

# Pierre et Paul fondateurs de la « primauté » romaine

par Pierre GRELOT

Les notes de travail qui vont suivre s'inscrivent dans les marges du livre que J.-M.-R. Tillard vient de consacrer à « l'évêque de Rome <sup>1</sup> ». En trois chapitres, il propose une lecture critique des textes — et des développements historiques — qui ont jalonné, en premier lieu, la montée du pouvoir de la papauté romaine (« Le pape... plus qu'un pape ? »), puis la définition de la place qu'occupe l'église de Rome parmi les autres églises apostoliques (« Le pape : l'évêque de Rome »), enfin la présentation de sa fonction dans l'Eglise universelle (« Le serviteur de la communion »). Les gens d'esprit ultramontain, qui comprennent le rôle de la papauté en termes uniquement juridiques (les « pouvoirs » pontificaux) et qui projettent instinctivement sur l'Eglise le schéma des sociétés monarchiques, ne manqueront pas d'être heurtés par ce livre, qui représente pourtant une enquête honnête sur la documentation dont tout le monde a connaissance. Pour ma part, j'estime au contraire qu'il met bien en évidence la corrélation entre les textes de la tradition ecclésiastique, d'une part, les circonstances concrètes et les contextes culturels où ils ont pris forme, d'autre part. Sur ce point, l'habitude de l'interprétation « historique » qu'exige l'exégèse des textes inspirés, fondateurs de la foi, m'aide sûrement à pratiquer une interprétation du même genre pour l'appliquer aux textes ecclésiastiques, y compris ceux des définitions solennelles : celles-ci interviennent toujours dans des situations déterminées et elles recourent à des « systèmes » linguistiques dont les coordonnées doivent être repérées exactement. Ces « définitions » ne peuvent jamais que renvoyer à la « tradition apostolique », qui reste la seule *norma normans* de la foi, lors même qu'elles en mettent en évidence la portée ultime pour énoncer sa *norma normata*.

La définition dogmatique de Vatican I sur la juridiction et l'infaillibilité pontificales, que Vatican II n'a pas contredite mais reprise et

1. J.-M.-R. TILLARD, *L'évêque de Rome*, Ed. du Cerf, 1982. Je n'ai pas à reprendre ici en détail la documentation que l'auteur utilise pour présenter l'œuvre des Conciles Vatican I et Vatican II.

précisée en présentant le pouvoir propre des évêques « en communion » avec le pape, bien qu'ayant une visée *théologique*, avait été formulée dans une perspective *juridique* issue de la théologie de l'Eglise, « société parfaite dans son ordre », qui provenait de la théologie de Bellarmin. Le passage de cette perspective à celle que domine la réflexion sur la « fonction » propre du pape de Rome me paraît ici essentielle pour situer la question des « pouvoirs » à sa juste place dans la doctrine de l'Eglise. Or, elle constitue un retour vers la tradition ancienne, dont l'auteur montre la permanence jusqu'en plein moyen âge et la présence « souterraine » jusqu'au concile Vatican I. Il faudrait étudier de plus près, je pense, la situation conjoncturelle dans laquelle l'Eglise s'est trouvée à partir du moment où la société civile et la société religieuse se confondirent dans la notion de *christianitas* pour comprendre comment la question des « pouvoirs » a passé au premier plan des discussions, des contestations et des revendications. Mais je laisserai ici de côté ce point particulier. Ce qui m'intéresse, c'est l'insistance des textes traditionnels sur le rôle de Pierre et de Paul comme déterminant la fonction propre de l'église de Rome parmi les autres églises locales<sup>2</sup>. Ces textes sont bien connus, de la *Lettre de Clément* (1 Clem 5, 4-7) à la lettre d'Ignace d'Antioche aux Romains (Rm 4, 1-3), du livre d'Irénée de Lyon *Contre les hérésies* (*Adv. haer.* III, III, 2) à la lettre de Denys de Corinthe (dans Eusèbe, *His. eccl.* II, xxv, 8), de Tertullien (*De praescriptione*, xxxvi, 1-6) à la lettre — pourtant agressive — de Firmilien de Césarée à Cyprien de Carthage (dans Cyprien, *Correspondance*, LXXV, 2). Il est clair que les visites des évêques à Rome ont pour but de ressourcer leur foi *ad limina apostolorum Petri et Pauli* : la fonction propre de l'évêque local ne se comprend absolument pas en dehors de cette perspective. Ce point étant considéré comme acquis, je voudrais seulement m'interroger sur la lumière que le Nouveau Testament lui-même y projette : quel est le sens de cette double référence aux deux apôtres Pierre et Paul ?

## I. LE MARTYRE COMME ACTE FONDATEUR

### 1.1. *Le problème de la « succession »*

En premier lieu, il me paraît important de dissiper une équivoque qui plane sur l'emploi du mot « succession ». Ce mot n'appartient pas au Nouveau Testament, mais il est très ancien et ses premiers emplois ont pour but de montrer la permanence de la tradition laissée par les apôtres. Dans la *Lettre de Clément*<sup>3</sup>, qui est en réalité une lettre de l'église de Rome à l'église-sœur de Corinthe, l'auteur explique comment

2. *Ibid.* pp.100-114.

3. J'utilise pour cet ouvrage l'édition d'Annie JAUBERT, *Clément de Rome : Epître aux Corinthiens*, « Sources chrétiennes », 167, Ed. du Cerf, 1971. J'en reprends les traductions dans les textes que je cite.

les apôtres, envoyés par le Christ, ont établi à leur tour des évêques et des diacres (*diakonous* = diacres ou ministres ?) pour le service des futurs croyants (1 Clem 42, 3-4). En outre, pour éviter toute contestation au sujet de la fonction d'évêque, « ils posèrent comme règle qu'après la mort de ces derniers d'autres hommes éprouvés leur succéderaient (*diadéxontai*) dans leur office (*leitourgian*) » (44, 2). Il est clair qu'il ne s'agit pas d'une succession dans la charge d'apôtre, intransmissible en elle-même, mais de la succession ministérielle destinée à assurer la permanence de la tradition apostolique. Ce point est confirmé par le texte d'Irénée<sup>4</sup>, dont le début ne subsiste qu'en latin (III, III, 2), mais dont la suite est presque intégralement conservée par Eusèbe de Césarée, ce qui permet d'en recouvrer le vocabulaire d'une façon sûre. Irénée renonce à « énumérer les successions (*successiones* = *diadochas*) de toutes les églises » : il prend seulement « l'une d'entre elles, l'église très grande, très ancienne et connue de tous, que les deux très glorieux apôtres Pierre et Paul fondèrent et établirent à Rome » ; cela, afin de montrer « que la tradition (*traditio* = *paradosis*) qu'elle tient des apôtres et la foi qu'elle annonce aux hommes sont parvenues jusqu'à nous par des successions d'évêques » (III, III, 2). « Car avec cette église, en raison de son origine (*principalitas* = *archè*) plus excellente, doit nécessairement s'accorder toute église, c'est-à-dire les fidèles de partout, — elle en qui toujours, au bénéfice de ces gens de partout, a été conservée la tradition qui vient des apôtres<sup>5</sup> » (*ibid.*). Suit la liste de la succession dans la charge épiscopale d'administrer l'église<sup>6</sup> (*episcopatum administrandae ecclesiae*).

Irénée schématise certainement la situation, quand il dit que « les bienheureux apôtres, en fondant et en édifiant l'église, remirent cette charge à Lin » (III, 3), à qui succédèrent Anaclet, puis Clément sous l'épiscopat duquel l'église de Rome écrivit à l'église de Corinthe<sup>7</sup>. La schématisation ne réside pas dans l'existence de la liste, mais dans la présentation de son origine où « les bienheureux apôtres » Pierre et Paul semblent agir en commun pour instituer le ministère épiscopal dont Lin est chargé le premier. Il faut toutefois remarquer que ni Paul ni Pierre ne reçoivent le titre d'évêques : ils sont apôtres, c'est-à-dire envoyés directs du Seigneur Jésus. Le terme de « succession » ne convient donc pas pour désigner la relation de Lin, soit aux apôtres Pierre et

4. Pour le livre d'Irénée, *Contre les hérésies*, j'utilise l'édition de A. ROUSSEAU et L. DOUTRELEAU, coll. « Sources chrétiennes », 210-211 (pour le Livre III). Tous les fragments grecs conservés y sont reproduits, et la rétroversion du texte latin est donnée là où l'original manque, sur la base d'un vocabulaire soigneusement étudié.

5. *Ibid.*, pp. 32-33.

6. *Ibid.*, pp. 32-39 : à partir de III, 3, les fragments transmis par Eusèbe permettent de recouvrer la majeure partie du texte.

7. *Ibid.*, pp. 34-35. Il y a une continuité au sujet de l'idée de succession, de la *Lettre de Clément* à Irénée. Irénée se fonde donc implicitement sur l'origine apostolique de la succession, telle que la *Lettre de Clément* la décrit (44, 1-3 ; éd. A. Jaubert, pp. 172 s.).

