montre immédiatement l'implication de cette théologie pour la célébration eucharistique, la synaxe. Tous sont d'accord avec lui. Pour la célébration de la synaxe il y a des normes, des conventions (συνθῆκαι) à respecter. Au début de son intervention Origène avait fait remarquer que «toute l'Eglise est là qui écoute». Il ne faut pas, disait-il, qu'il y ait de différence d'Eglise à Eglise sur la doctrine, car vous n'êtes pas l'Eglise du mensonge.[28] Ici encore c'est donc l'unanimité de la règle de foi qui est le critère de la communion ecclésiastique. Et cette unanimité doit s'exprimer d'abord dans l'anaphore eucharistique, dans la célébration correcte du mémorial de l'œuvre salutaire du Seigneur. Pour cela il faut respecter les conventions.

On notera aisément que les controverses trinitaires et christologiques qui désormais vont déchirer l'Eglise durant plusieurs siècles et que les conciles qui essaieront de les résoudre, sont à situer exactement dans la même perspective. Depuis l'affaire de Paul de Samosate jusqu'à la condamnation de Dioscore à Chalcédoine, le souci premier, même s'il n'apparaît pas toujours à l'avant-plan, est de maintenir l'unanimité de la foi au Christ, la communion des Eglises, unique corps du Christ, dans la prière de la synaxe.

c) La représentativité du ministre de l'église locale

Dans son remarquable travail, L. Mortari semble voir dans la consécration d'un nouvel évêque pour une Eglise locale déterminée, l'occasion première et la plus fondamentale des réunions d'évêques et partant des synodes épiscopaux.[29] Notons que la Tradition Apostolique d'Hippolyte est le premier document (vers 217) qui nous atteste avec certitude l'usage de consacrer un évêque au cours d'une synaxe qui réunit plusieurs évêques.

---

[27] J. Schérer, L'Entretien d'Origène avec Héraclide, = Sources chrétiennes, 67 (1960), pp. 58 ss.

[28] Ibid., p. 54.

[29] Mortari (n. 12), p. 138.

Mais de manière corrélative les documents de la même époque nous informent aussi sur la procédure synodale de déposition des évêques indignes. Je suis enclin à penser que la déposition de Noët à la fin du second siècle est bien, comme le croient beaucoup d'historiens, le premier cas connu de déposition synodale d'un évêque par d'autres évêques, les «bienheureux presbytres», réunis à Smyrne pour l'occasion. L'erreur de Noët est trinitaire et christologique.[30]

Au milieu du troisième siècle Cyprien intervient à plusieurs reprises dans des affaires de déposition d'évêques indignes. On y perçoit le rôle qu'y tiennent les conciles. Dans le cas de Basilide de Merida et de Martial de Léon et Astorga, en Espagne, il s'agit d'évêques apostats qui ont tenté de reconquérir leur siège. De même dans celui de Fortunatien d'Assuras, en Afrique. Ayant renié le Christ dans la persécution, ces coupables ne sont plus dignes d'être considérés comme évêques: «Il est trop évident, dit Cyprien, que de tels hommes ne peuvent être à la tête de l'Eglise du Christ ni ne doivent offrir des sacrifices à Dieu.»[31] Autrement dit, ils ont perdu leur représentativité. De même Martien d'Arles qui a soutenu le schisme de Novatien et son rigorisme.[32]

Le cas le plus célèbre et le plus solennel d'une déposition d'évêque allait se produire une quinzaine d'années plus tard avec Paul de Samosate, le puissant évêque d'Antioche. L'erreur de Paul portait sur la divinité du Christ et la lettre synodique des évêques qui justifiaient sa condamnation laisse clairement entendre qu'il exigeait que la synaxe liturgique célébrée en sa présence, même le jour de Pâques, se conformât à ses opinions théologiques.[33] Il bouleversait ainsi l'ordre de l'Eglise. On pouvait lui appliquer ce que Origène disait aux évêques qui ne respectent pas les conventions: «Un homme a beau être évêque ou prêtre, il n'est pas évêque, il n'est pas prêtre; il a beau être diacre, il n'est pas diacre; il a beau être laïc, il n'est pas laïc et ne participe pas à la synaxe.»[34]

---

[30] C. H. Turner, The Blessed Presbyters who condemned Noetus: Journ. Theol. Stud. 23 (1921/22), pp. 28–35. Turner a été suivi généralement par les historiens.

[31] Cypr. Ep. LXVII, 6, 3.

