

Une appréciation protestante

par Hubert GOUDINEAU¹

Ce colloque a confirmé ce dont nous étions probablement tous convaincus : la difficulté de la question du (des) ministère(s) d'unité. Deux mots, "ministère" et "unité", et trois difficultés : nos compréhensions du (ou des) ministère(s), nos conceptions de l'unité ecclésiale et la façon dont nous articulons les deux, à savoir la place des ministères, spécialisés ou non, dans la réalisation de cette unité et leur nature.

Nous aimerions livrer quelques impressions personnelles. La qualité des interventions ne nous a pas surpris, vu la qualité des orateurs. Concernant leur attitude l'un envers l'autre, il nous a semblé que, malgré une attitude d'ouverture, on a pu percevoir certaines difficultés à se comprendre (notamment sur les questions 1. de la signification du *jure divino* ; 2. de l'articulation de la Parole et des sacrements; 3. de l'infaillibilité et du rapport Ecriture-Tradition).

Mise en évidence et comparaison des traits significatifs des deux démarches

1) Les démarches

Les quatre remarques qui suivent permettent de rendre compte de leurs démarches.

Le local et l'universel

Il est frappant de constater que la réflexion de Pannenberg part de la réalité locale de l'Eglise et du ministère pour s'élargir progressivement vers le supra-local, jusqu'à l'universel (la structure même de son texte le fait ressortir), alors que celle de Tillard se situe d'emblée au niveau universel. N'est-ce pas là révélateur quant à leur compréhension de l'Eglise? Oscar Cullmann dans son dernier livre consacré à l'oecuménisme y voit un des problèmes majeurs dans le dialogue entre Eglises : "l'ecclésiologie catholique part d'une structure ecclésiale universelle", alors que les ecclésiologies protestante et orthodoxe ont comme point de départ la communauté locale.²

La démarche argumentative

Pannenberg a une démarche qui met l'accent sur l'évolution historique des ministères d'unité. Il fait ressortir les raisons qui ont donné naissance aux ministères d'unité locaux, puis supra-locaux. Se plaçant dans une perspective protestante, conscient que ces ministères supra-locaux ne sont pas une évidence pour tous, il veut montrer leur légitimité et leur utilité. Sa réflexion aboutit "à la nécessité d'un ministère pétrinien veillant à l'unité de la chrétienté universelle." (p.8).

Tillard, pour sa part, introduit d'emblée l'évêque de Rome comme ministre de l'unité (2° ligne!). Il le fait intelligemment en mentionnant les deux

1. Doctorant à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg.

2. *Les voies de l'unité chrétienne*, Paris, éd. du Cerf, 1992, pp. 13-14,25

orateurs non-catholiques allant dans ce sens à la dernière conférence mondiale de Foi et Constitution. Cohérent avec lui-même, sa démarche est typiquement catholique, on peut la résumer ainsi : “le pape existe et exerce au sein de l’Eglise catholique un ministère d’unité (et avant les deux schismes, au sein de l’Eglise universelle), ce ministère est investi d’une légitimité historique, c’est donc là que se trouve la solution du problème. Voyons à quelles modifications il faut procéder pour que cette solution soit acceptable pour les autres Eglises.” Donc, le *quomodo* est discutable, mais pas le *an sit*. N’est-ce pas là une façon toute catholique de concevoir l’oecuménisme?³ Il ne semble pas y avoir d’autres alternatives possibles. Constater cela, ce n’est ni minimiser la valeur des arguments avancés, ni nier la réalité du dialogue et la volonté d’avancer sur le chemin de l’unité.

La place du dialogue

Elle est évidente dans les deux exposés. Elle ressort avec force de celui de Tillard dont la structure bi-partite épouse la forme du dialogue : I.L’Eglise catholique se laisse interpeller ; II.L’Eglise catholique interpelle. Cette première partie, recueillant en quelque sorte les doléances des non-catholiques, prouve la qualité d’écoute du théologien dominicain. Sa troisième remarque introductive (superbe!), quant à elle, laisse percevoir un esprit réellement oecuménique : “Dans les désirs, les *vota*, les inquiétudes de ces chrétiens d’en dehors des frontières, l’Eglise catholique doit donc accepter d’entendre une parole que lui adresse l’Esprit de Dieu.” (p. 3).⁴ Ce dialogue est mené aussi bien avec les orthodoxes qu’avec les protestants.

L’exposé de Pannenberg n’a pas, pour les raisons évoquées au point précédent, une telle structure “dialogale”. Cependant, toute sa démarche est menée dans le dialogue avec l’Eglise catholique, comme le prouvent les nombreuses références aux textes catholiques (surtout *Lumen Gentium* de Vatican II), ainsi qu’aux textes oecuméniques (le document de la commission internationale luthérienne/catholique-romaine sur le ministère dans l’Eglise (1981), la déclaration de Lima (1982)).