Paul, soit à Pierre seul : il ne s'applique qu'à la liste des évêques qui assurent après lui la conservation authentique de « la tradition qui vient des apôtres ». Il ne suppose pas seulement une continuité historique dans cette charge ministérielle : il implique aussi un certain contenu juridique — de droit ecclésiastique — grâce auquel cette tradition peut être authentiquement reconnue. C'est dans cette perspective qu'Irénée y recourt pour défendre, contre les Gnostiques, « la tradition de la vérité » (*veritatis traditionem*)<sup>8</sup>.

On voit que, pour Irénée, le critère de la vraie foi n'est pas constitué par les écrits du Nouveau Testament en tant que tels — bien qu'il soit important d'en établir la liste exacte pour écarter la fausse documentation que les hérétiques mettent en avant : il faut le chercher dans « la tradition des apôtres » (*apostolorum traditio* = *hè tòn apostolôn paradosis* : III, III, 4, *in fine*), dont ces livres sont les témoins fidèles. Dans les cas litigieux, « même si les apôtres ne nous avaient pas laissé d'Écritures, ne faudrait-il pas alors suivre l'ordre de la tradition qu'ils ont transmise à ceux à qui ils confiaient les églises ? » (III, IV, 1, *in fine*). Par la fidélité à cette tradition, dont la succession des évêques est la garante, les églises montrent qu'elles sont « apostoliques, sinon par leur fondation, du moins par leur participation à la foi des apôtres eux-mêmes » (cf. III, IV, 2, *in fine*). Il reste ici un point obscur à éclaircir : c'est la façon dont les apôtres Pierre et Paul peuvent être dits « fondateurs » de l'église de Rome (*a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae* : III, III, 2). Faut-il comprendre le mot en un sens historique et juridique ? Il est clair, d'après la lettre de saint Paul aux Romains, qu'il n'a pas « fondé » l'église de Rome. Il y précise même qu'il tient à honneur « de limiter (son) apostolat aux régions où l'on n'a pas invoqué le nom du Christ, pour ne pas bâtir sur des fondations (*thémélion*) posées par autrui » (Rm 15, 20). Quant au rôle de Pierre dans la fondation de l'église de Rome, il serait assez étrange que Paul n'y fasse aucune allusion dans l'épître aux Romains, alors qu'il écrit de Corinthe où certains fidèles s'étaient réclamés de Céphas avant la première lettre adressée par lui à cette communauté (1 Co 1, 12). Il faut attendre une date assez tardive pour trouver sur ce point une attestation directe<sup>9</sup>, qui résulte peut-être d'un rapprochement entre Ac 12, 17 (Pierre « s'en alla dans un autre endroit ») et l'allusion de 1 P 5, 13 (où « celle qui est

8. L'expression figure dans III, IV, 1, mais le texte grec est perdu (cf. l'édition citée, pp. 44 s.).

9. Je n'ai pas à discuter ici ce point précis, qui regarde les historiens de l'Eglise. Dans son livre sur *Saint Pierre : Disciple, apôtre, martyr*, éd. Delachaux et Niestlé, 1952, O. Cullmann estime que Pierre, en tant que responsable de la mission judéo-chrétienne, a dû venir à Rome, ce qui explique sa présence dans la ville au temps de la persécution de Néron. Il *a pu* venir avant l'épître aux Romains, mais on ne peut en faire la preuve (cf. pp. 69 s. et 94).

à Babylone » désigne effectivement l'église locale de Rome). Mais puisque le mot « fonder » s'applique également aux deux apôtres Pierre et Paul, il faut trouver une autre raison pour en expliquer l'emploi.

### 1.2. *Le lien entre l'enseignement et le martyre*

C'est ici que prend place le double martyre de Pierre et de Paul, pour justifier le rôle propre de l'église de Rome parmi les autres églises. L'allusion de la *Lettre de Clément* à « ces colonnes les plus élevées et les plus justes », qui ont « combattu jusqu'à la mort » (1 Clem 5, 2) doit être prise en considération de la façon la plus ferme. Il est vrai que les « colonnes » en question, persécutées « à cause de l'envie et de la jalousie », peuvent être entendues plus largement que les deux apôtres. Mais ceux-ci sont les seuls qui soient mentionnés nommément (5, 4-7) : Pierre s'en est allé au séjour de gloire qui lui était dû, « après avoir rendu témoignage » (*martyrèsas* : 5, 4), et c'est « après avoir rendu témoignage devant les gouverneurs » que Paul « quitta le monde et s'en alla au séjour de sainteté » (5, 7). L'importance du témoignage rendu au cœur de la persécution et scellé par la mort est implicitement soulignée par ces phrases, qui présentent les deux apôtres comme les chefs de file d'une immense foule d'élus (*poly plètos eklektôn* : 6, 1, expression qui rejoint celle de Tacite dans son évocation de la persécution de Néron : *multitudo ingens, Annales*, 15, 44). La mort subie pour le nom du Christ, le témoignage rendu par le sang versé ne sont pas de simples accidents de parcours qui ont mis fin à l'exercice de la fonction apostolique<sup>10</sup> : ce martyre est au contraire *l'acte suprême* de l'apostolat lui-même, celui qui vient en sceller l'authenticité par une participation pleine et entière à la croix.

J.-M.-R. Tillard a donc raison d'écrire<sup>11</sup> que « l'église locale de Rome a une autorité particulière, indiscutable, dès qu'il s'agit de la règle de foi remontant au témoignage apostolique », parce qu'elle a été « le lieu de l'enseignement de Pierre et de Paul et le théâtre de leur martyre » :

L'importance du martyre comme tel vient de ce qu'il représente le critère suprême de l'authenticité chrétienne, le sceau absolu du témoignage évangélique. Par sa mort, le témoin de la foi entre en communion avec la gloire du Christ Jésus lui-même ; en quelque sorte, il fait sien le passage par la croix.

C'est pour cette unique raison que l'église de Rome est détentrice d'une fonction particulière parmi les autres églises, parce qu'elle

10. On remarquera que ce point de vue est fortement accentué par Tertullien dans son livre *De praescriptione haereticorum* (vers 200), ch. 32 et 36, 3 (cf. *Adversus Marcionem*, IV, v, 2 ; *Scorpiace*, 15, 4-5). Mais dans la liste de la succession des évêques de Rome, Tertullien attribue à Pierre l'ordination de Clément, et non de Lin (*De praescriptione*, 32, 2). C'est en tout cas à la notion de tradition apostolique manifestée par la succession épiscopale qu'est attachée la preuve de la vraie foi, comme chez Irénée.

11. J.-M.-R. TILLARD, *op. cit.*, p. 108.

est « fondée par le sang de Pierre et de Paul<sup>12</sup>. » Dans sa lettre à l'église de Rome, Ignace d'Antioche<sup>13</sup> ne fait pas d'allusion directe à ce double martyr, au moment même où il évoque la mort qui l'attend (Rm 4, 1-3). Mais la façon dont il parle de Pierre et de Paul montre qu'ils pouvaient « donner des ordres » (*diatassomaï*) à l'église (4,3) : cela suppose l'existence de l'enseignement dont Irénée faisait état. Il est clair que le rapport entre l'enseignement et le martyr prendrait une force accrue, si le Nouveau Testament lui-même en contenait une attestation, au moins implicite.

Or, c'est précisément le cas. Il est vrai que, dans ce qui va suivre, je toucherai à une question critique très controversée, celle de l'origine et de la date auxquelles il faut rapporter, d'une part, les épîtres pastorales de Paul et, d'autre part, la seconde épître de Pierre. Mais on verra que la portée des textes ne dépend pas de la position qu'on adopte pour résoudre cette question. En ce qui concerne la mort de Pierre, il y a au moins un texte qui y fait directement allusion : il se trouve dans le dernier chapitre du IV<sup>e</sup> évangile, dont la conclusion montre clairement qu'il faut en rapporter la rédaction aux disciples de l'évangéliste (cf. le « nous » de Jn 21, 24). La parole adressée par Jésus à Pierre<sup>14</sup>, dans le cadre d'une apparition pascale, « signifie le genre de mort par lequel Pierre devait glorifier Dieu » (21, 19). Le thème du « témoignage » n'intervient pas en cet endroit. Mais on ne peut faire abstraction du passage du discours après la Cène où la promesse du Paraclet est liée à la perspective du témoignage<sup>15</sup> rendu jusqu'à la mort : « Lorsque viendra le Paraclet que je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de vérité qui sort du Père, celui-là témoignera de moi, et vous aussi vous témoignerez, parce que vous êtes avec moi depuis le commencement. Je vous ai dit ces choses pour que vous ne soyez pas scandalisés : on vous mettra hors-synagogue, mais l'heure vient où quiconque vous tuera pensera rendre un culte à Dieu » (Jn 15, 24 - 16, 2). Bien que cette formulation puisse refléter la situation des chrétiens d'origine juive à l'époque où le Judaïsme, restauré par les soins du courant pharisien, les avait exclus de la communauté en leur enlevant du même coup la protection légale dont ils jouissaient dans l'empire romain, il ne faut pas oublier que la réaction des synagogues locales se manifeste beaucoup plus tôt dans les villes de langue grecque, selon le témoignage des Actes des apôtres. En rapprochant ce fait des allusions, faites par la *Lettre de Clément*, à

12. *Ibid.*, p. 119.

