

Le ministère d'unité

par Jean-Marie TILLARD

Avant d'aborder le sujet dont nous devons trop rapidement débattre, trois remarques s'imposent.

1. La première porte sur la volonté d'une réouverture du dossier papauté, que la cinquième Conférence mondiale de Foi et Constitution a comme rendue officielle. Non seulement deux des orateurs ont évoqué la nécessité de ce qu'ils ont appelé une primauté "universelle", mais les recommandations votées par l'Assemblée comme telle¹ ont confié à Foi et Constitution la tâche d'étudier cette question. On est dorénavant fort loin des polémiques sur le pape *Antichristus magnus* et il n'est pas fortuit que celui sur les lèvres duquel l'expression fut pour la dernière fois entendue ait été Mgr. Marcel Lefèvre, reprochant au pape sa protestantisation ! Face à un processus de morcellement du monde chrétien lui-même, selon les impératifs d'une fragmentation à laquelle incitent les soubresauts nationalistes ou culturels qui marquent notre époque, on prend conscience du besoin de ce qu'on a appelé "une institution d'unité". Selon la fine remarque d'un historien anglican, on se sent contraint de rechercher "si Dieu lui-même n'y a pas pourvu en instituant dans l'Eglise un ministère d'unité". On ne dit plus à la papauté, abruptement, "nous te refusons". On lui dit: "montre-nous si tu es le ministère d'unité que Dieu a donné à son Peuple dans sa *divina Providentia*." C'est là un changement capital. Il faut l'enregistrer.

2. La seconde remarque préliminaire porte sur la situation nouvelle que les débats autour de l'ordination des femmes et tout spécialement la lettre apostolique de Jean-Paul II ont créée. Sur un point essentiel, celui de la présidence de l'eucharistie et du ministère habilité à perpétuer la hiérarchie, la chrétienté est divisée en deux blocs. D'un côté orthodoxes et catholiques; de l'autre protestants et autres groupes occidentaux. Or il est évident que la pleine communion avec l'Eglise catholique ne peut se faire tant que sur ce problème il y aura division. Ceci pousse à pen-

1 Section II, 31, 2; II, 28.

ser que la pleine communion, si elle se réalise, aura comme première étape l'union entre catholiques et orthodoxes, aussi graves que puissent être pour l'Occident les conséquences de ce fait.

Si une telle communion entre Rome et Constantinople se ressoude, une nouvelle figure de la papauté en sortira. Elle conditionnera les relations de l'Église catholique avec toutes les autres Églises. En effet, l'évêque de Rome aura alors retrouvé sa place au sein de ce que la Tradition appelle "la couronne des patriarches", des *apostolikai thronoi*, traduisons pour l'Occident "la solidarité hiérarchisée des primats". Ainsi aura pris fin la situation anormale au sein de laquelle s'est opérée la grande fracture dont Wyclif (mort en 1384) est, via Jean Hus (mort en 1415), sans doute le premier déclic. On sait que Luther fit publier le *De Ecclesia* de Hus (en 1520) et qu'une traduction allemande manuscrite de ce traité circulait à Strasbourg². Or les reproches majeurs que Wyclif fait à la papauté sont souvent liés à cette situation étrange qui faisait que l'un des patriarchats, le premier par le rang et la *potestas* mais non le seul, se trouvait sorti de son vrai contexte et fonctionnait dans l'isolement. La primauté du premier siège (*prima sedes*) est une primauté cernée par la responsabilité des autres primautés. Ce n'est pas une primauté absolue, bien que ce soit celle qui exerce la *prima potestas*. *Prima*, par définition, s'oppose à *unica* puisque pour être premier il faut un second, un troisième. Dans l'hypothèse d'une pleine *koinônia* entre l'orthodoxie et Rome, il est clair que la primauté romaine ne se superposera pas à celle des autres sièges patriarchaux mais s'inscrira à sa vraie place (avec ses attributs et ses privilèges propres) au sein de la synergie hiérarchique. Elle cessera de s'exercer de façon anormale.

Une telle correction ne saurait être sans influence sur la relation de la *sedes* romaine aux autres Églises ou communautés nées soit d'une scission avec elle soit tout simplement hors d'elle. En effet, il est aujourd'hui impensable que celles-ci conçoivent leur union avec Rome comme une fusion. Ici vaut le fameux *united not absorbed* de dom Lambert Beauduin, repris par les anglicans. Dans la mesure où Rome et elles reconnaîtront mutuellement et réconcilieront leurs ministères, et où sera fixée avec netteté la façon dont elles conserveront une identité confessionnelle sans pour autant mettre en cause l'unité de foi et de vie sacramentelle, il sera nécessaire de chercher à adapter à ce nouveau cas la relation entre la primauté de la *prima sedes* et l'autorité (de nature épiscopale) de ceux qui présideront aux groupements d'Églises ainsi reconnues. Notons que ce sera une situation toute nouvelle, représentant un éclatement de ce que l'on appelle le Patriarcat d'Occident tel

² Voir Amadeo MOLNAR, *Jean Hus témoin de la vérité*, traduction française d'Émile RIBAUTÉ, revue par l'auteur, Paris Les Bergers et les Mages, 1978, p. 147.

qu'il existait au temps de la Réforme. La question se posera: ces groupes confessionnels entrèrent-ils en communion avec l'Orient via leur appartenance à la *pars occidentalis Ecclesiae* dont l'évêque de Rome est le patriarche, ou de façon directe? Certains dialogues bilatéraux entre protestants et orthodoxes devront se poser la question s'ils ne veulent pas déboucher dans un cul-de-sac.