Les “clefs herméneutiques”

Sans vouloir caricaturer à l’extrême, il nous semble qu’on peut déceler autant chez Pannenberg que chez Tillard une clef herméneutique guidant leur démarche et leur argumentation. Disons d’abord que chacun se situe clairement dans sa tradition propre ; nous l’avons montré pour Tillard (cf.1.2). Cela ressort aussi avec évidence chez le théologien allemand : ses références aux textes du seizième siècle (écrits symboliques, surtout Confession d’Augsbourg, écrits de Luther)⁵ et aux positions de la tradition luthérienne sont nombreuses, et il y adhère.

Chez Tillard, la clef herméneutique est la notion de *divina Providentia*. Elle joue un rôle central dans sa défense du ministère pétrinien. On le remarque nettement dans la deuxième partie de son exposé : la *divina Providentia* sert d’argument principal aux trois questions abordées (1.le pape, héritier de S.Pierre; 2.le pape, docteur de l’Eglise ; 3.le pape, *principalitas potentia*).

Chez Pannenberg, c’est la nécessité d’une supervision de l’enseignement

3. C’est le fameux retour dans l’Eglise catholique romaine des “frères séparés”.

4. On peut également apprécier son exigence de clarté et de vérité : “La communion de foi exige qu’on ne bânisse pas sur des équivoques.” (p. 6).

5. Profitons-en pour relever l’interpellation que Pannenberg lance aux théologiens protestants, à savoir la nécessité de ne pas se contenter de “rappeler les affirmations confessionnelles du seizième siècle”, mais de “proposer une interprétation scripturaire appropriée et ...[de chercher] à relever les défis du monde moderne.” (p. 9), vu la distance historique croissante (p. 8).

doctrinal qui me semble être sa clef herméneutique. “Le ministère épiscopal régional est le ministère de supervision et d’intégration des communautés d’une région dans l’unité de la foi apostolique de l’Eglise représentée par l’évêque.” (p. 7). Cette idée revient constamment tout au long de son exposé. Car pour lui, l’unité des chrétiens et des Eglises locales est essentiellement une unité dans la foi apostolique, dans l’Evangile reçu des apôtres (p. 4).

Ceci nous amène tout naturellement à discerner les principales lignes de force de ces deux exposés.

2) Les lignes de force

Statut et rôle du ministre de l’unité

Tous les deux se prononcent pour l’existence effective de ministères d’unité, mais ils ne leur confèrent pas le même statut. Pour Tillard, le ministère universel d’unité fait partie de l’être même de l’Eglise, de son *esse*. Pour Pannenberg, ces ministères supra-locaux, dont le ministère universel, sont utiles à l’Eglise, ils font partie de son bien-être (*bene esse*). Très probablement, leur conception de la nature de l’unité n’est pas la même, le premier défendant une unité institutionnelle et organique (l’expression de “communion canonique” qu’il utilise (p. 6) est significative), sans pour autant qu’elle se limite à cela⁶, le second une unité essentiellement de type doctrinal.

Le rôle imparti à ce ministre d’unité de l’Eglise universelle n’est pas tout à fait le même ; comme nous l’avons vu, pour le dogmaticien de Munich, il s’agit avant de préserver une unité doctrinale. Pour Tillard, il est le garant de l’unité institutionnelle et communionnelle de l’Eglise. *Primus inter pares*, il est aussi l’élément unificateur et fécondant du collège des évêques.

Le sensus fidelium

Tous les deux prônent un équilibre des responsabilités et de l’autorité entre le ministre de l’unité et l’Eglise et une relation de réciprocité.. Ils défendent le *sensus fidelium*. Tillard se concentre sur la relation de l’évêque de Rome avec les autres évêques, tandis que Pannenberg pense ce problème d’abord à un niveau local, puis régional et enfin universel.

La légitimité des ministères d’unité

Tous les deux reconnaissent une légitimité aux ministères d’unité, et notamment au ministère pétrinien, mais cette légitimité ne repose pas exactement sur les mêmes bases. Ni l’un ni l’autre n’évoque un fondement directement biblique ; cependant Tillard défend une succession apostolique continue et invoque la *divina Providentia*. Pannenberg est plus nuancé ; le processus est selon lui plus complexe, l’émergence des *episcopoi* locaux puis supra-locaux n’ayant eu lieu qu’après une période d’incertitude. Cette émergence est le fruit de la volonté des chrétiens de préserver l’unité locale et supra-locale de l’Eglise.