13. J'utilise l'édition de P.-Th. CAMELOT, *Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne : Lettres, Martyre de Polycarpe*, « Sources chrétiennes » 10, Ed. du Cerf, 1969 (texte cité, pp. 112 s.).

14. Comme l'interprétation de ce passage n'est pas discutée, je me contente de renvoyer aux commentaires du IV<sup>e</sup> évangile, notamment ceux de R.E. Brown et R. Schnackenburg, *in loco*.

15. Outre les commentaires de Jean, voir F.-M. BRAUN, *Jean le théologien*, t. 3 : *Le Christ, notre Seigneur*, « Etudes bibliques », éd. Gabalda, 1972, pp. 61-64.

l'envie et à la jalousie qui entraînaient la persécution des « colonnes les plus élevées et les plus justes » (1 Clem 5, 2), on peut se demander si l'exclusion de la communauté juive ne fut pas pour quelque chose dans la mise à mort de Pierre et de Paul<sup>16</sup>, devenus ainsi les membres — et les chefs — d'une *religio illicita*. Mais ce n'est là qu'une hypothèse, car les circonstances exactes du martyre de Pierre et de Paul ne nous sont pas connues. On constate seulement que, dès le III<sup>e</sup> siècle, l'église de Rome se regarda comme la gardienne de leurs tombeaux<sup>17</sup> et, du même coup, de la tradition scellée par le don de leur vie.

### 1.3. Les « Testaments » de Pierre et de Paul

Trois autres textes du Nouveau Testament établissent le lien le plus fort entre, d'une part, l'enseignement des deux apôtres et la tradition laissée par eux et, d'autre part, leur mort. Celle-ci n'y est évidemment pas racontée, puisque les textes en question ont la forme littéraire des « Testaments », bien connue dans le Judaïsme de cette époque mais généralement employée pour des personnages du passé lointain<sup>18</sup>.

1.3.1. *Le discours de Milet*. — Le premier texte est le plus indirect. Luc l'a inséré dans le cours du dernier voyage de Paul à Jérusalem : à Milet, l'apôtre fait ses adieux aux Anciens de l'église d'Ephèse<sup>19</sup>. La perspective de la mort qui l'attend y est clairement exprimée : « L'Esprit Saint m'avertit que chaînes et tribulations m'attendent. Mais je n'attache vraiment aucun prix à ma propre vie, pourvu que je mène à bien ma course et le service que le Seigneur m'a confié : rendre témoignage à l'Évangile de la grâce de Dieu » (Ac 20, 23-24). Puisque les détenteurs du ministère, « établis gardiens (*épiskopōi*) pour paître l'Église de Dieu » (20, 28), ne reverront plus son visage (20, 25a), Paul envisage les difficultés qu'ils devront affronter « après son départ » (*aphixis*) : l'introduction de « loups redoutables qui ne ménageront pas le troupeau », « d'hommes qui tiendront des discours pervers afin d'entraîner les disciples à leur suite » (20, 29-30). De là une exhortation à la vigilance, pour que l'Évangile confié par Paul aux pasteurs de l'Église soit conservé intact (20, 31).

16. Voir l'édition d'Annie JAUBERT, pp. 108 s., note 3 de la page 108.

17. Le culte des tombeaux dans l'antiquité juive est une chose assurée. Il est normal qu'il ait passé dans le christianisme naissant, notamment à Rome où un culte semblable existait en milieu juif comme en milieu païen. Les fouilles modernes ont renouvelé la question au sujet du tombeau de Pierre sur la colline vaticane. Voir J. CARCOPINO, art. « Pierre (Fouilles de Saint-) », dans *D.B.S.*, t. 7, col. 1375-1415, où les textes anciens relatifs au sujet sont repris.

18. Voir en dernier lieu la monographie de E. CORTÈS, *Los discursos de adios de Gn 49 a Jn 13-17 : Pistas para la historia de un género literario en la antigua literatura judia*, Barcelone, 1976. Les trois textes que je vais utiliser ici sont analysés dans ce cadre, où le « discours d'adieux » équivaut au « testament ».

19. Outre les commentaires du livre des Actes, voir J. DUPONT, *Le discours de Milet : Testament pastoral de saint Paul (Actes 20, 18-36)*, « Lectio Divina » 32, Ed. du Cerf, 1962.

La date à laquelle Luc a mis en forme ce discours d'adieux n'est pas indifférente à la question que j'examine ici. On ne peut pas l'établir en se fondant uniquement sur le fait que le récit des Actes s'arrête au terme des deux années de captivité de Paul à Rome<sup>20</sup> (Ac 28, 30) : ce serait préjuger des buts didactiques de Luc, en lui prêtant une conception typiquement moderne du récit « historique », alors que son livre se déploie pour mettre en évidence une interprétation théologique de l'histoire qui montre, d'une part, l'Évangile annoncé « à Jérusalem, en Judée et en Samarie, puis jusqu'aux extrémités de la terre » (Ac 1, 8 : celles-ci sont atteintes quand Paul a touché le centre politique de l'empire) et, d'autre part, la rupture entre la majorité de la communauté juive et l'annonce de l'Évangile, de telle sorte que le « salut de Dieu » passe aux nations païennes (Ac 28, 25-28). Dans cette perspective, Luc ménage visiblement les autorités romaines, en un temps où celles-ci n'inquiètent pas les églises chrétiennes malgré leur absence de statut juridique<sup>21</sup>. Son silence au sujet de la mort de Paul est aussi compréhensible que son omission de l'« incident d'Antioche » (Ga 2, 11-21, comparé à Ac 15, 1-4) et de la captivité probable de Paul à Ephèse (2 Co 1, 8-10 ; Ph 1, 12-26 ; comparés à Ac 19, 23 - 20, 1). Mais si on place au bon endroit le discours d'adieux de Paul, il donne un aperçu des difficultés internes que les églises devront affronter après cette mort et du souci qui devra alors animer leurs responsables : garder fidèlement l'Évangile légué par l'apôtre. La date relativement tardive du récit lucanien (probablement dans les années 80) donne un poids plus fort encore aux paroles qui sont mises dans la bouche de Paul — et qui peuvent effectivement correspondre à des instructions données oralement par lui dans les dernières années de son ministère. Ces paroles reflètent une volonté de fidélité à la tradition apostolique,

20. Ce point de vue a été adopté par Harnack. C'était déjà la conclusion d'Eusèbe de Césarée. Mais la composition des évangiles de Marc et de Luc après la mort des apôtres Pierre et Paul est attestée par Irénée (*Adv. haer.*, III, 1, 1), par le *Canon* de Muratori et par les *Prologues* anti-marcionites des évangiles. On ne peut faire prévaloir contre cette indication, formelle dans sa sobriété, la donnée recueillie par Clément d'Alexandrie qui rapporte la composition de Marc au temps où Pierre était encore en vie (cf. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, II, xv, 2 et VI, xiv, 6) : la forme même de la tradition ainsi rapportée invite à y voir un enjolivement légendaire qui s'est développé à partir du rapport — reconnu par tous — entre l'évangile de Marc et la prédication de Pierre. Sur la date des Actes, voir l'exposé de C. PERROT, « Les Actes des apôtres », dans *Introduction à la Bible*, tome III, vol. 2, *L'annonce de l'Évangile*, Desclée, pp. 274-277 (une date située entre 80 et 95 est retenue). Les positions « conservatrices » sont dues généralement à des soucis apologétiques qui manifestent une mauvaise compréhension du rapport entre l'Évangile et l'histoire — entendue au sens de l'« historicité » que retenait la critique positiviste du XIX<sup>e</sup> siècle.

21. Cf. J. DUPONT, « *Aequitas romana* » dans *Études sur les Actes des apôtres*, « *Lectio Divina* » 45, Ed. du Cerf, pp. 527-552. Le recours de Luc au vocabulaire judiciaire de Rome dans Ac 25, 16 se comprend bien, à une époque où les églises ne font l'objet d'aucune persécution de la part des autorités romaines : les chrétiens sont des citoyens loyaux (cf. Rm 13, 1-7 ; 1 P. 2, 13-15 ; 1 Tm 2, 1-2 ; Tt 3, 1), auxquels le pouvoir civil n'a rien à reprocher.

attitude dont, un siècle plus tard, Irénée sera le témoin attentif. Il n'est peut-être pas sans importance que Luc situe à Rome le dernier ministère de Paul auquel il fait écho : la tradition de Paul ne subsistera donc pas seulement dans l'Orient méditerranéen (Corinthe, Thessalonique, Philippes, Ephèse, etc.) ; elle aura aussi une implantation à Rome même, où l'église locale conservera soigneusement la lettre que l'apôtre lui a adressée. Il faut toutefois reconnaître que l'allusion de Luc à la mort de Paul reste indirecte.