On le voit, la question de la primauté romaine implique infiniment plus que la pure et simple adhésion aux déclarations solennelles de Vatican I (*Pastor aeternus*). Elle implique aussi ce que nous avons souvent décrit comme une reconstitution de la carte de l'*oikoumenè*. Il faut en être conscient. Si elle n'avait pas été désenchantée par la réponse de Rome à son *Final Report*, l'ARCIC (Anglican-Roman-Catholic-International-Commission) se serait déjà appliquée à réfléchir sur ce difficile problème de l'emboîtement de la "primauté intra-confessionnelle" (celle de l'archevêque de Cantorbéry) dans la "primauté universelle" (celle de l'évêque de Rome), qu'on ne peut pas concevoir selon le modèle commandant les relations au sein de la pentarchie des premiers siècles.

3. La dernière remarque préliminaire porte sur la prise au sérieux, dans l'Eglise catholique, de la voix des autres Eglises. C'est une conséquence du fameux passage du *est* au *subsistit in* dans le numéro 8 de *Lumen Gentium*. En acceptant, après de longs débats, l'affirmation que l'Eglise de Dieu "subsiste dans" l'Eglise catholique et non pas qu'elle se réduit à l'Eglise catholique bien qu'elle ne soit que là en sa plénitude, les Pères du Concile du Vatican II ont opéré un changement considérable pour l'ecclésiologie catholique. Car ce qui existe hors des limites catholiques, sans tous les moyens de salut offerts à l'intérieur de celles-ci, a une réalité ecclésiologique. Ce n'est pas le vide. L'Esprit qui s'y trouve à l'oeuvre est l'Esprit qui cherche l'unité et habilite pour cette quête tous les baptisés d'un authentique baptême. Dans les désirs, les *vota*, les inquiétudes de ces chrétiens d'en dehors de ses frontières, l'Eglise catholique doit donc accepter d'entendre une parole que lui adresse l'Esprit de Dieu. Le refuser est une faute contre la foi en l'action de l'Esprit partout où, de par le baptême, existe le corps du Christ. Une étude attentive du Nouveau Testament montre d'ailleurs comment l'Esprit interpelle souvent par ceux et celles qui sont aux marges. L'exemple le plus saisissant en est la rencontre de Pierre et de Corneille (Ac 10-11). Or il s'agit d'une des orientations fondamentales de l'Eglise apostolique, son engagement en faveur des païens.

Nous sommes convaincu que la pleine et authentique "réception" du Concile du Vatican II implique l'obéissance à l'Esprit demandant d'écouter aussi les *desiderata* des autres communautés desquelles il n'est pas absent. Cet appel de l'Esprit est tout autant impératif que celui qui pousse l'Eglise catholique à l'*aggiornamento* dont le Concile du Vatican II a amorcé le processus. Nous disons « *a amorcé* ». Car nous en sommes encore à la phase de réception de ce concile, en particulier à

la phase de réception de son vouloir d'engager l'Eglise catholique dans l'effort d'ensemble de toutes les Eglises pour l'unité-que-Dieu-veut.

Ceci s'applique évidemment, de façon déterminante, à ce qui touche au ministère d'unité. Pour "recevoir" la demande du Concile du Vatican II, il faut "accueillir" les critiques, les malaises, les désirs des autres Eglises. Ici vaut ce qui a valu pour d'autres points brûlants du dossier oecuménique. Que l'on pense à la remise en lumière de l'épiclese (demandée par l'Orient), à la communion sous les deux espèces (demandée par l'Orient et par la Réforme), à la relecture du lien entre Ecriture et Tradition, etc. Les grandes réformes de Vatican II ont été liées à l'écoute des *desiderata* des "autres".

Il nous semble donc que, dans la recherche autour du "ministère d'unité", Rome doit poursuivre la réception de *Lumen Gentium*, en se mettant à l'écoute des "autres". Cela d'autant plus que, sur l'essentiel, les malaises des Eglises orthodoxes et des Eglises de la Réforme se rejoignent. Ici vaut pour la *sedes* romaine la démarche de courageuse lucidité que, dans la lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente* sur l'approche du troisième millénaire, Jean Paul II propose aux catholiques. Ceci rejoint notre première remarque : les non-catholiques demandent à l'Eglise romaine "montre-nous que tu es celle qui possède le ministère d'unité dont nous sentons la nécessité, et que tu es prête à l'exercer non en suivant le poids de tes siècles de solitude mais en écoutant ce que l'Esprit te dit par nous aussi".

Ces trois remarques préliminaires constituent la toile de fond sur laquelle nous allons situer notre réflexion.

Il est évident que nous ne pouvons rouvrir ici tout le dossier. Nous nous contenterons d'en extraire les points à notre avis les plus saillants. Nous le ferons sous deux angles complémentaires : les malaises que, scrutant la mémoire de l'histoire de leur communion avec Rome, les Eglises qui s'en sont séparées expriment face à la primauté romaine ; les questions que, face à une fragmentation croissante de la communauté chrétienne et devant le foisonnement des projets oecuméniques dont le Conseil de Genève se fait le promoteur, l'Eglise catholique pose aux autres Eglises.

I.

L'EGLISE CATHOLIQUE SE LAISSE INTERPELLER

Nous avons noté que les malaises principaux éprouvés, au temps de leur *communion* avec Rome, par les Eglises des Patriarcats d'Orient et celles qui s'en séparaient au moment de la Réforme, se recoupent pour l'essentiel. On pourrait ajouter qu'ils rejoignent ceux de certaines des conférences épiscopales et de beaucoup de catholiques aujourd'hui. Nous les présentons donc, non dans le but de contester la primauté mais afin d'entendre un avertissement de l'Esprit permettant de bien

discerner, par contraste, les traits de ce qu'on considère comme une authentique primauté s'exerçant pour toute *l'oikoumenè*. Car s'exprime là un *sensus fidei* dont il faut tenir compte.