[32] Dans Cypr. Ep. LXVIII.

[33] Eus. Hist. eccl. VII, 30, 10.

[34] Origène, Entretien (n. 27), p. 64.

Mais une communauté pouvait-elle décréter à elle seule que son évêque s'était exclu de la communion de l'Eglise? Surtout si celui-ci avait été ordonné avec le concours de plusieurs évêques réunis à cette fin pour donner un pasteur à cette communauté? Les synodes de déposition d'évêques sont en quelque sorte le pendant des synaxes où ils sont élus et consacrés.[35]

On est donc en droit de conclure que l'objet des premiers synodes qui nous soient connus a porté: – 1. sur l'Eglise comme lieu de l'Esprit-Saint et partant sur l'ordre et la communion de toutes les Eglises locales comme expression vivante et authentique de la présence et de l'action de l'Esprit; – 2. sur le mystère du Christ célébré par l'Eglise dans l'assemblée où agit l'Esprit; – 3. sur la représentativité du ministre, en particulier de l'évêque, comme témoin du mystère du Christ dans sa communauté rassemblée par l'Esprit-Saint pour la glorification véridique du dessein de Dieu.

Ceci constaté, on peut passer plus rapidement sur la constitution et la composition de ces premiers synodes connus.

2. *La Constitution et la Composition des Synodes*

Au «concile» de Jérusalem d'Actes 15 on voit les Apôtres et les presbytres jouer un rôle de premier plan (15, 6; 22; 23). Il n'apparaît pas clairement si la «multitude» dont il est question au verset 12 comprend avec ceux-ci l'assemblée des fidèles.

Dans la terminologie reçue on appelle ordinairement aujourd'hui synode ou concile une assemblée légitime des ministres de l'Eglise. Telle est, en effet, l'impression qui se dégage des indications de l'histoire surtout depuis saint Cyprien. En fait la réalité est plus complexe. Je crois qu'il y a lieu de faire d'emblée deux remarques

---

[35] Cf. cependant Cypr. Ep. LXVII, 3. En fait l'action synodale ne fait que constater qu'un évêque a perdu son titre et sa charge en se rendant indigne. La communauté n'est pas habilitée à le traduire en jugement, mais la communion des autres Eglises par leurs évêques, ou plutôt de l'unique Eglise par l'action collégiale prend acte du fait qu'un évêque a perdu sa qualité. Au-delà du problème de la déposition canonique et partant de la perte de la *missio canonica*, c'est ce qu'il peut y avoir de juste dans les vues, si discutables par ailleurs, de Sohm (n. 15), pp. 186 ss.

qui pour évidentes qu'elles soient, sont susceptibles d'éclairer le problème.

La première est que dans la terminologie ancienne il y a passage insensible du terme synode pour indiquer la réunion de l'Eglise locale constituée, au sens de synaxe, à l'usage technique du terme pour désigner des réunions extraordinaires particulièrement solennelles, où l'on convoquait les évêques voisins et avec eux d'autres représentants des Eglises des environs, pour débattre d'une affaire dont l'importance sortait de l'ordinaire.[36]

La seconde est que jusqu'au IIIe siècle la terminologie qui distingue les évêques des presbytres est encore très fluctuante. On voit un Firmilien de Césarée de Cappadoce parler des synodes annuels comme d'une assemblée de *seniores et praepositi*, au moment de la controverse sur le rebaptême des hérétiques.[37]

On peut donc en conclure: 1. que pour les affaires qui regardaient son Eglise locale, l'évêque et son presbyterium s'identifiaient beaucoup plus que nous ne serions tentés de le croire avec le recul de 17 siècles; 2. que les synodes au sens technique sont nés de l'assemblée de l'Eglise locale dont ils ne sont finalement qu'une extension et qu'il est faux d'opposer au départ le synode au sens technique, à l'assemblée locale.

Il reste toutefois que tout comme dans la synaxe locale d'une Eglise, le synode comprend des membres qui ont un rôle singulier, les évêques, mais aussi les presbytres de second rang, peut-être

---

[36] En lisant Eusèbe on voit que σύνοδος peut signifier soit l'assemblée locale, la synaxe, soit le synode au sens technique: G. Bardy & P. Périchon, Introduction, Index: Eus. Hist. eccl., 4, = Sources chrétiennes, 73, Index des mots grecs, *sub voce*, p. 319; G. W. H. Lampe, A Patristic Greek Lexikon (1961), *sub voce*, pp. 1334–1335. De même pour *concilium:* A. Blaise & H. Chirat, Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens (1954), *sub voce*, p. 188; H. Küng, Structures de l'Eglise (1963), pp. 27–29. On sent bien qu'à l'époque où Eusèbe rédigeait le livre V de son Hist. eccl. (dans les premières années du IVe siècle?) le terme σύνοδος avait encore besoin d'être précisé. Dans V, 23, 2, à propos des conciles de la Pâque, il parle de «synodes et assemblées d'évêques».