1.3.2. *La seconde lettre à Timothée* donne sur ce point une information plus précise. Elle aussi est un Testament. Son authenticité littéraire est très discutée, bien que le caractère personnel de certains passages conduise certains critiques à envisager l'hypothèse de billets authentiques incorporés à une composition pseudépigraphique<sup>22</sup>. Je ne veux pas reprendre ici toute cette discussion. Je me placerai successivement dans les deux perspectives entre lesquelles oscille l'exégèse. Si la lettre vient de Paul lui-même, moyennant le recours à un secrétaire-rédacteur dont le style diffère de celui de Paul, elle se place dans le cadre d'une seconde captivité romaine (cf. 2 Tm 1, 16-17), au cours de laquelle Paul se voit déjà « répandu en libation » parce que « le moment de (son) départ est venu » (4, 6). C'est pour cette raison qu'il met en garde son disciple — et fondé de pouvoir — contre les faux docteurs et les périls que la foi authentique va courir : Timothée doit « faire œuvre de prédicateur de l'Évangile » et « s'acquitter à la perfection de son ministère » (2 Tm 4, 3). De même que Paul, par la grâce du Seigneur, a « gardé son dépôt » (2 Tm 1, 12) — par quoi il faut entendre la « saine doctrine » (1 Tm 6, 3 ; 2 Tm 1, 13 ; 4, 3 ; Tt 1, 9.13 ; 2, 1.8), de même Timothée doit à son tour « garder le dépôt » (2 Tm 1, 14 ; cf. 1 Tm 6, 20). Ce qui prendra le nom de « tradition » (apostolique) dès la *Lettre de Clément* (1 Clem 7, 2) et surtout chez Irénée (*paradosis*), est désigné ici comme le « dépôt » (*parathèkè*) confié par le Christ à son apôtre et par celui-ci à ses envoyés personnels. La situation est tout à fait parallèle à celle du discours de Paul aux Anciens d'Ephèse dans Ac 20.

C'est pourquoi beaucoup de critiques préfèrent reporter la composition des épîtres pastorales à la génération suivante, peut-être vers la même date que celle des Actes des apôtres. Dans cette perspective, le recours à la pseudépigraphie n'en fait pas du tout l'œuvre d'un faussaire. Bien au contraire, il s'agit d'un « homme de tradition » qui tient à rappeler que l'attachement au legs de l'apôtre est indispensable, pour maintenir dans les églises la saine doctrine et l'attachement à cette règle vivante qu'est l'Évangile. Entre le temps où l'apôtre exerçait encore

22. Voir l'état de la question présenté par M. CARREZ, dans *Introduction à la Bible*, tome III, vol 3, Desclée, 1977, *Les épîtres apostoliques*, pp. 193-199. Je penche personnellement pour la seconde hypothèse à laquelle je fais allusion ici (cf. *Introduction à la Bible*, tome III, vol. 5, *L'achèvement des Écritures*, Desclée 1977, pp. 138-141).

sa fonction et celui de la rédaction des lettres, la situation a évolué : l'organisation des églises s'est notablement transformée ; la réflexion théologique s'est adaptée aux nouveaux soucis que les ministres — presbytres comme dans Ac 20, 17, évêque (toujours au singulier dans 1 Tm 3, 1-7 et Tt 1, 7-9, peut-être comme président du groupe des presbytres), diacres (avec leurs homologues féminines) — doivent entretenir pour le bien des églises. On a parlé à ce propos de *Frühkatholizismus*, comme s'il s'agissait d'une sorte de dégradation de la situation antécédente<sup>23</sup>. Mais il s'agit plus simplement d'une stabilisation de la situation ecclésiastique durant le règne des Flaviens. L'hypothèse de la pseudépigraphie n'en a que plus de force pour montrer, dans la tradition de l'apôtre attestée par ses lettres et dans la *praxis* héritée de lui, le critère de la vérité et de l'authenticité évangélique. L'allusion à sa mort — fictivement présentée comme proche (2 Tm 4, 6-8), mais déjà advenue et connue par le rédacteur — montre que son « dépôt » a été scellé par son sang « répandu en libation » (2 Tm 4, 6, reprenant l'expression de Ph 2, 17). Le lien entre l'enseignement de l'apôtre et son martyre est ainsi souligné, mieux encore que dans l'hypothèse de l'authenticité littéraire qui rapporterait les lettres à la seconde captivité romaine de Paul.

Il faut prendre acte de ce fait, car il anticipe ce que dira saint Irénée dans son livre *Contre les hérésies*. L'horizon géographique des épîtres est assurément oriental ; mais l'allusion à la captivité romaine de Paul<sup>24</sup> (2 Tm 1, 16-17) recoupe exactement le souvenir que l'église locale a conservé au sujet de son martyr à Rome. Cette église, gardienne du tombeau de Paul, doit se considérer aussi comme la gardienne du « dépôt » laissé par lui — même s'il est vrai que ce « dépôt » doit être l'objet d'un attachement fidèle de la part de toutes les églises : Rome est le lieu où ce « dépôt » a été légué d'une façon ultime par le témoignage du sang versé. Ainsi la reconnaissance du rôle particulier que joue l'église de Rome par rapport à la tradition apostolique de Paul n'est pas une pure affaire de « tradition ecclésias-

23. Ce « monstre du Loch Ness » reparaît chroniquement à la surface. S'il s'agit seulement de constater que le temps de l'organisation des églises et de la fixation de leurs traditions essentielles, sur la base des enseignements et des pratiques des apôtres, est effectivement venu dans le dernier quart du premier siècle, le fait n'est pas contestable. Mais si l'on porte sur lui un jugement de valeur, sous prétexte de revenir à une situation origininaire forcément irrécupérable (et reconstruite de façon artificielle), la présentation des choses perd toute valeur théologique.

24. Je laisse de côté les hypothèses critiques qui placent les épîtres pastorales parallèlement aux autres lettres pauliniennes et qui voient dans la captivité de 2 Tm 1, 16-17, celle dont parle la finale des Actes des apôtres. L'allusion à la mort de Paul (2 Tm 4, 6-8) perd alors tout son sens — à moins qu'on ne place cette mort au terme de la captivité en question, ce que la tradition recueillie par Irénée ne laisse aucunement envisager.

tique » : le Nouveau Testament en conserve les premières traces, surtout si les épîtres pastorales, parallèlement à Luc, constituent un chaînon intermédiaire entre le temps des apôtres et celui des Pères apostoliques.

1.3.3. *La seconde lettre de Pierre*. — Il faut en dire autant pour la tradition de Pierre, dans la deuxième lettre qui a été mise sous son nom. Une petite minorité d'exégètes tient encore à son authenticité littéraire, comme si celle-ci était la garante de son autorité et de sa valeur. J.A.T. Robinson, qui n'en est pas à un paradoxe près, a même proposé d'en placer la composition avant celle de la première lettre, en lui assignant Jude pour rédacteur<sup>25</sup>. Cette vue est tout à fait insoutenable. Si, au contraire, on y voit un écrit pseudépigraphe qui prend une forme de lettre mais qui est finalement le « Testament de Pierre », on mesure beaucoup plus aisément son importance<sup>26</sup>. Le péril occasionné par les faux-docteurs est à l'ordre du jour (cf. 2 P 2, 1-22 ; 3, 3-7) : pour les combattre, l'auteur reprend et développe le texte de l'épître de Jude, tout en allégeant de ses citations d'apocryphes juifs. Il leur oppose la tradition authentique des apôtres. En mettant en scène « Syméon Pierre, serviteur et apôtre de Jésus Christ » (2 P 1, 1 : cette désignation ne se retrouve sous la même forme que dans Ac 15, 14), il se réfère directement à la tradition de Pierre. Une claire allusion à son « départ » (*exodos* : 1, 15) et à l'« abandon de sa tente » (1, 13-14, expression proche de celle de 2 Co 5, 1-4), montre qu'il connaît le fait de son martyre. Le vocabulaire du témoignage et celui de la tradition ne figurent pas dans la lettre. En revanche, l'appel à l'enseignement de l'apôtre en qualité de spectateur direct (*époptès*) de la majesté de Jésus (1, 16) montre que l'autorité de la tradition apostolique, appuyée par la parole prophétique (1, 19-21), constitue l'autorité à laquelle il faut recourir pour rester fidèle au véritable Evangile (cf. 3, 2, où il est question du « commandement des apôtres », au pluriel).