Inutile d'insister aujourd'hui sur les scandales moraux de la papauté, ses projets belliqueux ou politiques, ses appétits de pouvoir temporel, etc. Allons à l'essentiel. Le reste relève d'un passé révolu.

Le "oui-mais" de l'Orient

1. Pour saisir sur le vif l'attitude de l'Orient, nous proposons, faute de temps, d'aller droit à ses deux expressions les plus violentes, dans le contexte immédiat du Concile du Vatican I: l'encyclique des patriarches du 6 mai 1848 (répondant à l'encyclique *In suprema Petri sede* de Pie IX, 6 janvier 1848), l'encyclique patriarcale et synodale de Constantinople d'août 1895 (répondant à l'encyclique *Praeclara gratulationis* de Léon XIII, juin 1894)³. On peut leur donner comme introduction quelques lignes de l'encyclique, pourtant latinisante, de 1723 écrite par les patriarches de l'Eglise orientale. Pour celle-ci, il est impossible de penser que Dieu aurait confié à un seul homme la conduite de toute l'Eglise. Le Christ ressuscité "se tient au gouvernail de l'Eglise" et la dirige par les "pasteurs et chefs des Eglises locales légalement fondées et légalement constituées qui gouvernent l'Eglise non par abus mais légalement." Toute primauté solitaire est à exclure.

Les patriarches d'Orient ne refusent pas "la primauté du premier siège". Ils rappellent que sa place est toujours libre, mais vide, en attente de primats du type de Léon III et Jean VIII, à leurs yeux authentiques défenseurs de la foi orthodoxe en la Trinité. L'encyclique de 1848 parle "d'un retour souhaité" à cette place, celle de 1895 "d'un retour à l'antique structure de la direction ecclésiale". L'Orient refuse une primauté conçue comme celle du Siège apostolique et non "du *premier des Sièges* apostoliques". Nul ne l'a mieux dit que, au quinzième siècle, Syméon de Thessalonique: "l'on ne devrait pas contredire les Latins lorsqu'ils disent que l'évêque de Rome est le premier, car cette primauté ne porte pas atteinte à l'Eglise"⁴, à condition qu'elle soit exercée comme il convient, c'est-à-dire sans ce que S. Boulgakov nomme le poids "des prétentions vaticanes"⁵. L'Orient refuse une régence de l'Eglise conçue comme un gouvernement central et autocratique, relativisant et parfois même ignorant le pouvoir des évêques, dont l'origine est sacramentelle. Il voit pour cela dans ce que ses ency-

3 Textes dans Germain IVANOFF-TRINADTZATI, *L'Église russe face à l'Occident*, Paris éd. de L'Oeil 1991, pp. 244-364, 265-287, 288-303 ; voir aussi S.D. MANSI, T, 40, pp. 377-418.

4 Trad. Jean MEYENDORFF, *Initiation à la théologie byzantine*, Paris éd. du Cerf 1975, p. 136.

5 *L'Orthodoxie*, Lausanne, éd. L'Age d'homme 1980, p. 90.

cliques nomment le papisme une atteinte à la structure sacramentelle de l'Eglise de Dieu à cause de ce qu'il considère comme l'inflation induite d'une prérogative primatiale arrachée en quelque sorte à la solidarité épiscopale.

2. Les termes des encycliques patriarcales sont rudes. Ne glosions pas sur les accusations peu amènes "d'attitude hautaine", de "pression du pouvoir", d'"orgueil occidental"⁶. Plus importants pour notre propos sont les longs paragraphes où l'on dénonce surtout deux déviations dans la façon romaine d'exercer la primauté.

A) La première de ces déviations est une confusion entre suprématie et primauté⁷. La primauté selon l'Evangile est un service, nécessairement rendu dans une communion d'évêques portant tous la responsabilité du Peuple de Dieu mais selon un ordre qui permet à l'autorité de chacun d'atteindre son but. Le primat n'est pas celui qui gouverne les autres évêques. Il est leur pôle d'unité, celui par lequel celle-ci s'exprime pour le bien de tous. Il est celui qui agit - avec, ayant la charge de faire émerger, parfois de dire au nom de tous, ce que tous veulent ou disent. Tout autre est la suprématie. Elle s'identifie à l'exercice d'un pouvoir autocratique sur l'ensemble de l'Eglise⁸. Alors, non seulement les droits mais la responsabilité des autres évêques se trouvent pratiquement méconnus ou bafoués, même s'ils sont théoriquement affirmés. Dans la langue juridique occidentale, on dirait que le pouvoir délibératif des autres responsables est ramené à un pouvoir consultatif, le "pouvoir suprême" pouvant s'en passer et n'y ayant recours que si cela lui paraît nécessaire ou utile. Car tout dépend de lui et non d'eux. L'Orient récuse cette inversion et cet imbroglio des dépendances.

B) La seconde des déviations dans l'exercice de la primauté que dénoncent amèrement les patriarches d'Orient, est celle qui consiste à "innover dans la doctrine", en définissant la vérité sans passer par l'autorité conciliaire. Le primat semble s'approprier comme son bien propre la responsabilité à l'endroit de la vérité de l'Eglise universelle, se considérer comme "le juge infaillible" de ce que tous les autres évêques ont à enseigner. L'encyclique de 1895 déclare:

- L'Eglise catholique orthodoxe d'Orient ne connaît personne, excepté le Fils et Verbe de Dieu, qui vive sur terre et soit infaillible (§ 18).

- Chaque évêque est bien le chef de son Eglise, n'étant soumis qu'aux décisions conciliaires de l'Eglise universelle seules infaillibles et jamais l'évêque de Rome n'a constitué une exception à cette règle ainsi que l'histoire ecclésiastique en porte témoignage (§ 14).