[37] Dans Cypr. Ep. LXXV. Cyprien lui aussi emploie le terme *praepositus* pour parler de l'évêque (Ep. ad Florentium, LXVI, 4, et Ep. LXXII, 3) mais pas *senior* (= presbytre). Ce qui est remarquable dans la terminologie de Firmilien, c'est l'ordre des termes: *seniores et praepositi*, ce que l'on peut traduire presbytres et épiscopes. Sur l'emploi de presbytre pour désigner un évêque, voir entre autres Nautin (n. 24), pp. 46–47; Turner (n. 30), ibid.

aussi les diacres, ceci sans exclusion de l'assemblée des fidèles. Disons tout d'abord un mot du rôle de l'évêque.

a) Le rôle de l'évêque

Sans rouvrir le débat des origines de l'épiscopat unique, que l'on appelle improprement monarchique, il faut bien reconnaître que très tôt il y a eu un pasteur particulièrement responsable de la vie de la communauté locale. On ne peut se fier trop aux listes épiscopales que nous transmet Eusèbe, mais on doit reconnaître que depuis les origines les échanges de lettres entre les diverses Eglises locales font état de cette réalité. Les Epîtres pastorales en fournissent le modèle dans le Nouveau Testament. On peut comprendre dès lors que les synodes nous soient présentés comme des assemblées d'évêques même si en fait les évêques réunis débattaient en présence de toute la communauté constituée et rassemblée.

On a dit plus haut que dans les premières années du IIIe siècle la Tradition d'Hippolyte atteste clairement l'usage de consacrer un évêque avec la participation de plusieurs évêques. Il s'agit là de l'acte le plus solennel de la vie d'une Eglise locale. Il est vrai que trente ou quarante ans plus tard, saint Cyprien semble insinuer que cet usage n'est pas universel[38]. Il reste en effet la question des communautés isolées en terre de mission.[39] Quoi qu'il en soit Hippolyte dans la Tradition Apostolique n'entend pas innover, mais indiquer «l'essentiel de la tradition (apostolique) *qui convient* aux Eglises, afin que ceux qui sont bien instruits gardent la tradition qui a subsisté jusqu'à présent (....) l'Esprit Saint conférant à ceux qui ont une foi droite la grâce parfaite, afin qu'ils sachent comment ils doivent enseigner et garder toutes ces choses, ceux qui sont à la tête de l'Eglise».[40]

En conclusion de son ouvrage, Hippolyte répète à peu près la même chose. Il met en garde contre les chefs qui n'ont pas gardé la tradition des Apôtres selon *ce qui convient*. Cette expression «ce qui convient» répétée avec insistance fait penser aux «conventions» mentionnées plus tard par Origène.[41]

---

[38] Cypr. Ep. LXVII, 5, 1.

[39] En particulier le cas de Rome et surtout d'Alexandrie; mais aussi de Lyon.

[40] B. Botte O. S. B., La Tradition apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution (1963), pp. 3–4.

[41] *Ibid.*, p. 103.

Or finalement pour Hippolyte qu'est «ce qui convient» selon la tradition des Apôtres? Si l'on s'en remet au contenu de son ouvrage, on constate que c'est tout d'abord l'ordination correcte de l'évêque en présence des autres évêques; puis la célébration correcte de l'eucharistie par le nouvel évêque; enfin et surtout la glorification correcte adressée «au Père et au Fils avec l'Esprit Saint dans la sainte Eglise». «Ce qui convient» est opposé explicitement «au bon plaisir» source des chutes, des erreurs, des hérésies.[42] Et l'on pense à Noët dont la doctrine est combattue par le même Hippolyte en raison principalement de la glorification incorrecte qu'il faisait de Dieu.[43]