La finale (3, 14-16) est d'autant plus importante qu'elle suppose connue une collection des lettres de Paul, assimilées aux « autres Ecritures » (3, 16 b). L'auteur associe ainsi Pierre et Paul de la façon la

25. J.A.T. ROBINSON, *Redating the New Testament*, Londres, 1976, pp. 169-199 : Jude et la *Ila Petri* sont placées entre 60 et 62 (p. 198). La thèse est reprise dans le livre de vulgarisation : *Can We Trust the New Testament ?*, Londres, 1977, pp. 67 s. (tr. fr. *Peut-on se fier au Nouveau Testament ?*, éd. Lethielleux, 1980, pp. 78 s.). Toute la thèse repose sur une pétition de principes : si ces lettres ont été écrites après la mort de Jacques, frère de Jude, en 62, elles *devraient* y faire allusion. Or, elles n'y font pas allusion. Donc, elles sont antérieures à l'événement. Mais la majeure du raisonnement est arbitrairement posée. Tout le livre de Robinson est d'ailleurs écrit dans la perspective d'un sophisme semblable, en fonction de la ruine de Jérusalem en 70 : si un livre chrétien n'en parle pas, c'est donc qu'il lui est antérieur. Mais la *fonction* des livres chrétiens était-elle d'en parler ?

26. Je reprends ici en résumé ce que j'ai exposé ailleurs avec plus de détails : « La deuxième épître de Pierre et la tradition apostolique » dans *L'année canonique*, 23 (1979), pp. 69-103.

plus étroite<sup>27</sup>, en faisant parler Pierre de « notre cher frère Paul » (3, 15 a) et en mettant les fidèles en garde contre les interprétations abusives que « des gens sans instruction et sans fermeté » tentent d'appliquer à ses lettres (3, 16). Il est impossible de donner à cet écrit un horizon géographique précis. On se gardera donc de lui attribuer une origine romaine. L'auteur semble connaître la première lettre de Pierre (cf. 3, 1) qui, elle, est à la fois en rapport avec Rome (1 P 5, 13) et avec les églises d'Asie mineure (1 P 1, 1). Mais l'allusion au récit de la transfiguration (1, 16-18) présente des affinités avec celui de l'évangile de Matthieu<sup>28</sup>. La chose la plus importante à relever est donc l'association de Pierre et de Paul — seuls nommés individuellement dans le groupe désigné par l'expression « vos apôtres » (3, 2) — dans un cadre qui est étroitement lié au « départ » de Pierre (1, 15), c'est-à-dire à sa mort, dont nous savons par ailleurs qu'elle constitua son suprême témoignage. On peut ajouter à cela que le recueil des écrits apostoliques est en voie de formation, pour servir d'appui au maintien de la vraie foi. L'écrit se situe ainsi à la charnière de l'époque apostolique, entendue au sens large, et de l'époque patristique où cette foi devra être fermement maintenue.

Les textes qui font allusion à la mort des apôtres Pierre et Paul sous la forme littéraire de leurs « testaments » sont donc ceux qui insistent le plus sur l'attachement à la tradition apostolique, considérée comme le critère de la foi authentique<sup>29</sup>. Irénée, témoin privilégié de la tradition johannique mais aussi du rôle de l'église de Rome en raison du double martyre de Pierre et de Paul, connaît naturellement les Actes des apôtres, les épîtres pastorales et la première lettre de Pierre. Il tient peut-être de 2 P 3, 8 la citation du Ps 89, 4 qu'il fait à deux reprises (*Adv. haer.*, V, xxiii, 2 et xxviii, 3). En tout cas, il est intéressant de relever la continuité qui existe entre les allusions à la mort de Pierre et Paul que renferme le Nouveau Testament et la façon dont il se réfère à ce double événement « fondateur », pour reconnaître à l'église de Rome une place privilégiée parmi toutes les

27. On ne peut pas dire que la mise en garde contre la mauvaise interprétation de Paul, mise dans la bouche de Pierre par l'auteur du texte, dénoterait chez lui une conception de l'autorité qui postulerait la subordination de Paul à Pierre : la relation entre les deux apôtres est définie en termes de « fraternité », ce qui rejoint très bien les vues d'Irénée sur leur association dans le même témoignage du martyre. Voir toutefois plus loin la note 83.

28. J'ai noté cette affinité dans l'*art. cité* (cf. note 26), p. 95, note 60.

29. Cette constatation aboutit paradoxalement à une valorisation particulière de la pseudépigraphie littéraire, qui devient l'indice le plus fort d'un attachement profond à la tradition apostolique. Ainsi se trouve renversée la question posée dans le livre de J.A.T. Robinson (cf. note 25), qui montre un attachement curieux à la *Scriptura sola*, valorisée par sa composition directe au temps où les apôtres sont en vie. On peut s'étonner de voir des catholiques d'esprit « traditionnaliste » emboîter le pas sans sourciller à cette vue plutôt courte.

autres. Non dans la perspective d'un pouvoir de direction, mais dans celle d'une fonction de témoignage attachée à la tradition de Pierre et de Paul dont elle a la garde, seule entre toutes. Ce point étant acquis, il convient de s'interroger maintenant sur la signification que revêt, dans l'Eglise, l'association de Pierre et de Paul comme témoins suprêmes de l'Evangile.

## II. LE SENS DU COUPLE DES APOTRES « PIERRE ET PAUL »

Il faut reconnaître qu'ici la réflexion des théologiens qui se sont penchés sur cette question reste flottante et embarrassée. Après avoir exploré quelque peu les motifs de cet embarras, je tenterai d'interroger le Nouveau Testament pour l'éclairer. Je pense en effet qu'il fournit un élément essentiel dont on tire trop peu parti.

### 2.1. *Les motifs d'un embarras*

Il y a, me semble-t-il, deux motifs qui expliquent l'embarras ou l'hésitation des théologiens, quand ils s'attachent à la question posée ici : la désignation courante de l'évêque de Rome — du moins en théologie catholique — comme « successeur de Pierre », et la difficulté qu'on éprouve pour situer Paul à sa place exacte dans le groupe des apôtres.

2.1.1. *Le titre de « Souverain Pontife »*. — J'écarterai de mon étude, pour commencer, un titre qui est couramment donné à l'évêque de Rome, mais qui est inconnu du Nouveau Testament : celui de « souverain Pontife ». Ce titre était celui des empereurs dans la religion romaine. Même après la « conversion » de Constantin<sup>30</sup>, qui eut pour conséquence de transformer le christianisme en « religion d'état », le titre fut conservé, car les deux « confessions » religieuses gardaient une sorte de parité dans l'empire<sup>31</sup>. C'est seulement sous Gratien, en 382, que la titulature impériale abroge le titre de *Pontifex maximus*, sous l'influence de saint Ambroise<sup>32</sup>. Cette séparation du paganisme et de l'état aboutira, sous Théodose, à la proscription du paganisme lui-même : les lois portées par ses successeurs entre 395 et 415 supprimeront sur ce point sa liberté de culte<sup>33</sup>. Dès lors, le titre pourra passer à l'évêque de Rome, non en raison de la fonction propre que le martyr de Pierre et de Paul a conférée à son siège, mais parce qu'il s'agit de la capitale impériale et que son évêque apparaît comme le plus haut placé dans

30. Je me réfère ici à J.-R. PALANQUE, « La paix constantinienne », dans A. FELICHE - V. MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, éd. Bloud et Gay, t. 3 (1936), p. 39.

31. *Ibid.*, p. 64.

32. « Le catholicisme, religion d'état », *ibid.*, p. 514.

33. *Ibid.*, p. 518.

la religion officielle de l'empire<sup>34</sup>. Il n'est pas inutile de le rappeler pour bien distinguer ce qui relève de la tradition apostolique et ce qui provient d'un droit ecclésiastique élaboré dans le cadre de la *christianitas* théodosienne.