De nouveau il ne s'agit pas d'une négation de la fonction de *primus* mais d'un refus de la façon dont Rome l'exerce, en "prétendant" pou-

6 1848, § 8; 1895, § 1, p.17.

7 1848, § 10.

8 1895, § 16.

voir transcender en certains cas le dynamisme conciliaire dans lequel l'ensemble de l'épiscopat se trouve impliqué. La formule *primus inter pares*, notons-le, est souvent mal interprétée. Elle ne signifie pas égalité dans un processus purement démocratique où toutes les voix ont le même poids. Elle signifie que la voix qui a plus de poids ne saurait s'exprimer au prix du silence des autres. Elle est inséparable d'elles. Ce qui en elle est différent (à cause de sa primauté) doit non seulement être "reçu" par les autres mais exprimer leur accord explicite même lorsqu'elle dit ce qu'elles ne seraient pas parvenues à dire sans elle. Elle fait passer à l'unité ce qui était dispersé, sans pour cela échapper à l'autorité du corps épiscopal *comme tel*.

3. Ces refus venus de l'orthodoxie sont importants puisqu'ils se greffent, redisons-le, sur une reconnaissance du rôle de la *prima sedes* au sein de la couronne des patriarches et plus largement, depuis la naissance du Patriarcat de Moscou et des Eglises autocéphales, au sein du corps épiscopal. On ajoute que si Rome n'exerce plus sa fonction dans la *communio* de l'*oikoumenè*, c'est précisément parce que les autres refusent ce que nous venons de rappeler.

A) Soyons honnête. La constitution *Lumen Gentium* porte la marque d'une écoute de ces gênes et d'une volonté de changement. Face à l'orthodoxie, depuis surtout l'admirable dialogue de Paul VI et d'Athénagoras, Rome manifeste un remarquable vouloir de "réception", impliquant la promesse implicite d'un exercice de la primauté qui respecterait les désirs profonds des Eglises-soeurs de l'Orient. La route pour le futur pourrait s'ouvrir et la réflexion difficile, mais sérieuse, de la commission officielle du dialogue doit s'en préoccuper dans sa prochaine étape, surtout en ce qui concerne la tension suprématie-primauté, synodalité-papauté. Route rocailleuse, route quand même.

B) Mais deux questions se posent. Elles inquiètent tout autant certains théologiens orthodoxes, désireux de refaire l'unité avec Rome, que des catholiques. Dans l'hypothèse d'une communion canonique, l'actuel code pour les Eglises orientales unies à Rome serait-il le modèle, ou la matrice, servant à établir les relations entre la *prima sedes* et les autres sièges? Si oui, on est inquiet, car une telle situation doit être réglée par tous. Ici vaut le principe "*quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet*". L'autre question est plus grave: comment se comporterait-on face aux dogmes définis dans "la solitude" du premier siège, sans l'Orient, donc dans l'anormalité dénoncée ci-dessus et qui, aux yeux d'orthodoxes même modérés dans leur critique, en affecte le contenu? La communion de foi exige qu'on ne bânisse pas sur des équivoques. Tout en affirmant la nécessité et la légitimité d'une saine diversité, même dans l'expression des dogmes, il est nécessaire de fixer leur contenu essentiel. Mais ici se pose l'épineuse question de l'herméneutique des dogmes, de l'intelligence non du langage mais de ce que à travers le langage on veut transmettre. En ce domaine, le dialogue avec l'orthodoxie risque d'être difficile.

C) Quoi qu'il en soit, la réaction de l'Orient nous paraît essentielle pour une réflexion sur la primauté romaine qui ne soit pas abstraite et s'appuie sur l'expérience de l'histoire, lue à la lumière du *sensus fidei* des autres Eglises. L'Orient croit qu'une primauté du siège de l'Ancienne Rome appartient au plan de Dieu sur l'Eglise de Dieu. Mais pas n'importe quelle primauté. Il faut une primauté qui ne surplombe pas, en l'étouffant, la grâce épiscopale. Celle-ci, en tant que sacramentelle, est première.

Le "mur" de la Réforme

Plus complexe, et plus difficile à interpréter pour y saisir le *sensus fidei*, est la réaction de la Réforme et son refus de l'Anti-Christ papal. Quand Luther dans la *Préface des oeuvres latines* (1545) écrit que "le pape est nécessairement du diable"⁹, ou quand il déclare dans le *Commentaire de l'épître aux Galates* (1535) "le pape est antichrist et vicaire de Satan"¹⁰, il faut lire, sous les formules excessives qu'inspire la passion et qui dépassent la pensée, beaucoup plus que le refus d'un certain exercice de la primauté. La papauté comme telle, comme institution se trouve en cause, quoi qu'il en soit de la qualité personnelle de celui qui exerce cet office. Jean Hus (mort en 1415) se montrait plus nuancé malgré son agressivité. Calvin, sous ses affirmations féroces, fait écho à Luther: "Siège abominable et maudit"¹¹, "idole et bourreau d'âmes, trône par lequel l'Eglise fut misérablement opprimée"¹². La tradition anglicane, qui utilise elle aussi l'image de l'Antichrist, est infiniment plus souple. Tenant à l'épiscopat, elle a des réactions proches de celles de l'Orient, refusant moins la primauté comme telle que la suprématie romaine¹³, moins la *principalitas* que la *universal domination*¹⁴. Néanmoins, dans l'attitude de la Réforme face à Rome des traits communs se dégagent nettement.