L'évêque a donc une responsabilité particulière dans l'action doxologique de la communauté dont il est le pasteur. Et ceci nous ramène aux trois aspects de la vie de l'Eglise dont nous avons vu qu'ils étaient l'objet des premiers conciles. Cela nous rappelle aussi en particulier l'intervention d'Origène pour que l'eucharistie soit offerte correctement. Cela nous amène enfin à prendre rapidement en considération un canon que je tiens pour fort ancien, le canon 34 des Apôtres dans la collection qui termine la compilation appelée Constitutions Apostoliques. Je crois pouvoir montrer que ce canon est antérieur à la paix de l'Eglise.[44] Il intéresse par conséquent notre sujet. Or il dit ceci (Const. apost. 34):

Il faut que les évêques de chaque nation sachent qui d'entre eux est le premier et qu'ils le considérent comme leur tête. Ils ne doivent rien faire sans son assentiment, même s'il appartient à chacun de traiter les affaires de son propre diocèse et des territoires qui en relèvent. Mais lui non plus (à savoir celui qui est le premier) ne devra rien faire sans l'assentiment de tous les

---

[42] «A cause de la chute ou de l'erreur qui s'est produite récemment par ignorance, et (à cause) des ignorants», *ibid.*, p. 5; «C'est de cette manière en effet, que les nombreuses hérésies ont grandi, parce que les chefs n'ont pas voulu s'instruire de l'avis des apôtres, mais ont fait ce qu'ils voulaient selon leur bon plaisir, et non ce qui convient», *ibid.* p. 103. Plus qu'à Callixte, cette mise en garde fait penser à Noët.

[43] Hipp. Contra Noetum, Patr. gr., 10, col. 821.

[44] Texte du canon 34 dans F. X. Funk, Didascalia et Constitutiones apostolorum (1905), pp. 572–574. P. Duprey, La structure synodale de l'Eglise dans la théologie orientale: Proche Or. chr., 20 (1970), 123–126, p. 125, n. 8, a déjà donné un certain nombre des arguments sur lesquels je fonde l'antiquité de ce canon. Je crois pouvoir montrer qu'il est antérieur à Nicée (325) et, peut-être, contemporain de l'affaire de Paul de Samosate (268). J' aurai l'occasion d'y revenir dans une autre publication.

autres. Ainsi régnera la concorde et Dieu sera glorifié par le Christ dans le Saint Esprit.

Retenons de ce canon 1. que dans une nation il y a un évêque qui est le premier; 2. que tous doivent agir dans la concorde pout tout ce qui ne relève pas directement de la compétence immédiate de chacun; 3. et surtout que cette action concertée des évêques et partant de leurs Eglises est en relation immédiate avec la glorification de Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit.

b) Le rôle des prêtres ou presbytres de second rang

On a vu tout à l'heure le rôle d'Origène dans le synode réuni à propos d'Héraclide. Au concile de 268 qui prononça la déposition de l'évêque d'Antioche, Paul de Samosate, le prêtre Malchion joua un rôle essentiel. Eusèbe[45] nous précise que ce n'est pas seulement à cause de son habileté dialectique, mais «à cause de la pureté extraordinaire de sa foi au Christ» qu'il a été élevé au presbytérat. Tel était d'ailleurs déjà le cas d'Irénée, député à Rome par les martyrs de Lyon, alors qu'il n'était encore que prêtre «par cequ'il était zélateur du testament du Christ».[46]

Cela suppose que les prêtres dans ces premiers conciles avaient encore leur fonction propre d'assistants et de conseillers des évêques, le presbyterium étant avant tout le conseil de l'Eglise locale autour de l'évêque. Ainsi le comprend la prière d'ordination du prêtre de la Tradition d'Hippolyte: «Dieu et Père de Notre Seigneur Jésus-Christ, regarde ton serviteur que voici et accorde lui l'Esprit de grâce et de conseil du presbyterium afin qu'il aide et gouverne ton peuple avec un coeur pur.»[47] Pour lui aussi le rôle essentiel se résume dans la pureté du coeur pour glorifier correctement Dieu par son Fils avec l'Esprit.

---

[45] Eus. Hist. eccl. VII, 29, 2.

[46] *Ibid.* V, 4, 2.