Les conditions préalables à une primauté romaine universelle

Tillard, après avoir passé en revue les doléances et les *desiderata* des chrétiens non-catholiques, qu’il prend très au sérieux, définit le type de primauté souhaitable, nécessaire : “une primauté non autocratique (...) immanente et non transcendante, communionnelle et non extrinsèque (*extruded*) au corps épiscopal. Une primauté qui n’intervient que là où cela est nécessaire ou utile *ad edificationem*, et qui sait se faire discrète là où sa présence serait *ad destructionem Ecclesiae Dei*.” (p.10-11)

Pannenberg, dans son exposé, évoque la nécessité de réfléchir à la forme de ce ministère universel, mais ne s’arrête pas vraiment sur cette question. On peut cependant relever trois choses : 1. sa forme doit permettre “à ce ministère de correspondre à l’Evangile.” (p.8) ; 2. il faudrait réfléchir à une juste articulation entre ce ministère “qui aurait la responsabilité constante de veiller à

6. On sait l’importance que l’auteur d’*Eglise d’Eglises* accorde à la notion de *koinônia*.

l'unité de toute la chrétienté dans la foi en l'Évangile apostolique, et l'autorité des conciles œcuméniques." (10). 3. Pannenberg, lors du débat, a réclamé un statut autocéphale pour les Églises de la Réforme. Ce qui signifie qu'il faudrait faire la distinction entre le pape, évêque de Rome, serviteur de l'unité universelle (ce qu'accepteraient les Églises issues de la Réforme), et le patriarche occidental avec son pouvoir juridictionnel, qu'il n'exercerait que sur l'Église catholique romaine.⁷

On constate donc qu'il existe entre le théologien catholique et le théologien luthérien une réelle convergence sur cette question du ministère d'unité. Cependant, les différences sont loin d'être négligeables. Cette convergence marquée de différences invite au débat.

II Débats

Nous aimerions maintenant soulever trois grandes questions : la première, c'est le "dossier papauté" ; la seconde consiste à se demander s'il n'existe pas, comme solution à la question, des alternatives à la primauté romaine ; enfin, il nous paraît important de réfléchir à un juste équilibre entre les ministères d'unité supra-locaux et le sacerdoce universel de tous les croyants.

L'évêque de Rome, ministre de l'unité de l'Église?

Le statut de ce ministère d'unité : *esse* ou *bene esse*?

Il risque d'y avoir des divergences entre catholiques et protestants sur ce point. Pour les premiers, ce ministère appartient clairement à l'être même de l'Église. Le récent catéchisme de l'Église catholique l'exprime ainsi : "Cette charge pastorale de Pierre et des autres apôtres appartient aux fondements de l'Église. Elle est continuée par les évêques sous la primauté du pape. Le pape, évêque de Rome et successeur de saint Pierre, "est principe perpétuel et visible et fondement de l'unité qui lie entre eux soit les évêques, soit la multitude des fidèles." [*Lumen Gentium* 23]."⁸

Les protestants ne peuvent pas se rallier à une telle position. Pour eux, comme l'a rappelé Pannenberg (citant 1 Co.3,11), seul le Christ est principe et fondement de l'unité de l'Église (p. 6). En fait, cette question est directement liée à la façon dont nous concevons l'unité : faut-il faire partie d'une même institution ecclésiale pour être unis?

Pour ne pas rester enlisés, Pannenberg propose donc, comme nous l'avons vu, de distinguer deux fonctions chez le pape. Est-ce réalisable? Est-ce acceptable pour les catholiques? Si oui, les protestants seraient-ils prêts à reconnaître à l'évêque de Rome, serviteur de l'unité universelle, un statut de *jure divino*? On a bien vu dans le débat entre les deux orateurs deux conceptions différentes de cette notion. Pour le théologien allemand, le droit divin lié à un ministère ordonné est toujours conditionnel : dans la mesure où le ministre est soumis à la Parole. Quel statut pourrait donc être acceptable par tous?

Sa légitimité scripturaire et historique (Écriture et Tradition)

Tillard et Pannenberg s'accordent à reconnaître, avec la grande majorité des exégètes catholiques et protestants, le silence du Nouveau Testament sur la transmission à un ministre du privilège de Pierre.⁹ Ainsi, comme nous l'avons précédemment noté, cette légitimité repose sur d'autres bases.

7. Cf. l'interview "Pannenberg le luthérien: 'un pape pour l'unité' ", *La Croix*, 22-23 août 1993 (lors de la V^e Conférence mondiale de Foi et Constitution à Saint-Jacques de Compostelle), pp. 2-3.