2.1.2. *Successeur de Pierre ?* — En revanche, même si la double référence à Pierre et à Paul fut toujours rappelée par les théologiens qui réfléchissaient sur la fonction propre de l'évêque de Rome, y compris les Orientaux pour qui Rome « préside à la charité » (Ignace d'Antioche, *Lettre aux Romains*, salutation initiale), il faut reconnaître que l'idée de « succession » n'a guère été appliquée qu'à Pierre. J.-M.-R. Tillard relève bien quelques cas où la formule « successeur de Pierre et de Paul » a été employée<sup>35</sup>. Il souligne aussi le fait que, durant de longs siècles, elle a eu pour but de montrer la continuité de la lignée épiscopale qui, après Pierre, s'est succédé sur le siège de Rome avec une parfaite légitimité, et non de fonder juridiquement un pouvoir particulier qui aurait fait du pape un « super-évêque ». L'idée d'un « vicariat » de Pierre où l'évêque de Rome est un *vices gerens*, qui manifeste la permanence du rôle de Pierre dans l'Eglise, est attestée dès le temps du pape Sirice dans sa lettre à Himère de Terragone (385). Je reproduis ici le commentaire qu'en fait P. Battifol : « L'apôtre Pierre en personne se survit dans l'évêque de Rome : si le pape porte le poids de tous ceux qui ont besoin de son appui, il ne doute pas que le bienheureux apôtre Pierre ne porte avec lui et en lui ce poids formidable et qu'il ne protège celui qui est l'héritier de son administration, c'est-à-dire investi de devoirs et de droits que l'évêque du Siège apostolique en tant que tel n'a pas en commun avec les autres évêques<sup>36</sup>. » Un demi-siècle plus tard, on citerait dans le même sens des textes de saint Léon qui, pourtant, n'ignore pas que Pierre et Paul sont également « fondateurs » de l'église de Rome, car « leur vocation les a associés, leur labeur les a rendus semblables et leur mort les a faits égaux<sup>37</sup>. »

Pourquoi donc est-ce Pierre, et non point Pierre et Paul, qu'on place au point de départ de la liste des évêques locaux ? Il faut écarter la représentation de Pierre comme premier *évêque* de Rome : Pierre n'est

34. Je remarque ici que la référence à Pierre et Paul comme « fondateurs » du siège épiscopal de Rome est quelque peu reléguée à l'arrière-plan. Par ailleurs, l'interprétation sacerdotale des ministères, entrée dans le langage théologique vers la fin du II<sup>e</sup> siècle grâce à l'utilisation du vocabulaire légué par l'Ancien Testament, n'est pas négligeable dans cette attribution du titre de *Summus pontifex* à l'évêque de l'église qui jouit d'une primauté parmi les autres. Mais il faut remarquer que, dans le Nouveau Testament, le titre d'*archiéreus* n'est attribué qu'au Christ par l'épître aux Hébreux (He 2, 17 ; 3, 1 ; 4, 14-15 ; 5, 5.10 ; 7, 26 ; 8, 1 ; 9, 11). L'usage théodosien risquait donc d'entraîner quelques équivoques, qui n'ont pas toujours été écartées.

35. J.-M.-R. TILLARD, *L'évêque de Rome*, p. 122.

36. P. BATTIFOL, *Le siège apostolique*, p. 187 (je cite le texte d'après G. BARDY, dans *l'Histoire de l'Eglise* de FLICHE et MARTIN, t. 4, p. 242).

37. S. LÉON LE GRAND, *Sermons*, éd. R. DOLLE, « Sources chrétiennes » 200, Sermon 69 : « En l'anniversaire des apôtres Pierre et Paul », n° 7, p. 56 s.

pas évêque, c'est-à-dire responsable d'un siège local, mais *apôtre*, c'est-à-dire détenteur d'un ministère virtuellement universel<sup>38</sup>, dans la mesure où il a pour fonction de témoigner de la résurrection du Christ qui est venue sceller la révélation évangélique. Au demeurant, dans la *Lettre de Clément*<sup>39</sup>, les mots *épiskopos* et *presbyteros* sont encore interchangeables, comme dans les épîtres pastorales et dans Ac 20, 17.28, puisque l'*épiskopè* est la fonction propre des presbytres. La liste épiscopale retenue par Irénée et, à sa suite, par Eusèbe de Césarée fait entrevoir une continuité dans la présidence du presbytérat local pour assurer la succession dans l'église après le martyre de Pierre et de Paul. Irénée précise même que ce sont « les bienheureux apôtres » qui ont remis à Lin (cf. 2 Tm 4, 21) la charge de l'*épiskopè* (*Adv. haer.*, III, III, 3). On voit donc que la question posée n'est pas aussi claire que la théologie plus tardive ne l'a pensé, et même qu'elle n'apparaît dans la définition dogmatique de Vatican I.

2.1.3. *Aux origines d'une formule ecclésiastique.* — En examinant de près la Constitution dogmatique *Pastor aeternus* de Vatican I<sup>40</sup>, on voit aisément, dès son ch. I, à quels textes d'Écriture cette formulation fait appel pour fonder la primauté de l'évêque de Rome en tant que successeur de Pierre : il s'agit de Mt 16, 16-19 et Jn 21, 15-17. Pour fonder le principe de l'infailibilité du siège romain, le ch. IV de la même Constitution recourt en outre à Lc 22, 32 (cf. Dz-Sch. 3053, 3066 et 3070). Malheureusement, Paul est totalement absent de cette Constitution dogmatique, ce qui constitue pour elle une faiblesse indéniable. Le texte du Concile de Florence, repris dans son ch. III (Dz 3059 ; cf. 1307) était déjà rédigé dans la même perspective. Une citation du prêtre Philippe, légat de saint Léon au Concile d'Ephèse (Dz 3056), après une allusion à Mt 16, 16-19, posait d'ailleurs en principe que « jusqu'à maintenant et toujours, c'est (Pierre) qui, dans la personne de ses successeurs, vit et exerce le pouvoir de juger »<sup>41</sup>. La Constitution *Pastor aeternus* se contente de gloser ce texte en précisant que le siège de Rome a été « fondé par Pierre et consacré par son sang » (Dz 3056) et elle ajoute le verbe « présider » aux verbes « vivre » et « exercer le pouvoir ». Mais une fois de plus, Paul est absent.

En fait, les sermons de saint Léon rendent déjà le même son, mais d'une façon plus nuancée. Dans les cinq sermons prononcés pour

38. L'universalité du ministère apostolique n'est pas réservée à Pierre seul : elle est le fait des Douze (cf. Mt 29, 18-20) et de tous les apôtres envoyés en mission par le Christ ressuscité. Mais, comme je le redirai plus loin, Pierre a une place particulière dans le groupe des Douze.

39. Voir l'édition d'Annie JAUBERT (cf. *supra*, note 3), p. 83 s.

40. Je prends les textes dans le recueil de DENZINGER-SCHOENMETZER, 32<sup>e</sup> éd. (1963), n<sup>os</sup> 3050-3075 (tr. fr. dans G. DUMEIGE, *Textes doctrinaux du Magistère sur la foi catholique*, n<sup>116</sup> éd., Editions de l'Orante, 1975, n<sup>os</sup> 468-485). Je donnerai les références à Dz dans le cours du développement.

41. Traduction de G. DUMEIGE, *op. cit.*, n<sup>o</sup> 415.

l'anniversaire de sa consécration épiscopale<sup>42</sup>, c'est la foi et la responsabilité de Pierre qui sont mises en avant, sur la base des mêmes textes évangéliques ; de même dans le sermon sur le *Dies natalis* de saint Pierre<sup>43</sup>. C'est seulement dans le sermon sur la solennité des apôtres Pierre et Paul que Paul est présenté comme « associé à Pierre » (*conso-ciatu*), au moment où la folle fureur de Néron déchaîne la persécution sur l'Eglise<sup>44</sup>. Mais ici le prédicateur fait appel à une représentation historique de l'église de Rome qui confère à Pierre l'honneur d'avoir pénétré le premier dans cette « maîtresse du monde »<sup>45</sup>, après avoir « instruit les peuples venus de la circoncision », puis « fondé l'église d'Antioche », puis « enseigné les lois de la doctrine évangélique au Pont, à la Galatie, à la Cappadoce, à l'Asie et à la Bithynie<sup>46</sup>. » Il y a là une reconstruction historique qui n'engage aucunement la foi : Léon le Grand reflète les informations de son temps, mais il schématise indubitablement les événements<sup>47</sup>. Malgré cela, il voit dans les apôtres Pierre et Paul, martyrisés à Rome, les « patrons particuliers » de cette église, et il souligne l'égalité de leurs mérites et de leurs vertus, de leur élection, de leur labeur et de leur fin : « La grâce de Dieu les a à ce point placés au faite parmi tous les membres de l'Eglise qu'il en a fait comme les deux yeux dans le Corps dont le Christ est la tête<sup>48</sup>. » On rejoint ainsi la perspective ouverte par saint Irénée, mais comment l'accorder avec le principe de la succession *de Pierre* ?

## 2.2. Proposition d'une solution : L'institution et le charisme ?

Le P. Tillard se heurte forcément à cette question, lorsqu'il présente le martyr de Pierre *et de Paul* comme fondant le rôle spécifique de l'église de Rome parmi les autres églises<sup>49</sup>. Pierre, en raison de sa place particulière dans le groupe des Douze, identifié ici au groupe des apôtres, lui semble représenter ce que l'on peut appeler la « primauté

42. Ces sermons se trouvent dans le t. 4 de l'édition de Dom R. DOLLE, « Sources chrétiennes » 200, n°s 92-96, pp. 244-285.

43. *Ibid.*, n° 70, pp. 58-67.