1. Le premier de ces traits, évident surtout chez Luther, distingue clairement la position protestante de la position orthodoxe. Celle-ci jugeait de la primauté par rapport à la nature et à la mission de l'épiscopat, qu'à ses yeux la papauté bafoue, outrageant ainsi le fondement sacramentel du gouvernement de l'Eglise de Dieu. La Réforme juge de la primauté, d'emblée, par rapport à l'oeuvre de Dieu, car elle n'a pas sur le ministère épiscopal les exigences de l'Orient. Luther y voit l'instru-

9 Ed. Labor et Fides vol. VII, p. 305.

10 Ed. Labor et Fides vol. XV, pp. 119, 232.

11 *Lettres anglaises 1548-1561*, éd. A.M. SCHMIDT, Paris 1959, p. 181.

12 *Evangile selon saint Jean* 21, 16, éd. Labor et Fides p. 551.

13 Ainsi Richard CRAKANTHORPE, mort en 1624 dans sa *Defensio Ecclesiae Anglicanae*, éd. *Library of Anglo-Catholic Theology* pp. 112, 130-138, 154-155.

14 Ainsi W. LAUD, mort en 1645, dans *A Relation of the Conference between William Laud and Mr. Fisher the Jesuit*, éd. *Library of Anglo-Catholic Theology* II, pp. 203, 412.

ment diabolique de l'asservissement des consciences que l'Évangile déclare libres, par une sorte de tyrannie qui lie la Parole de Dieu en niant la justification par la foi seule¹⁵. Car le pape exige qu'on observe en les considérant comme nécessaires au salut ses décrets, ses traditions, ses "oeuvres"¹⁶. Ainsi la papauté est "comme une chambre de tortures pour les consciences"¹⁷ et donc l'ennemie du Christ libérateur. Le pape se met au-dessus du Christ, blasphémant alors contre le salut. Dans le traité *De la Papauté* (1520) on lit ces lignes: "ils l'établissent au-dessus du Christ et font de lui un juge sur l'Écriture, déclarant qu'il ne peut se tromper; et tout ce dont ils rêvent à Rome ... ils entendent en faire pour nous des articles de foi, non contents de cela ils entendent imposer une nouvelle manière de foi"¹⁸. Ce qui est une "diabolique arrogance"¹⁹. Si le pape s'y prête, il agit contre le Christ, or Luther semble être convaincu que c'est ce qu'il fait.

A) La question de la papauté relève donc, selon Luther, directement de la théologie du salut. Tyrannie rendant nulle la liberté que le Christ a acquise et communiquée aux siens, torture des consciences par les oeuvres, elle opère un sabotage de l'Évangile de la vérité et par là de l'Église de Dieu. Là où elle est sous le pape, l'Église n'a plus la possibilité de croire ce qui est au coeur de la foi chrétienne, la justification gratuite, l'imputation des mérites du Christ. Impossible donc d'en traiter sans enraciner la discussion dans la question, fondamentale pour Luther, de la justification.

B) Reconnaissons que des pas en avant considérables ont été faits dans cette direction. Il faut regretter qu'à cause des remous suscités par la réponse romaine au *Final Report*, l'important document de l'ARCIC, *Church and Salvation*, ait été négligé. Il est, à nos yeux, l'un des plus précieux parmi les résultats des dialogues bilatéraux. On doit le sortir du purgatoire. D'autres dialogues ont abordé le sujet.

2. Nous avons souligné la position plus nuancée des *divines* anglicans. Leur grand problème sera d'ordre ministériel plus que sotériologique.

A) Ainsi, Richard Hooker trouve inacceptable la concentration en un seul de la puissance ministérielle qui ferait du primat comme une réplique "sur terre" de ce qu'est le Christ "à la droite du Père". L'idée d'évêque "universel", que certains papes préconisent (Grégoire VII, Boniface VIII), lui apparaît modelée plus sur la conception mondaine du pouvoir que sur une fidélité à la notion évangélique d'*exousia*, sur-

15 Ainsi *Du Serf Arbitre*, éd. Labor et Fides vol. V, pp. 41, 47.

16 *Commentaire de l'Épître aux Galates* de 1535, éd. Labor et Fides vol. XVI, p. 119.

17 *Ibid.*, p. 96.

18 Ed. Labor et Fides, vol. II, p. 54.

19 *Ibid.*, p. 116.

tout lorsque cela conduit à briguer les honneurs, à se mesurer avec les chefs politiques, à restreindre les droits des autres²⁰. Une telle contradiction entre l'idéal évangélique de l'*exousia* servante et le spectacle d'une papauté dominatrice montre que celle-ci, si on en juge par la façon dont elle s'exerce, n'est pas selon l'Évangile. Tel ne peut pas être le roc évoqué par Mt 16,18.

B) William Laud (mort en 1645)²¹ fait la distinction que nous avons évoquée entre la *principalitas* (dont parle Irénée) et la *domination universelle*. Il met le doigt sur la tentation romaine de transposer dans le domaine quantitatif ce qui vaut essentiellement au plan qualitatif. Le pouvoir *principal* n'équivaut pas nécessairement à *tout* le pouvoir. Laud refuse donc une papauté gourmande.

C) Quant à Lancelot Andrewes (mort en 1626), adversaire de Bellarmin, il se montre lui aussi du même avis. Il refuse d'admettre un *universal power* qui se veut de droit divin, les autres degrés hiérarchiques étant simplement *de jure positivo*. Cela, souligne-t-il, ne correspond pas à l'esprit de l'Évangile²².