8. Ed. Mame/Plon, Paris, 1992, paragraphes 880-881.

9. Nous devons nous demander si ce silence n'est pas parlant. Ne signifie-t-il pas que la chose n'est pas capitale? De même, le flou néotestamentaire concernant les ministères n'indique-t-il pas, d'une part, que la qualité de la vie spirituelle prime sur la forme de l'organisation, et d'autre part, que le Seigneur laisse à son Église une marge appréciable de liberté (donc de responsabilité), lui permettant de s'adapter aux divers contextes.

Il vaut la peine de citer la présentation que fait J. M. Tillard de la position catholique :

“La constitution *Lumen Gentium* (n° 20) inscrit la “succession pétrinienne” dans le fait global de la “succession apostolique” en affirmant la “succession” au collège que constituaient Pierre et les autres Apôtres (n° 22). Un collège succède au collège apostolique tel que le Seigneur l’a organisé, et dans cette “organisation” la Tradition des premiers siècles inclut la place spéciale de Pierre attestée dans les documents du Nouveau Testament. *Lumen Gentium* maintient qu’un collège ayant un pôle d’unité succède à ce que la première partie des Actes présente comme le groupe apostolique dans lequel Pierre exerce un *leadership*.” (pp. 11-12)

S’exprime ici la conviction d’une succession continue du ministère apostolique et du ministère pétrinien. Comme nous l’avons vu, Pannenberg est beaucoup plus nuancé. Selon lui, le processus fut complexe et discontinu. Cependant, la question essentielle n’est pas celle-là. En effet, la continuité historique ininterrompue n’est pas pour les protestants une condition indispensable à la reconnaissance de la légitimité d’un ministère. Une divergence de vues sur la question n’entraîne donc pas forcément une divergence sur la légitimité de tels ministères d’unité, Pannenberg en est un bon exemple. Par contre, plus importante est la question de la place de l’évêque de Rome dans l’antiquité chrétienne.

Pour débattre sur ce point délicat, il faut mener une réflexion à deux niveaux : au niveau des faits historiques et au niveau de la lecture théologique de l’histoire. Dom Gregory Dix, dans son livre consacré au ministère dans l’Eglise ancienne, remarque avec justesse que :

“Le débat a englobé dès le début deux sortes de problèmes, séparables en théorie, mais nécessairement liés en fait. Ils ont sans cesse été confondus. C’est d’une part le problème abstrait de la nécessité, de la forme, de l’autorité, du pouvoir et du principe caractéristique de tout ministère et de ses rapports avec l’existence de l’Eglise; ce problème est d’ordre dogmatique. C’est d’autre part un certain nombre de questions qui ne relèvent pas de la théologie systématique, mais de la réalité historique : Quels furent les ministères originaux de l’Eglise primitive? Où apparurent-ils? Comment étaient-ils exercés? (...) Quelles modifications, adaptations et quels développements ont-ils subis depuis le moment de leur apparition au cours d’une période donnée?”¹⁰

A. Les faits historiques

A notre connaissance, les résultats des recherches historiques permettent de dire ceci :

* Dès le second siècle, l’évêque de la métropole provinciale jouissait d’une certaine prééminence sur les autres évêques de sa province (dans certains cas, c’était le plus âgé).¹¹ Cependant, Jean Daniélou note qu’à la fin du second siècle, Rome jouit déjà d’un grand rayonnement (qui dépasse le cadre provincial) : “La ville ...est une grande cité cosmopolite où toutes les races et toutes les religions se rencontrent. (...) Cette place de Rome dans la vie de l’Eglise marque la fin du second siècle. Elle est liée au rayonnement de la ville sur le plan de la civilisation; mais elle atteste aussi la place éminente du siège de Rome dans l’ensemble du christianisme.”¹²

10. Dom Gregory DIX, *Le ministère dans l’Eglise ancienne*, (des années 90 à 410), coll. Bibliothèque théologique, Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé, 1955

11. Jean DANIELOU, *L’Eglise des premiers temps*, Des origines à la fin du III^e siècle, Paris, Seuil, 1985, pp. 119-233

12. *Ibid.*, p. 117

Parlant de l'organisation des Eglises autour des évêques et des métropoles, il écrit :

“Dans cet ensemble l'Eglise de Rome a une autorité particulière.(...). Il est difficile de ne pas reconnaître dans cet ensemble de faits autre chose que l'importance politique et intellectuelle de la capitale de l'Empire. Sur le plan ecclésial, Rome n'apparaît pas seulement comme représentant une des diverses traditions héritées des Apôtres. Ou plutôt elle représente bien une de ces traditions, celle de Pierre. Mais cette tradition apparaît comme investie d'une autorité particulière. C'est ce qu'Irénée, asiatic d'origine, gaulois d'adoption, reconnaît dans l'*Adversus haereses*.”¹³

Irénée, dans le passage bien connu de son livre¹⁴, fait dépendre cette prééminence de l'ancienneté de cette Eglise, de sa double origine apostolique, et du fait que la pureté de sa tradition y est continuellement conservée et constatée par les fidèles arrivant de toutes les contrées. Mais, le chanoine allemand I. von Doellinger qui, comme on le sait, s'est spécialisé dans cette question de l'origine historique et des fondements de la papauté, affirme, dans son fameux livre *La Papauté*, qu'“Irénée est le seul Père de l'Eglise des trois premiers siècles qui rattache la prééminence du siège de Rome à la doctrine de l'Eglise”¹⁵.