[47] Ed. Botte (n. 40), pp. 21–22. La conclusion de la prière indique une fonction doxologique: «et rends-nous dignes, (une fois) remplis (de cet Esprit), *de te servir dans la simplicité du coeur, en te louant par ton Enfant Jésus-Christ,* par qui à toi gloire et puissance, Père et Fils avec l'Esprit-Saint dans la sainte Eglise...» Il est vrai qu'on la retrouve sensiblement identique à la fin de la prière d'ordination du diacre (p. 27). Mais cela n'infirme pas notre point de vue selon lequel tout ministère dans l'Eglise a comme fin la glorification correcte de Dieu.

c) Le rôle du peuple

On remarque dans l'entretien d'Origène avec Héraclide que non seulement, comme il a été rappelé plus haut, ce sont les évêques, les prêtres, les diacres et les laïcs qui doivent respecter les «conventions» dans la synaxe, mais qu'Origène insiste pour que les conclusions du débat sur lesquelles tous les participants, clergé et laïcs, tombent d'accord, soient l'objet d'un agrément explicite de la part de tous: «Si vous êtes d'accord sur ces points, eux aussi *avec l'adhésion solennelle du peuple,* seront désormais règles ayant force de loi, et définitivement fixés.»[48] Auparavant il avait attiré l'attention sur le fait que «toute l'Eglise est là qui écoute», qu' «il ne faut pas qu'il y ait de différence d'Eglise à Eglise», qu' «on écrit souvent pour demander qu'on signe, que l'évêque signe, et aussi les suspects, et que l'on signe en présence de tout le peuple, afin qu'il n'y ait plus de dissension ni d'enquête à ce sujet».[49] Et lorsqu'Origène en vient à proposer son sentiment personnel, il le fait en demandant non seulement la permission de Dieu, celle des évêques, celle des prêtres, mais aussi celle du peuple présent.[50] Ce n'est pas là précaution oratoire, puisque l'accord auquel on doit aboutir doit recevoir «l'adhésion solennelle du peuple».

Mais l'entretien d'Origène n'est pas une exception. La synodale par laquelle le concile d'Antioche de 268 communique à Rome et à Alexandrie la déposition de Paul de Samosate est adressée «à tous ceux qui sur la terre habitée (oikoumenê) exercent avec nous le ministère, aux évêques, aux prêtres, aux diacres et à toute l'Eglise catholique qui est sous le ciel». Et cette lettre est adressée non seulement au nom de tous les évêques participant au concile, mais au nom des prêtres, des diacres et des Eglises de Dieu[51].

---

[48] Origène, Entretien (n. 27), p. 68.

[49] *Ibid.* p. 54 et 62.

[50] *Ibid.* p. 62. Origène distingue explicitement trois degrés dans l'autorisation qu'il demande de s'exprimer librement: la permission de Dieu; la permission des évêques; la permission des prêtres (presbytres) et du peuple. On peut donc en conclure que dans sa pensée, 1. l'autorisation demandée à Dieu se situe au-delà de la permission canonique que les évêques doivent accorder à Origène; 2. l'autorisation des évêques est à son tour d'une nature particulière, alors que celle des prêtres et du peuple semble sur le même plan: il s'agit de rester dans la communion ecclésiale et de faire accepter au peuple des normes correctes, le respect des conventions.

[51] Eus. Hist. eccl. VII, 30. Dans la même ligne on pourrait encore men-

On est donc en droit de conclure que non seulement les synodes ne sont pas des réunions à huis-clos d'évêques des Eglises, mais que la décision qu'ils prennent suppose l'accord et la participation active de tous les membres des Eglises. Il est vrai que ce rôle actif du peuple semble moins marqué en Afrique au temps de Cyprien. Je crois pourtant que l'on pourrait en trouver des traces.[52] En tous cas cela explique, à mon avis, que l'empereur devenu chrétien ait pu avoir un tel rôle dans les conciles des siècles suivants sans que pour autant on y ait vu une ingérence indue. Il était naturellement le type et le catalyseur de cette nécessaire représentation de tous les fidèles pour qu'un concile fut vraiment tel.

De cet examen rapide de la composition des conciles des premiers temps, on retiendra donc en premier lieu le rôle de l'évêque, représentant par excellence de l'Eglise locale dont il est le pasteur. Il doit représenter la foi et la vie chrétienne de sa communauté, mais il doit aussi représenter auprès d'elle l'unique mystère du Christ dans la communion de toutes les Eglises. Toutefois, à chacun suivant son rang, revient un rôle actif dans le concile. Car un concile ou synode n'est pas un conseil d'administration ni même un parlement. Il se tient *dans* une Eglise locale avec participation adéquate de chacun des membres de cette Eglise locale, en communion avec les représentants qualifiés d'autres Eglises locales comme signe de l'unité catholique. En fait il n'est qu'une extension de la synaxe doxologique dont l'expression la plus haute est la célébration du repas du Seigneur. Dès lors le verset 12 du ch. 15 des Actes des Apôtres prend toute sa signification: «Alors toute la multitude fit silence: on écoutait Barnabé et Paul exposer tout ce que Dieu avait accompli par eux de signes et de prodiges parmi les païens.» L'assemblée constate l'action de l'Esprit et la communion qui règne entre les Eglises. Tel est l'effet de la lettre et de la délégation envoyés