3. Il faut accorder, plus qu'on ne le fait d'ordinaire, une place spéciale au précurseur de la Réforme, le *doctor evangelicus* John Wyclif (mort en 1384). Il table sur le principe développé par Robert Grosseteste, le célèbre professeur d'Oxford puis évêque de Lincoln mort en 1253, présent au concile de Lyon de 1245, traducteur de Damascène, d'Ignace d'Antioche, de Maxime le Confesseur, d'Aristote. L'exercice de la primauté demeure toujours sous le jugement de l'Église, s'efforçant de discerner si le pape agit *ad aedificationem Ecclesiae* ou, au contraire, *ad destructionem Ecclesiae*. Tout comme Bernard au siècle précédent et qui avait lui aussi des exigences quant à l'exercice de la primauté, Robert Grosseteste demeure en pleine communion avec l'évêque de Rome. Mais il refuse toute confiscation de l'autorité des évêques et de leur liberté par le siège romain. Les évêques ont le devoir de veiller à ce que leurs droits ne soient pas violés et à ce que le pape lorsqu'il prescrit "*non discrepat a sententia apostolica vel Domini Jesu Christi*"²³. Il s'agit de ce que nous appelons "un exercice surveillé", dans une relation hiérarchique réciproque²⁴.

20 Voir *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* VIII, 4, 9; VII, 8, 9-13.

21 Voir: *A Relation of the Conference between William Laud and Mr Fisher the Jesuit*, dans W. LAUD, *Works*, ed. Library of Anglo-Catholic Theology II, pp. 203, 412.

22 Voir: *Tortura Torti, sive ad Matthaei Torti librum Responsio*, dans Lancelot ANDREWES, *Works*, ed. Library of Anglo-Catholic Theology, pp. 311-312, 407-408, *Two Answers to Cardinal Perron and other Miscellaneous Works*, ed. Library of Anglo-Catholic Theology, pp. 28-29.

23 Cité dans WYCLIFF, *Tractatus de Civili Dominis*, cap. 43; éd. Reginald Lane Pool, London 1885, pp. 384-390.

24 Parmi les autres grands auteurs anglicans de l'époque, il faut mentionner spécialement John OVERALL (1560-1619) qui condamne l'alliance du pape avec les puissances politiques, l'épée le muant en allié des pouvoirs du Diable. Alors, le pape se rend inutile,

4. Voilà de nouveau des affirmations vigoureuses dans lesquelles, comme leur verso, se lisent des volontés concrètes, nourries d'une vraie souffrance, sur ce que, aux yeux de ceux qui les écrivent, devrait être "le ministère d'unité". Ainsi s'explique pour une large part la rupture de la Réforme. Bien situées et bien comprises, ces affirmations ne sont pas un obstacle mais au contraire une aide précieuse pour un dialogue commun *ad bonum Ecclesiae* sur la nature et l'exercice du ministère en cause.

Les malaises des catholiques

Nous avons noté que le Concile du Vatican II a relu *Pastor aeternus*, à la lumière de toute la Tradition mais aussi à l'écoute des "autres" chrétiens. Des changements considérables, dont on n'a pas encore pris toute la mesure, en ont résulté. Il est clair que la papauté a changé dans sa relation aux évêquats. Néanmoins la "réception" de *Lumen Gentium* n'est pas encore achevée. Plusieurs parmi les évêques et les théologiens craignent parfois qu'elle s'arrête à mi-chemin, comme essoufflée. La question de la primauté demeure complexe même au sein de l'Eglise catholique. Plusieurs malaises ressentis et exprimés par des théologiens dont la loyauté face à leur Eglise ne fait pas de doute, rejoignent beaucoup des questions posées par l'orthodoxie et la Réforme et que nous avons brièvement rappelées. Ainsi peut se dessiner un certain visage de la "primauté désirée", d'un désir non pas abstrait mais tissé dans les méandres d'une histoire de l'Eglise conduite par l'Esprit. Tout pousse à croire que ce désir n'est pas étranger au *sensus fidei*.

ou tout au moins plus dangereux que nécessaire (voir *The Convocation Book of 1606*, ed. Library of Anglo-Catholic Theology, pp. 98-99, 171-172, 186-188, 213). On peut toutefois lui reconnaître une primauté d'honneur lorsqu'il se montre fidèle à sa mission (voir *ibid.*, pp. 155, 210-211, 227-233). John OVERALL ne voit rien dans l'écriture, la Tradition ou la raison permettant d'identifier le pape avec le *magnus ille Antichristus*. Tout en admettant que certaines attitudes de l'évêque de Rome ont une teinte les rapprochant de ce que pourraient être celles de cet Antichrist (*ibid.*, p. 189) ...

Plus hésitant est Richard FIELD (1561-1616), auteur d'un ouvrage très diffusé intitulé *Of the Church* se proposant de défendre l'Eglise d'Angleterre contre les suspensions de Rome. Pour lui, Pierre a reçu non une primauté coercitive mais une primauté d'honneur, de prééminence, de *priority* destinée à préserver l'ordre de l'unité sans exercer de pouvoir coercitif, puisqu'elle est étrangère à toute autorité de pouvoir souverain (voir dans l'édition de l'*Ecclesiastical History Society* le texte original de l'ouvrage *Of the Church* V, 24, dans T. 3, pp. 184-187, 264-265, 267-268, 278-279, 295). Si le pape s'attribue un pouvoir coercitif, il se rend vassal de l'Antichrist, et peut-être même celui-ci se manifeste-t-il en lui (voir *ibid.*, III, p. 47, dans T. 1, p. 358; V, p. 46, dans T. 3, p. 547).

Achevons ce tour d'horizon en renvoyant à Richard CRAKANTHORPE (1567-1624), controversiste parfois féroce qui, dans sa *Defensio Ecclesiae Anglicanae* (ed. Library of Anglo-Catholic Theology), remarque que pour la saine tradition anglicane le vrai problème n'est pas celui de la *primacy* mais celui de la *supremacy* (*op. cit.*, pp. 112, 130-138, 154-155). Dans la lutte pour la suprématie, des traits de l'Antichrist arrivent à se glisser (*ibid.*, pp. 104-105, 587-589).