Jean Daniélou relate un fait de la seconde moitié du troisième siècle qui lui paraît significatif : l'empereur Aurélien (270-275), lors de l'affaire de la destitution de l'évêque d'Antioche, Paul de Samosate, qui lui fut soumise, tranche en décidant que l'évêché appartient “à ceux qui étaient en communion avec les évêques de la doctrine chrétienne à Rome et en Italie”.¹⁶ L'Etat reconnaissait donc à Rome une autorité ecclésiastique.

A la fin du troisième siècle, à l'image de l'Empire romain, qui est à cette époque une mosaïque de cités douées d'une certaine autonomie, l'Eglise “universelle apparaît répartie en une série de communautés locales soumises à l'autorité de l'évêque : l'Eglise épiscopale est l'unité de base de tout cet ensemble d'institutions.”¹⁷ A cette époque, “il n'y avait pas d'organisation fédérale ni aucune espèce d'équivalent chrétien de l'administration séculière impériale ou de la loi universelle romaine.”¹⁸ Mais, on assiste au commencement d'un processus de hiérarchisation des évêchés à un niveau plus large que le niveau provincial. Les grands patriarcats commencent à se mettre en place (Alexandrie, Antioche, Rome, Carthage).¹⁹

Le quatrième siècle est marqué par de grands changements : à l'image de l'Empire romain que Dioclétien réorganise énergiquement en conférant au pouvoir central un poids beaucoup plus important (et donc en réduisant l'autonomie des cités), l'Eglise évolue dans sa structure organisationnelle. Désormais reconnue et appelée à jouer un rôle dans l'Empire, “c'est son alliance avec l'Etat qui fit éprouver à l'Eglise le besoin de s'adapter à sa situation nouvelle; aussi trouva-t-elle dans l'Etat le modèle de sa propre organisation.”²⁰

13. *Ibid.*, p. 119

14. *Contre les hérésies* III, coll. Sources chrétiennes n° 34, Paris, Cerf, 1952 ; cf. surtout 3,2 et 4,1.

15. Publié en 1869, à la veille du Concile Vatican I (1870), en vue d'informer les évêques qui allaient devoir se prononcer sur l'infailibilité pontificale, il fit l'effet d'une bombe...et causa deux années plus tard l'excommunication de son auteur. Nous nous sommes servis de la traduction française de 1904 (Félix Alcan, éditeur, Paris) ; cf. p. 9.

16. J. DANIELOU, *op.cit.*, p. 219.

17. Henri-Irénée MARROU, *L'Eglise de l'Antiquité tardive, (303-604)*, Paris, Seuil, 1985, p. 27.

18. G. DIX, *op. cit.*, p. 123.

19. J. DANIELOU, *op.cit.*, p. 233.

20. G. DIX, *op. cit.*, p. 125. H.I.MARROU (*op. cit.*, p. 27) et Edward SCHILLEBECKX (*Plaidoyer pour le peuple de Dieu, Histoire et théologie des ministères dans l'Eglise*, coll. “Théologies”, Paris, Cerf, 1987, p. 148) affirment également l'influence déterminante des cadres administratifs romains.

L'Italie péninsulaire, au début de ce siècle, est unifiée autour du siège épiscopal de Rome. Henri-Irénée Marrou brosse un tableau intéressant de la situation de l'évêque de Rome à cette époque-là :

“ L'influence de la *Cathedra Petri* s'exerce sans doute bien au-delà de ses limites et possède déjà un rayonnement universel; mais si sa primauté d'honneur n'est pas contestée et si une autorité particulière s'y attache sur le plan doctrinal, son pouvoir disciplinaire comme juridiction d'appel n'apparaît pratiquement pas encore : il faudra attendre bien des générations pour qu'il soit reconnu comme un des organes nécessaires au fonctionnement normal de l'institution ecclésiastique.”²¹

Doellinger résume de la façon suivante la situation des anciens papes dans l'Eglise ancienne:

“Chaque Eglise, sans porter atteinte à son accord avec l'ensemble des autres, ordonne et dirige ses affaires dans toutes les choses essentielles, en complète liberté et autonomie (...). En même temps, l'Eglise s'est constituée en diocèses, provinces, patriarcats (plus tard, en Occident, s'ajoutèrent les Eglises nationales), et l'évêque de Rome est à leur tête comme premier patriarche : il représente l'unité; il est le centre auquel se relie l'Eglise de langue grecque et l'Eglise de langue latine, l'intermédiaire entre l'Orient et l'Occident ... mais il n'intervient pas dans le domaine ecclésiastique des patriarches, des métropolitains et des évêques. Il n'y a que l'Eglise entière, concentrée et représentée dans un synode oecuménique, qui émette des lois générales et des décrets dogmatiques obligeant l'ensemble des croyants.”²²

Cette primauté d'honneur n'avait donc pas grand-chose à voir avec la papauté telle qu'elle s'est développée par la suite. Doellinger en apporte d'abondantes preuves.²³ Une des meilleures preuves est le rôle insignifiant de l'évêque de Rome lors de la longue crise arienne et lors du Concile de Nicée. “Pendant toute la période qui nous occupe, concluent Marcel Simon et André Benoît, l'Eglise, dans sa structure concrète comme dans la justification théorique qu'elle en donne, par la plume de saint Cyprien par exemple, est épiscopale et non papale.”²⁴

Les faits historiques permettent donc de tirer une double conclusion :

l'Eglise de Rome et son évêque ont bénéficié dès le second siècle d'un rayonnement et d'une autorité particulière qui dépassaient largement les frontières de l'Italie péninsulaire et même de l'Occident. On a reconnu à l'évêque

21. H.I. MARROU, *op. cit.*, p. 27-28.

22. DOELLINGER, *op. cit.*, p. 19

23. A titre d'exemple, il indique que dans les écrits des Pères grecs (Eusèbe, Athanase, Basile le Grand, Grégoire de Nysse, Grégoire de Nazianze, Chrysostome...), on ne trouve pas un seul mot concernant la question des privilèges de l'évêque de Rome. De même, dans toute l'œuvre (considérable) de saint Augustin, une seule phrase seulement, pourrait être interprétée dans ce sens (p. 9-10).

Doellinger fait aussi remarquer qu' "aucun des Pères de cette époque qui a expliqué exégétiquement les passages de l'Evangile sur la puissance transmise à Pierre (Mt 16,18, et Jn 21,18) n'en a fait l'application aux évêques de Rome, en qualité de successeurs de Pierre." (p. 12).

De plus, il souligne que les écrits et les données précises sur les échelons de hiérarchie dans l'Eglise ancienne ne mentionnent jamais la dignité papale comme un degré particulier de la hiérarchie, ni comme une institution subsistant par elle-même dans l'Eglise (p. 11).

24. *Le Judaïsme et le Christianisme antique*, d'Antiochus Epiphane à Constantin, Nouvelle Clio, coll. "L'histoire et ses problèmes" n° 10, Paris, PUF, 1991 (1re éd. 1968), p. 178.

de Rome une primauté d'honneur sur toute l'Eglise. Cette reconnaissance tenait d'une part à des motifs d'ordre ecclésial (ancienneté de l'Eglise, double origine apostolique en Pierre et Paul, pureté de sa tradition), et d'autre part, à des motifs d'ordre politique (Rome est la capitale de l'Empire) ;

cette primauté ne signifiait pas supériorité encore moins suprématie. On recourait fréquemment à l'évêque de Rome pour régler certaines questions, mais en aucun cas on n'aurait toléré que celui-ci intervienne autoritairement dans les affaires des diocèses ou des patriarcats ou qu'il impose des règles doctrinales ou disciplinaires. C'était là l'affaire des synodes oecuméniques. Mais on sait combien, au cours des siècles suivants, le rôle et le poids de l'évêque de Rome ont évolué.

B. *L'interprétation théologique de l'histoire*

Quel poids devons-nous accorder à ces faits historiques ? Soyons même plus précis : puisque nous constatons au cours de l'histoire une véritable transformation du rôle de l'évêque de Rome, faut-il aux différentes périodes de l'histoire de l'Eglise des poids théologiques différents ? Beaucoup estimeront légitime de conférer à l'antiquité chrétienne un poids bien supérieur.