---

tionner la lettre synodale du Concile d'Antioche de 324–325; mais l'étude perspicace de D. L. Holland, Die Synode von Antiochien (324/25) und ihre Bedeutung für Eusebius von Caesarea und das Konzil von Nizäa: Zs. Ki.-gesch. 81 (1970), pp. 163–181, vient remettre tant de choses en question qu'il est difficile de s'appuyer sur ce texte décidément douteux.

[52] Particulièrement en relation avec le rôle joué par les confesseurs, soit à Rome, soit à Carthage; rôle parfois contesté, parfois abusif, mais réel et traditionnel depuis la mission d'Irénée à Rome.

à Antioche par le «concile» de Jérusalem. Ceci nous amène à notre dernier point: l'intention et la signification des premiers synodes.

3. Intention et Signification des premiers Synodes

Nous essaierons de répondre à trois questions: Quelle instance représentent les synodes? Quel est le rapport entre le synode, la règle de foi et les décisions synodales? Quel rapport y a-t-il entre les synodes, périodiques ou occasionnels et la «synodalité», la «conciliarité» dans la vie de l'Eglise?

a) Quelle instance représentent les synodes?

De ce que nous avons vu jusqu'ici il apparaît clairement que les synodes locaux ont le sentiment de juger en dernière instance. Ils ne sont en aucune manière, de par leur nature, une sorte de premier tribunal duquel on pourrait appeler à une autorité plus haute. L'institution d'instances successives n'est apparue que comme un moyen de résoudre des conflits entre des décisions synodales contradictoires. Mais en soi la conception pyramidale de la structure de l'Eglise est apparemment étrangère aux premiers siècles chrétiens. L'intention du synode n'est pas autre que celle de l'Eglise locale: la glorification de Dieu dans le mystère du Christ au sein de l'assemblée où l'Esprit est présent et agit. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la position de Cyprien lorsqu'un évêque en conscience ne peut se ranger au sentiment de ses collègues tout en gardant la paix avec eux: «Nous non plus nous ne prétendons faire violence ni donner de loi à personne, chaque évêque ayant toute liberté dans l'administration de son Eglise, sauf à rendre compte à Dieu de sa conduite.»[53] Finalement ce qui compte c'est toujours la paix et la concorde, pourvu que l'ordre de l'Eglise soit respecté.

Car si dans la vie de l'Eglise au tournant du IIe et IIIe siècle, la réunion des synodes représente quelque chose de nouveau extérieurement, il reste que dans son intention il ne diffère pas des autres instruments de la communion entre les Eglises depuis les origines: les lettres échangées, l'hospitalité donnée aux frères des autres

---

[53] Cypr. Ep. LXXII, 3, 2. Cf. aussi Ep. LV (52), 21.

Eglises, le partage d'une même eucharistie, la réception des mêmes Ecritures canoniques.

Dès lors si quelque Eglise a une prééminence parmi d'autres, cela repose sur le lien plus étroit qui l'unit aux Apôtres de par sa fondation. Cet argument employé par Irénée pour l'Eglise de Rome, mais aussi pour celle de Smyrne et celle d'Ephèse, signifie une garantie plus grande de trouver en celle-ci la doctrine authentique des Apôtres, mais cela dans la communion de toutes les autres Eglises[54]. Victor, évêque de cette Eglise romaine auquel Irénée reconnaît une «*potentior principalitas*» en raison de sa fondation par Pierre et Paul, n'a pas le droit de retrancher arbitrairement de la communion catholique de très anciennes Eglises (en l'occurence celles d'Asie qui suivent Polycrate d'Ephèse) pour une divergence qui, somme toute, est secondaire.[55]