44. *Ibid.*, n° 69, pp. 46-58 ; n° 6, p. 54 s. Mais Paul est aussi présenté comme associé à la gloire de Pierre (*consors gloriae*) par son martyr (n° 4, pp. 52 s.).

45. *Ibid.*, n° 4, pp. 52 s.

46. *Ibid.*, n° 5, pp. 54 s. Il est évident qu'en cet endroit le prédicateur se contente de reproduire la liste qu'on trouve au début de la 1<sup>re</sup> lettre de Pierre (1 P 1, 1). La source de son information historique est identique à celle d'EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, III, 1, 2.

47. La schématisation s'explique par le point de vue romain de Léon. Eusèbe est plus nuancé dans sa présentation de l'épiscopat romain : « Après le martyr de Pierre et de Paul, Lin le premier reçut en partage la charge épiscopale (*épiskopè*) » (III, 11). Je traduis par « reçut en partage » le verbe *klèroûtai*, proche du substantif *kléros* qui est employé dans Ac 1, 26 pour la désignation de Matthias.

48. Sermon 69, n° 7 (éd. DOLLE, p. 57 s.).

49. J.-M.-R. TILLARD, *L'évêque de Rome*, pp. 122-154.

institutionnelle », alors que Paul représenterait plutôt une primauté « charismatique »<sup>50</sup> :

Sa mission, telle que nous la connaissons par l'Écriture, est plus charismatique que structurante. Elle est à ce titre purement personnelle : on ne voit guère comment "succéder" au sens strict à une vocation de ce type. D'autant plus que Paul semble suscité par l'Esprit du Seigneur ressuscité pour attester surtout la primauté de la communion intérieure de foi et de charité, la perpétuelle nouveauté de l'Esprit. La venue à Rome que scelle son martyr grave dans la fondation même de l'église de la Ville la mystérieuse économie de Dieu, voulant que le Salut, dont Israël a été l'instrument, atteigne les nations jusqu'au cœur du monde païen. Paul a été "l'apôtre des Gentils". De la fondation de son église sur le témoignage de Paul, l'évêque de ce lieu "reçoit" un acquis qui doit marquer son ministère : la permanente ouverture à l'Esprit, le souci des non-croyants, la priorité de l'Esprit sur la lettre, l'absolue transcendance de la Parole sur toute structure<sup>51</sup>.

Lecteur du Nouveau Testament, je ne me trouve pas du tout à l'aise dans cette présentation qui se fonde trop sur la différence entre l'institution et le charisme. L'opposition entre deux types d'églises, judéo-chrétiennes et pauliniennes, institutionnelles et charismatiques, pétriniennes (si l'on veut) et pauliniennes, constituait justement le point le plus faible et le plus contestable des réflexions de H. Küng dans son livre sur *L'Eglise*<sup>52</sup>. Luc, qui représenterait pour une certaine critique le retour à l'institution dans le *Friühkatholizismus*<sup>53</sup>, ouvre son tableau de l'Eglise primitive par la scène de la Pentecôte qui appose un sceau charismatique sur le groupe des Douze, à la tête duquel se trouve Pierre en raison de la place conférée par Jésus durant sa vie terrestre, et la présentation de l'assemblée de Jérusalem (Ac 15) lui rattache un texte qui s'ouvre par ces mots : « l'Esprit Saint et nous-mêmes avons décidé, etc. » (Ac 15, 28). Inversement, Paul place en tête de « ceux que Dieu a établis dans l'Eglise » — par les dons de l'Esprit ou « charismes » (1 Co 12, 4-6) — « premièrement les apôtres, deuxièmement les prophètes, troisièmement les docteurs... » (1 Co 12, 28), c'est-à-dire des détenteurs de ministères dont les dénominations sont strictement judéo-chrétiennes. Le mot « apôtre », comme je redirai plus loin, ne se restreint pas au groupe des Douze, puisque Paul peut revendiquer cette fonction pour lui-même (cf. Ga 1, 1 ss., etc.). Les « prophètes », qui ont ici un titre fonctionnel distinct du « don de prophétie » mentionné dans 1 Co 14, 1-5 etc., et les « docteurs » sont des prédicateurs qui vont d'une église à l'autre pour annoncer la

50. *Ibid.*, p. 152.

51. *Ibid.*, p. 123.

52. J'ai exposé ma critique de H. Küng sur ce point précis dans : « La structure ministérielle de l'Eglise d'après saint Paul : A propos de "l'Eglise" de H. Küng », dans *Istina*, 1970/4, pp. 389-424.

53 Il ne faut pas attribuer à Luc — ou aux épîtres pastorales — l'intention d'absorber le charisme dans l'institution. C'est le lien entre les deux qui constitue la structure fondamentale de l'Eglise : il n'y aurait pas d'institution, s'il n'y avait pas de charisma qui lui donne et son sens et sa mission propre. Les textes de 1 Tm 4, 14 et 2 Tm 1,6 sont formels sur ce point.

Parole de Dieu et expliquer les Ecritures (comparer Ac 13, 1, où Saul de Tarse et Barnabé leur sont encore assimilés dans l'église d'Antioche avant qu'ils ne partent en mission).

Mais Paul n'ignore pas les responsabilités locales, confiées à des fidèles choisis par lui<sup>54</sup> : il mentionne à Thessalonique les « présidents » (*proïstaménoi*) qui reprennent les fidèles, se donnent de la peine au milieu d'eux, accomplissent par là un vrai labeur qui mérite la considération et l'estime (1 Th 5, 12-13 : le titre de *proestôs* sera encore employé par Justin). La lettre aux Philippiens mentionne les évêques et les ministres (*diakonoi*), dont les fonctions propres ne sont pas autrement précisées (Ph 1, 1). La 1<sup>re</sup> lettre aux Corinthiens elle-même renferme une recommandation finale qui met en évidence le rôle de Stéphanas, Fortunatus et Achaïkos ; ceux-ci ont visiblement renseigné Paul sur les problèmes posés par le fonctionnement de l'église locale : « Rangez-vous, dit Paul, sous de tels hommes et sous quiconque travaille avec eux » (1 Co 16, 15-18). Même si l'organisation ministérielle n'a pas encore une structure très précise, puisqu'elle reste soumise en toute hypothèse à l'autorité de l'apôtre fondateur, elle existe et elle fonctionne afin de le représenter et de veiller fidèlement sur l'Évangile annoncé par lui. Les points particuliers sur lesquels Paul insiste dans cette annonce de l'Évangile sont à prendre en considération. Ils fondent une « tradition » d'église qui ne contredit pas les autres — celles de Pierre, ou de Jean, ou de Jacques — et qui doit être accueillie au même titre qu'elles : nul n'a le droit de dire : « moi je suis de Paul », ou « moi, de Céphas », ou « moi, d'Apollôs » (1 Co 1, 12), car c'est au nom du Christ que tous ont été baptisés et que Paul, Céphas, Apollôs ou les autres ont annoncé l'Évangile. Bref, il faut se placer dans une autre perspective pour apprécier avec justesse la situation respective et le rôle propre des apôtres Pierre et Paul dans l'Église et, en conséquence, par rapport à l'église de Rome fondée sur leur témoignage et leur martyre.

### III. ENQUÊTE BIBLIQUE SUR LA FONCTION DES DEUX APOTRES

#### 3.1. *Le titre d' « apôtre »*

Il faut d'abord dissiper l'équivoque qui s'attache au titre d'« apôtre ». Dans le langage de Luc, celui-ci vise essentiellement les Douze<sup>55</sup> (Lc 6, 13 ; 9, 10 ; 17, 5 ; 22, 14 ; 24, 10 ; la chose est moins claire pour 17, 5 ; Ac 1, 2 à 14, 4 : 21 fois ; 15, 2.4.6.22.23 ;

54. J'ai développé ce point dans un article qui faisait suite au précédent : « Sur l'origine du ministère dans les églises pauliniennes », dans *Istina* 1971/4, pp. 453-469.

55. Cf. A. GEORGE, « Les ministères », publié d'abord dans le recueil dirigé par J. DELORME, *Le ministère et les ministères selon le N.T.*, Ed. du Seuil, 1974 ; repris dans *Etudes sur l'œuvre de Luc*, coll. « Sources Bibliques », éd. Gabalda, 1978, pp. 369-394 (sur le titre d'apôtre, voir les pp. 370-374).