Ainsi s'exprime le désir d'une primauté non autocratique mais fraternelle qui:

- respecte l'autorité que le sacrement de l'épiscopat confère à chaque évêque,
- s'exerce avec cette autorité et non en dehors d'elle,
- se conçoit comme service de l'autorité épiscopale et non comme à la place de celle-ci, par une sorte de confiscation des pouvoirs donnés par l'Esprit,
- dit la vérité avec les autres évêques et non comme juge infaillible des autres évêques,
- dans ce rappel de la vérité et des exigences de l'Évangile ne met pas en cause ce qui est au cœur du mystère du salut,
- demeure sous le regard des autres évêques, à qui il revient de discerner si elle est *ad aedificationem* et non *ad destructionem Ecclesiae Dei*.

Bref, une primauté qui est *principalitas* et non *dominatio*, service et non suprématie, s'exerçant de façon communienne et non extrinsèque (*extruded* disent les anglicans) au corps épiscopal. Une primauté qui n'intervient que là où cela est nécessaire ou utile *ad aedificationem*, et qui sait se faire discrète là où sa présence serait *ad destructionem Ecclesiae Dei*.

II.

L'ÉGLISE CATHOLIQUE INTERPELLE LES AUTRES ÉGLISES

Ainsi interpellée, l'Église catholique ne saurait dans ce dialogue se résigner au sort de celle qui a simplement à se défendre. Il est évident qu'elle est convaincue que la primauté romaine est un bien, qui appartient à l'Église telle que Dieu la veut. Si elle en discute avec les autres Églises, c'est afin qu'elles aussi participent à ce bien. Il faut, sur ce point, s'opposer à l'opinion répandue en certains milieux et qui voudrait que pour les catholiques la papauté soit "un fardeau dont la suppression provoquerait une flambée de joie" (*sic*). De telles paroles déshonorent ceux (celles...) qui les disent et ne sont guère le signe d'un œcuménisme sincère.

Dans le dialogue sur le ministère d'unité, l'Église catholique a d'ailleurs, elle aussi, des questions, des malaises, à exprimer. Nous en évoquons ici, sobrement, quelques-uns.

1. Le premier malaise vient de la remarque de Calvin, amplement orchestrée quoique avec moins de fiel, dans certains milieux: "tout ce que saint Pierre a reçu n'appartient pas plus au pape qu'à Mahomet. Car de quel droit ou autorité se vanterait-il d'être héritier de saint Pierre? De plus quel est l'homme de sain entendement qui lui accordera que Jésus-Christ ait ici constitué quelque droit héréditaire? (...)" Se

vanter d'être successeur de saint Pierre c'est une chose par trop sottise et absurde"²⁵.

Du silence du Nouveau Testament sur la transmission à un ministre du "privilège" de Pierre, l'ensemble de l'exégèse catholique est convaincue. D'ailleurs, 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). Selon elle, 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 qu'attestent des documents du Nouveau Testament. *Lumen Gentium* sait que les épîtres pastorales et la lettre de Clément sont muettes sur "un évêque particulier héritier de la place précise de Pierre". Mais elle 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* d'unité. L'Orient a, *grosso modo*, la même vue.

La question que l'on pose est alors la suivante. Les Eglises de la Réforme acceptent toutes que, avec son Esprit Saint, le Christ ressuscité conduit l'Eglise à une explicitation de ce qui est donné en germe par ce que transmettent les écrits révélés. La fixation des dogmes trinitaire et christologique (jusqu'à Chalcedoine en 451) en fait foi. Un tel passage ne saurait-il pas valoir aussi au registre du ministère dont les traditions les plus importantes de la Réforme ont toujours affirmé la nécessité? La question doit être posée à ce registre. Alors le témoignage de la Tradition peut être scruté et discuté avec sérénité. Nous retrouvons ici le difficile dossier de la Tradition. Mais ne l'avons-nous pas, depuis Montréal et le Concile du Vatican II, étudié avec un nouveau regard, de part et d'autre?

La *divina Providentia* a, pour la tradition catholique, conduit la "primauté" romaine, à travers une histoire très complexe où se mêlent bien et mal, héroïsme de la sainteté et scandale de la faiblesse humaine, motivations formellement surnaturelles et contingences politiques. L'expérience récente des Eglises orthodoxes sous les régimes de l'Est a permis de saisir sur le vif ce que peut être la complexité, parfois (aux yeux humains) à la limite de l'équivoque, de l'*oikonomia* de la *divina providentia*, et plusieurs groupes protestants ont fait une expérience similaire. Il nous semble que cela permet de mieux comprendre comment la volonté du Seigneur Jésus Christ sur son peuple peut faire appel à un ministère d'unité qui parfois (comme tous les ministères) s'attire le reproche de Jésus à Pierre "arrière, Satan, tu m'es un obstacle" mais qui ne se réduit pas à l'objet de ces reproches. Les malfaçons, voire les

25 *Commentaire sur l'Evangile selon saint Jean XXI, 16*, éd. Labor et Fides p. 551.

erreurs, de ce ministère ne sont pas une raison suffisante pour affirmer qu'il ne soit pas sous la *divina providentia*. Celle-ci, dirait Augustin, sait utiliser le mal, et le permettre en vue d'un bien connu d'elle seule.