En fait la difficulté résidait dans l'appréciation de ce qui était secondaire par rapport à la «règle de foi», par rapport aux «conventions», par rapport à l'unique communion du Corps du Christ. C'est pour cette raison qu'à l'argument de l'ancienneté apostolique d'une Eglise s'ajoute comme corollaire la reconnaissance d'un premier parmi les évêques d'une région (can. 34 des Apôtres), normalement celui de l'Eglise la plus ancienne, subsidiairement et postérieurement celui d'une Eglise numériquement plus nombreuse et située dans une cité politiquement plus importante. Mais même dans ce cas le critère fourni par cette Eglise n'est que relatif: on le voit bien dans le cas de Paul de Samosate, évêque d'Antioche. Il n'a de valeur que par l'accord de toutes les Eglises. Plus les synodes rassemblent de représentants d'Eglise, plus le synode est grand, et plus il aura de chance d'être authentiquement une «représentation de tout le nom chrétien»[56]. Mais en soi, l'Esprit est présent dans toute Eglise locale légitimement constituée, comme il l'est dans toute l'Eglise répandue sous le ciel.

b) Quel est le rapport entre le synode, la règle de foi et les décisions?

Les décisions synodales qui aboutissent aux conventions dont parle Origène, trouvent leur autorité dans la règle de foi elle-même,

---

[54] Iren. Adv. haer. III, 3.

[55] Eus. Hist. eccl. V, 24, 11–17.

[56] Tert. De jejun. XIII, 6, *sup. cit.*, note 1.

c'est-à-dire dans la doxologie correcte, par le culte et par la vie de la communauté locale, de l'oeuvre accomplie par le Christ. Les conventions doivent finalement correspondre à ce qu'Hippolyte appelle «ce qui convient», c'est-à-dire, on l'a vu, à ce qui est étranger à l'arbitraire et à l'ignorance. Mais une fois clairement établies, les conventions (ce que plus tard on appellera les canons) doivent être respectées par tous. Cela pour que l'Eglise puisse vivre dans la paix et non dans le désordre. L'objet même des synodes, tel qu'on l'a vu apparaître dans les documents, fonde la légitimité des décisions synodales dont le but final reste toujours la paix, la communion, la concorde pour que Dieu soit glorifié.

c) Quel rapport y a-t-il entre les premiers synodes et la vie conciliaire et synodale dans l'Eglise?

Je préciserai cette question en ajoutant: Quel rapport y a-t-il entre les synodes périodiques et occasionnels et ce qu'on appelle aujourd'hui la conciliarité, la synodalité, la collégialité? Je crois que de ce qui précède on peut facilement déduire la réponse.

Le synode est un instrument, mais un instrument parmi d'autres, de l'expression de la communion de l'unique Eglise. A ce sujet le théologien orthodoxe roumain, Liviu Stan, fait une remarque qui me semble fort pertinente[57]: l'Eglise peut vivre sans conciles, sans synodes au sens technique du terme. La preuve en est qu'elle a reconnu le canon des Ecritures sans que cela ait fait, pour autant qu'on sache, l'objet d'une décision conciliaire.

Il reste cependant que la communion qui ne cesse d'exister entre tous les membres du Corps du Christ, entre toutes les Eglises de par le monde, a besoin de moyens d'expression. Mais répétons-le, le synode théologiquement, je dirais presque: sacramentellement, n'est pas plus pour les chrétiens des trois premiers siècles que la vie dans le Saint-Esprit qui glorifie le mystère du Christ dans chacune des Eglises locales. La communion de toutes les Eglises est une réalité donnée dans le Saint-Esprit et elle fait partie de la nature constitutive de chaque Eglise locale. Comme les échanges de lettres comme l'hospitalité données aux frères des autres Eglises, la réunion des synodes est un de ces moyens d'expression, en étroite relation avec les deux premiers d'ailleurs.

---

[57] L. Stan, Concerning the Church's Acceptance of the Decisions of Ecumenical Synods: Councils and the Ecumenical Movement (1968), p. 69.

Conclusion

Rassemblant rapidement la gerbe des données qui nous ont paru ressortir de l'examen de notre documentation concernant les premiers synodes et leur origine, je voudrais maintenant tirer quelques conclusions qui soient davantage des pistes pour une réflexion ultérieure et pour des applications concrètes à la vie de l'Eglise aujourd'hui. Ces brèves réflexions toucheront à nouveau l'objet de la vie synodale, la composition des synodes et leur signification.