Pannenberg reconnaît une légitimité historique au siège de Pierre, mais lui refuse une autorité juridictionnelle sur les Eglises de la Réforme²⁵. La position de Tillard nous apparaît plus complexe. Comme nous l'avons vu, la *divina Providentia* est la clef herméneutique qui gouverne sa lecture religieuse de l'histoire. Ceci l'amène à considérer la primauté romaine comme émanant de la volonté divine. Mais en même temps, il reconnaît que cette *divina Providentia* a "conduit la "primauté" romaine, à travers une histoire très complexe où se mêlent le bien et le mal" (p. 12). Ce qui le pousse à faire une lecture critique de l'évolution de la papauté et à prendre au sérieux les doléances des catholiques comme des non-catholiques.

Tout en reconnaissant la noblesse de cette vision des choses (elle manifeste la confiance au Seigneur souverain qui conduit son peuple à travers les vicissitudes de l'histoire des hommes), on ressent toute sa fragilité, toute sa subjectivité. Peut-elle vraiment permettre une juste appréciation de la volonté divine ?

La *divina Providentia* nous semble intimement liée à la conception catholique de la Tradition. Cette dernière n'est-elle pas trop optimiste au regard de l'histoire, et particulièrement de l'histoire des dogmes ? (Lors du débat, Pannenberg a mentionné les corrections des affirmations de Vatican I opérées par Vatican II concernant la question de la succession de Pierre). S'il y a des faits historiques (comme la fixation des dogmes trinitaire et christologique jusqu'à Chalcédoine) dans lesquels les protestants saluent aussi la *divina Providentia*, peut-on et doit-on pour autant, à leur lumière, lui accorder une telle place dans la lecture théologique de l'histoire ? Les Réformateurs ont accepté les formulations de Nicée et de Chalcédoine parce qu'ils les estimaient conformes à l'Écriture.

N'est-il pas plus sage et plus légitime d'accorder à la seule Écriture Sainte un caractère normatif (*norma normans*), et par voie de conséquence, de ne pas conférer un poids dogmatique à des questions sur lesquelles elle reste silencieuse ? Ce qui n'empêche pas de leur faire une place dans la vie de l'Eglise pour son bien-être (*bene esse*).

C.) *Suggestion*

Devant le silence de l'Écriture et la difficulté d'une juste interprétation théologique de l'histoire, nous suggérons l'ajout d'un autre critère délicat lui

25. Cf. l'interview dans *La Croix*, p. 3 mentionnée à la note 7.

aussi, mais à notre avis incontournable : celui des "fruits" portés par cette primauté romaine au cours des ces vingt siècles d'histoire ("c'est au fruit qu'on reconnaît l'arbre", Mt 12,33). Bien évidemment, les appréciations varieront selon les personnes et leurs appartenances ecclésiastiques. Personnellement nous pensons que le poids de l'histoire est trop lourd pour pouvoir envisager la primauté romaine comme pôle et ministère d'unité universelle.

Autres difficultés

On ne peut ignorer les nombreuses difficultés, notamment d'ordre psychologique et pratique que soulèverait cette primauté romaine. Oscar Cullmann avoue avoir pensé à cette solution, puis y avoir renoncé la considérant finalement comme irréalisable.²⁶ La distinction proposée par Pannenberg, étant contraire aux affirmations de Vatican I et II, ne lui paraît pas acceptable par les catholiques. Quant à la majorité des protestants, elle veut bien être *avec* le pape, mais non *sous* le pape. A ces remarques que certains trouveront probablement pessimistes, on peut ajouter la question de l'élection du pape. En effet, dans la mesure où lui serait reconnu un ministère sur tous les croyants, les non-catholiques estimeront légitime de pouvoir, d'une manière ou d'une autre, prendre part au processus de désignation de celui-ci.

Il faut également mentionner les difficultés soulignées par Tillard : quel nouveau code adopter pour les Eglises orientales actuellement unies à Rome ? Comment concevoir "l'emboîtement" des primautés intra-confessionnelles (comme celle de l'archevêque de Cantorbéry) dans la primauté universelle ? Et surtout, que faire des "dogmes définis dans "la solitude" du premier siècle" (p. 6) ?

Alternatives ?

Devant ces nombreuses difficultés, il vaut la peine de regarder aussi dans d'autres directions. Existe-t-il des alternatives sérieuses à cette primauté romaine ? Le projet proposé par Oscar Cullmann mérite d'être pris en considération.²⁷ Il préconise la création immédiate d'une "communauté d'Eglises autonomes", ayant à sa tête une présidence collégiale en alternance de délégués. Chaque Eglise garderait sa propre identité tout en vivant dans l'entente et la communion avec les autres Eglises.