2. Luther, et surtout Calvin, se montrent irrités par la prétention "d'être juge de l'Écriture"²⁶, capable de porter parfois un jugement infaillible sur l'interprétation de la Parole de Dieu, "suprême orgueil", pouvoir qu'à aucun homme on ne peut attribuer "sans blasphémer". Mais cette attribution est-elle si exceptionnelle? Lorsque, dans sa conviction confessionnelle, la tradition luthérienne par exemple fait de la déclaration de Luther sur la justification par la foi la clé de la lecture chrétienne du salut, souvent sans grande concession aux autres lectures, n'attache-t-elle pas au jugement de Luther une certaine note d'infaillibilité ou, tout au moins, de certitude telle que s'en écarter serait dévier de la vérité? Scrutée avec le regard sympathique auquel l'esprit oecuménique nous a convertis, cette conviction luthérienne que tous respectent n'est-elle pas l'indice de la présence dans l'Église de dons charismatiques de lucidité doctrinale, sur des points cruciaux? Pourquoi, dans sa *providentia*, Dieu n'aurait-il pas donné au collègue des évêques (dans la solidarité que nous avons évoquée) un tel "instrument", un tel "service" de lucidité doctrinale? La question de l'infaillibilité ne saurait être classée a priori parmi "les questions absurdes, sans attaches dans la réalité" (*sic*).

3. La tradition catholique interprète les témoignages des premiers siècles sur la *principalitas potentia* comme une attestation de la présence, voulue par Dieu, d'un ministère d'unité. La situation actuelle des Églises montre le sérieux d'un risque de morcellement de la communauté chrétienne et cela jusqu'à l'intérieur de chaque confession. Nous savons, depuis l'assemblée de Canberra, que de nouvelles sources de fracture sont à l'œuvre au sein même du mouvement oecuménique. Ne peut-on pas affirmer que la logique même de l'Évangile et la communion de grâce de l'Église de Dieu en toutes ses cellules permettent de penser qu'un ministère d'unité (primauté) réponde au dessein de Dieu et ne soit pas attribuable à "une pure invention qu'explique plus l'appétit romain de puissance que la fidélité au Christ" (*sic*)? D'autant plus que la *principalitas* du siège de Rome est reconnue bien avant que surgissent les "prétentions romaines" et que jusqu'au drame de Photius (au neuvième siècle), qui sera momentanément apaisé, et à la rupture du 1054 l'Orient reconnaît le "premier siège" tout en protestant devant la façon dont celui-ci comprend sa primauté. Le *an sit* n'est pas en cause. En Occident, la primauté romaine est attaquée par les Princes mais, jusqu'aux premiers remous annonçant la Réforme, n'est pas mise en doute. Rappelons la pensée de Coleridge, que recueille John Stuart

26 *De la papauté*, éd. Labor et Fides vol. II, p. 54.

Mill, "ce qui a été tenu pour vrai durant de longues générations par des gens sensés ne saurait être d'emblée rejeté comme une pure et simple erreur et doit répondre au moins à une part importante de la réalité"²⁷.

Si nous posons uniquement ces questions, c'est fondamentalement parce que nous croyons inutile de re-déployer les témoignages historiques sur la papauté aux dix premiers siècles. Le travail a été bien fait, on ne pourrait que le répéter. La question qui se pose est avant tout d'ordre dogmatique. Les faits étant ce qu'ils sont, pouvons-nous reconnaître dans ce ministère qui depuis plusieurs siècles ne s'exerce que pour une partie du Peuple de Dieu, un service de la communion nécessaire des Églises, répondant au *ut unum sint*, et donc en accord avec la volonté du Christ?²⁸ Si oui, comment juger de son exercice? Le problème du passé est qu'on a d'ordinaire mêlé le *an sit* et le *quomodo*. Des erreurs, des malfaçons, des déviations, on en a, semble-t-il, conclu à l'inutilité. Était-ce là faire l'économie d'un obstacle au vouloir de Dieu ou, au contraire, était-ce créer un nouvel obstacle à ce vouloir divin de *koinônia*?

27 *Collected Works*, T. XII, p. 120.

28 Rappelons ce que déclarait l'archevêque Robert RUNCIE, à Rome, en septembre 1989: "Les anglicans ont fait l'expérience à l'époque moderne du besoin des évêques de se consulter dans le cadre de la Conférence de Lambeth. Cela a été pour nous une expérience bénie de collégialité qui nous a rendus capables de faire croître notre interdépendance dans le Corps du Christ.

En même temps, à partir de notre dialogue avec l'Église catholique romaine - et un conflit aigu parmi les anglicans - nous avons également découvert le besoin de liens plus larges d'amitié. L'exemple de Grégoire d'une primauté dans l'intérêt de l'unité et de la mission, que nous voyons aussi incarnée dans le ministère de son successeur, Jean-Paul II, commence à trouver une place dans la pensée anglicane.

J'ai essayé de l'exprimer lors de la dernière Conférence de Lambeth où j'ai parlé du besoin d'un centre personnel d'unité. A l'intérieur de la Communion anglicane, ma propre charge est en partie une réponse à ce besoin. Mais pour l'Église universelle, je renouvelle la question que j'ai posée à la Conférence de Lambeth: Est-ce que tous les chrétiens ne devraient pas reconsidérer le genre de primauté que l'évêque de Rome a exercée dans l'Église primitive, une 'présidence dans la charité' pour le bien de l'unité des Églises, dans la diversité de leur mission ?

A Assise, sans compromission pour la foi, nous avons vu que l'évêque de Rome pouvait rassembler les Églises chrétiennes. Nous pouvons prier ensemble, parler ensemble et agir ensemble pour la paix du genre humain et l'intendance de notre précieuse terre. Lors de cette initiative de prière pour la paix du monde, j'ai senti que j'étais en présence du Dieu qui a dit: 'Voici que je fais toutes choses nouvelles.'

Notre conversation théologique approfondie doit continuer. Il y a beaucoup de choses qui appellent discussion et décision. Mais il y a aussi urgence de proclamer et proclamer à nouveau l'Évangile au monde entier. C'est une urgence qui nous pousse à un nouvel engagement pour rechercher l'unité que le Christ veut pour son peuple. (*La Documentation catholique* 86, 1989, pp. 938-939).