1. Il me semble acquis que l'objet des synodes et partant de la vie synodale dans l'Eglise est en relation immédiate avec la vie dans l'Esprit, avec le mystère du Christ annoncé et confessé pour la glorification de Dieu. Partant l'objet de tout synode ne peut être autre que celui de la vie de l'Eglise elle-même: le mystère du Christ qui rassemble les enfants de Dieu dispersés, la vie d'enfants de Dieu, la participation authentique au mystère de Pâque qui commence au soir du jeudi saint pour déboucher sur le triomphe de la résurrection et l'attente du retour du Seigneur. Tout ce qui, dans la vie de l'Eglise comme dans la vie synodale, ne serait pas en prise directe avec cela, ne peut faire l'objet des synodes, parce que ce n'est pas la vie de l'Eglise, mais la vie du monde.

2. Quant à la composition des synodes deux choses apparaissent clairement: les ministres reponsables des Eglises locales y ont un rôle de premier plan, un rôle qui ne revient qu'à eux et ils doivent être à la hauteur de ce rôle. L'Eglise n'est pas une démagogie ni une association occasionnelle d'enthousiastes. La vie de l'Eglise dans l'Esprit Saint est une vie dans l'ordre, conformément à l'enseignement des Apôtres. Mais en même temps s'il y a des ministères responsables et différenciés, il y a aussi une participation de toute l'Eglise locale à la vie synodale. Le synode n'est pas – ou ne devrait pas être – un sénat fermé délibérant à huis-clos. La participation de tout le peuple chrétien y est indispensable, justement pour témoigner que ce qui est accompli par le synode, comme en général par l'Eglise, est vie dans l'Esprit-Saint. Partant la relation avec la synaxe de toute l'Eglise locale y est nécessairement impliquée. En fait chaque Eglise locale légitimement constituée est le lieu de l'Esprit, comme l'est l'ensemble de l'Eglise.[58]

---

[58] Il reste que le fameux *ex sese non autem ex consensu Ecclesiae* de Vatican I fait difficulté. Je dirai seulement qu'il faut l'entendre correctement sous

3. La signification des synodes est celle de la communion catholique, universelle dans le temps et dans l'espace. Les synodes ne sont qu'un instrument de la communion, parmi d'autres instruments. Ils sont une expression de la communion universelle, car cette communion doit s'exprimer; plus particulièrement en certaines circonstances. Mais finalement le lieu normal de la vie ecclésiale n'est pas au niveau synodal ou conciliaire; il est au niveau de l'Eglise locale. Un synode se réunit dans une Eglise locale, et non dans le désert, comme Montan dans la plaine de Pépuze. Si l'on peut souhaîter la réunion d'un futur concile vraiment universel, vraiment authentique aux yeux de tous les chrétiens, ce concile devra être pris en charge par une Eglise – et j'entends bien: par une Eglise locale, d'abord. Mais le concile universel ne suppose-t-il pas que la communion sacramentelle soit préalablement rétablie entre tous les chrétiens? C'est là une question à laquelle je ne sais que répondre. Mais elle mérite notre considération à tous. Et, en tous cas, un tel concile ne pourra être que le fruit de la vie des Eglises locales, de leur vie dans le Saint-Esprit, le témoignage de leur doxologie correcte du Père, du Fils et du Saint Esprit, selon ce qui convient, parce qu'auront été respectées les conventions et parmi celles-ci la première d'entre elles: «l'Esprit Saint et nous-mêmes avons décidé de ne pas vous imposer d'autres charges que celles qui sont indispensables» (Actes 15, 28).[59]

Jacques-Emmanuel Lanne, O.S.B., Chevetogne, Belgique

---

deux aspects: Primauté et infaillibilité n'ont pas de sens si ce n'est a) en relation avec la communion universelle et la doxologie correcte de toutes les Eglises; b) en relation immédiate avec la *sedes* du pape, de l'évêque de Rome. Le pape est pape parce qu'il est évêque d'une Eglise locale déterminée, celle de Rome. Juridiquement il n'a pas besoin de demander le consentement de l'Eglise universelle avant d'agir, mais son action doit exprimer l'accord de l'Eglise, la foi et la doxologie de l'Eglise. Sa *potentior principalitas* est celle de son Eglise locale d'abord, et elle s'exerce sous des formes diverses au cours de l'histoire pour et dans la communion de toute l'Eglise. Elle n'est pas située au-dessus de l'Eglise, pas plus que le collège des évêques ou quelque synode que ce soit, ne peut se placer au-dessus de l'Eglise, car leur fonction est d'exprimer l'Eglise et la concorde des Eglises.

[59] Leçon donnée le 6 novembre 1970 à l'Université de Neuchâtel à l'occasion du Doctorat en théologie h. c. qui était conféré à l'auteur.