Le théologien protestant précise bien que cette institution serait seulement *jure humano* et n'aurait pas la prétention de représenter le corps de Christ sur terre. Il reconnaît que si cela peut être une faiblesse, cela a le grand avantage de rendre possible une solution acceptable par tous. Car pour lui ce projet est non seulement réaliste (il fait part de l'accueil *grosso modo* favorable de la part de responsables éminents des trois grandes confessions chrétiennes, dont J. Ratzinger), mais également "propre à faire avancer justement le travail précieux accompli jusqu'à présent dans des domaines particuliers : dialogues, établissement de textes communs, actions communes."²⁸ La réalisation immédiate d'une union structurée fournirait un cadre solide qui favoriserait une continuation efficace de ce travail en commun et empêcherait la naissance d'attitudes résignées et d'indifférences oecuméniques, choses que l'on constate après chaque recul. A terme, cette communauté remplacerait le Conseil oecuménique des Eglises. L'Eglise catholique y serait membre à part entière et y jouerait un rôle important dès sa création.

Une telle entreprise dont l'esprit nous paraît tout protestant a-t-elle une chance d'être acceptée par l'Eglise catholique ? Quel rôle occuperait le Pape ?

26. *Les voies de l'unité chrétienne*, ch. 7.

27. Exposé dans ses livres *L'unité par la diversité* (coll. "Théologies", Paris, Cerf, 1987) et *Les voies de l'unité chrétienne*.

28. *Les voies de l'unité chrétienne*, p. 91.

Sa primauté sur cette "communauté d'Eglises autonomes" n'étant pas reconnue, accepterait-il la participation de son Eglise ? Une présidence collégiale est-elle plus ou moins avantageuse qu'une primauté personnelle ?

Le local et le supra-local, le sacerdoce universel et les ministères ordonnés : un équilibre possible ?

Cette question ne semble pas directement liée à la question du ministère d'unité, et pourtant le rapport qui les lie est, à notre avis, étroit. Nous avons vu, à travers l'exposé de J.M. Tillard, toutes les remontrances adressées au primat de Rome, parce qu'il avait pris trop de place, ayant confondu primauté avec suprématie, service avec domination. Or, ce danger existe à tous les niveaux, aussi bien dans la communauté locale qu'à un échelon national ou international.

Nous devons tirer les leçons de l'histoire. Le sacerdoce de tous les croyants et la direction collégiale, qui furent des réalités dans les premières communautés chrétiennes, se sont vus progressivement réduits à peu de chose.²⁹ Les raisons sont multiples ; parmi celles-ci, il faut noter le fossé de plus en plus grand qui s'est creusé entre ministères ordonnés et simples laïcs (le clivage clergé/laïcs aboli par le Nouveau Testament est réapparu), entre évêque et anciens, entre évêques et métropolitains. Beaucoup d'Eglises travaillent aujourd'hui à rééquilibrer plus sainement les choses.

Ainsi, cette réflexion sur les ministères d'unité ne peut bien se faire sans avoir le souci de cet équilibre. Le paysage religieux actuel laisse percevoir deux types opposés de déséquilibres : les Eglises de type congrégationaliste qui (la plupart du temps), privilégiant la communauté locale, le sacerdoce de tous les croyants et la direction collégiale (pas toujours), négligent ces ministères d'unité. A l'opposé, les Eglises de structure fortement hiérarchisée négligent (souvent) le sacerdoce de tous les croyants et la direction collégiale de la communauté. Les unes et les autres ont tout à gagner à partager leurs expériences, à s'éclairer mutuellement.

Convergences et divergences : ces deux mots résument la situation actuelle du dialogue œcuménique sur le ministère d'unité. Les plus optimistes se réjouiront des convergences, les plus pessimistes se lamenteront des divergences. Ne sommes-nous pas plutôt appelés, selon les mots de l'apôtre Paul, au point où nous sommes parvenus, à continuer à avancer ensemble (Ph 3,15), dans la *koinônia* au Dieu de l'espérance ?

29. Pannenberg note à deux reprises le souci de l'Eglise ancienne de préserver "la direction de la communauté par un collège d'anciens dans son lien à la fonction spécifique de l'*episcopos*" (p. 3-4), de ne pas concentrer entre les mains de l'évêque toutes les tâches de direction (p. 4). Dix rappelle que "l'évêque anté-nicéen... était tenu de prêter attention à son conseil des presbytres, qui sous bien des rapports, était encore l'autorité administrative sous présidence épiscopale" (*op.cit.*, p. 128). Edward Schillebeeckx, quant à lui, écrit à propos de cette évolution : "Le charisme de toutes sortes de services dans l'Eglise, qui trouvait d'abord son fondement dans le baptême dans l'Esprit des membres de la communauté qui vivent de cet Esprit, se verra, surtout dans les communautés post-pauliniennes, concentré, sinon absorbé, dans un ministère spécifique, lié à un rite propre conférant le charisme : l'imposition des mains accompagnée d'une prière prophétique", *op. cit.*, p. 133-134).