16, 4). Mais il est appliqué à Barnabé et Paul dans Ac 14, 14, ce qui montre qu'un emploi plus large n'est pas inconnu de l'évangéliste. Or, Paul est un témoin essentiel de cet emploi plus large, non seulement par sa revendication du titre d'apôtre qu'il n'a reçu par l'intermédiaire d'aucun homme (Ga 1, 1), mais par la tradition très ancienne qu'il cite pour définir l'Évangile et énumérer les témoins de la résurrection de Jésus, dans 1 Co 15, 3-7. On voit en cet endroit que les témoins se répartissent en plusieurs cercles concentriques. En mettant à part les 500 frères du v. 6 (le titre de « frères » montre qu'il n'y a pas eu pour eux d'envoi en mission, même s'ils peuvent témoigner de la manifestation du Christ en gloire), on a d'abord le cercle de Céphas et des Douze (avec une insistance sur le nom de Céphas, qui recoupe l'allusion de l'apparition à Simon-Pierre en Lc 24, 34) ; puis on a le cercle de « Jacques et tous les apôtres » (v. 7). Le « Jacques » en question n'est pas l'un des Douze, bien que deux personnages de ce nom figurent dans leur liste : il s'agit de Jacques, le « frère du Seigneur », dont les Actes des apôtres montrent la préséance locale<sup>56</sup> (Ac 12, 17 ; 15, 13 ; 21, 18). Paul le mentionne explicitement dans la lettre aux Galates, en racontant sa première visite à l'église locale de Jérusalem : il demeura alors quinze jours auprès de Céphas, mais, dit-il, « je n'ai pas vu d'autre apôtre, sinon Jacques, le frère du Seigneur » (Ga 1, 19). Il n'y a pas lieu de restreindre ici le mot « apôtre » aux Douze en traduisant : « ...mais seulement Jacques, le frère du Seigneur ». La liste officielle de 1 Co 15, 7 en dissuade, puisqu'elle fait de Jacques le centre du cercle des « apôtres », distinct de celui des Douze. Il est clair que le mot « apôtre » se rapporte à la mission reçue directement du Christ ressuscité. C'est d'ailleurs pourquoi Paul peut enchaîner aussitôt : « En tout dernier lieu il s'est fait voir à moi aussi, comme à l'avorton ; car je suis le moindre des apôtres ; je ne mérite pas d'être appelé apôtre, parce que j'ai persécuté l'Église de Dieu » (1 Co 15, 8-9). C'est l'apparition du Christ en gloire et la mission reçue directement de lui qui ont fait de Paul un apôtre *au même titre* que « Jacques et tous les apôtres », *sur pied d'égalité* avec « Pierre et les Douze » au point de vue du témoignage à rendre et de la mission reçue.

Il y a évidemment une continuité entre la signification symbolique du groupe des Douze avant la Passion et son rôle structurant pour

56. Cette préséance locale, qui fait entourer Jacques par le groupe des « anciens » ou « presbytres » (Ac. 15, 2.6.22.23), à côté des « apôtres » dont on ne précise ni les fonctions ni les noms, ne signifie pas que Pierre aurait laissé à Jacques la direction de l'église-mère — et donc sa « primauté » — pour se consacrer à la mission auprès des Juifs. Cette présentation des choses est utilisée par O. CULLMANN, *Saint Pierre : Disciple, apôtre, martyr*, pp. 35-45 ; elle mettrait Pierre en situation de *dépendance* par rapport à l'église de Jérusalem à laquelle il devrait rendre compte de sa mission, alors que Paul en serait indépendant (cf. p. 40). Il y a là une confusion entre l'aspect théorique de la situation et les problèmes pratiques de relation entre communautés chrétiennes d'origine juive et d'origine « païenne » (si l'on entend par là les « nations » non-juives).

la première communauté chrétienne après la Résurrection. C'est la raison pour laquelle Luc insiste tant sur le remplacement de Judas par Matthias (Ac 1, 15-26). Mais le groupe des Douze disparut comme tel dès l'an 44, à la suite de la mise à mort de Jacques, frère de Jean (Ac 12, 2). Pour en comprendre la raison d'être, il faut s'interroger sur la signification symbolique de sa structure. Ici, un logion évangélique<sup>57</sup> rapporté sous deux formes différentes et dans des contextes variés vient éclairer son sens : « Lors de la régénération, quand le Fils de l'Homme siégera sur son trône de gloire, vous siégerez vous aussi sur douze trônes pour juger les douze tribus d'Israël » (Mt 19, 28) ; « Vous qui êtes demeurés constamment avec moi dans mes épreuves, je dispose pour vous du Royaume comme mon Père en a disposé pour moi ; vous mangerez et boirez à ma table dans mon Royaume, et vous siégerez sur douze trônes pour juger les douze tribus d'Israël » (Lc 22, 28-30). Sans entrer dans le détail des problèmes critiques que posent ces textes, il faut constater qu'ils mettent le groupe des Douze en relation avec la structure d'Israël lors de la « régénération » et avec l'établissement du Royaume de Dieu dans un Israël rénové où Jésus joue un rôle unique en son genre. Dans la perspective ouverte par sa résurrection, cet Israël devient l'*ekklesia* convoquée par Dieu autour de lui pour remplir sa fonction « eschatologique ». Cette *ekklesia* s'ouvrira aux nations<sup>58</sup>, mais le rôle des Douze reste en rapport direct avec Israël, peuple formé de douze tribus.

C'est en vertu d'une interprétation symbolique des structures anciennes<sup>59</sup> — le peuple aux douze tribus, la ville sainte de Jérusalem, son Temple et son culte — que l'Apocalypse de Jean peut présenter la Jérusalem nouvelle comme ayant douze portes sur lesquelles sont inscrits les noms des douze tribus d'Israël (Ap 21, 12) et fondée sur douze assises qui portent chacune le nom d'un des douze apôtres de l'Agneau (Ap 21, 14). Le mot « apôtres » n'a plus ici le même sens que dans la tradition de 1 Co 15 et dans les lettres de saint Paul : il se réduit à la signification symbolique que supposait le choix des Douze effectué par Jésus. L'auteur de l'Apocalypse sait pourtant que le peuple nouveau ne se réduit pas au « reste » des douze tribus

57. Cf. J. DUPONT, « Le logion des douze trônes (Mt 19, 28 ; Lc 22, 28-30) » dans *Biblica* 45 (1964), pp. 355-392.

58. Cf le texte de Mt 8, 11-12, parallèle à Lc 13, 28-29. L'ouverture eschatologique du « festin » aux Nations n'est pas mise en relation directe avec le rôle propre des Douze. Sur ce texte, voir J. DUPONT, « Beaucoup viendront du Levant et du Couchant... » (Mt 8, 11-12 ; Lc 13, 28-29 », *Sciences ecclésiastiques*, 19 (1967), pp. 153-167.

59. On se reportera aux commentaires de l'Apocalypse, où on trouvera toutes les indications nécessaires pour l'interprétation de ces textes. Je ne suis pas sûr qu'il faille admettre une équivalence entre la réinterprétation que l'Apocalypse fournit à des textes comme Is 54 et Ez 40-48, d'une part, et le principe posé par Ep 2, 20, où le titre d'apôtre (placé à côté de celui de prophète) dépasse le cercle des Douze (contre L. CERFAUX - J. CAMBIER, *L'Apocalypse de Jean lue aux chrétiens*, « Lectio Divina », 17, Ed. du Cerf, 1955, p. 188).

(Ap 7, 4-8) : il comprend « une foule immense... de toute nation, race, peuple et langue » (Ap 7, 9), et d'ailleurs les nations marchent à la lumière de la nouvelle Jérusalem et les rois viennent lui porter leurs trésors (Ap 21, 24, reprenant Is 60, 3 dans une perspective qui n'est plus celle du Judaïsme ancien). Mais l'interprétation figurative des institutions anciennes conduit à insister sur le rôle structurant des Douze, auxquels le nom d'« apôtres » semble donné en un sens plus restrictif que dans Ap 18, 20, et à plus forte raison que celui d'Ap 2, 2.

En clarifiant la portée exacte de ce mot, on se met en mesure de mieux comprendre les relations et les fonctions respectives de Pierre et de Paul. Pierre est certes à la tête du groupe des Douze, mais ce groupe est en rapport direct avec la structure du peuple d'Israël auquel l'Évangile doit être annoncé en premier lieu. Pierre est apôtre, en ce sens qu'il a reçu une mission de la part du Christ ressuscité qui complétait ainsi l'œuvre inaugurée par lui de son vivant. Mais Paul n'est pas moins apôtre que lui. Il n'est pas « ajouté » aux Douze comme un apôtre surnuméraire : il entre dans la catégorie dont peuvent se réclamer « Jacques et tous les apôtres ». Le tout est de préciser quelle est sa mission propre en la comparant à celle de Pierre, dont il n'apparaît pas comme le subordonné.

### 3.2. *Le témoignage de l'épître aux Galates*

Un texte de la lettre aux Galates<sup>50</sup> vient éclairer cette question, puisqu'il met justement en scène, d'un côté, Céphas (= Pierre), Jean et Jacques (membre du groupe des apôtres) et, de l'autre côté, Paul et Barnabé (Ga 2, 1-10). Sous ce rapport, la description de la scène n'a pas seulement la valeur d'un document de première main. Elle est beaucoup plus précise que celle qu'on trouve dans le récit parallèle des Actes des apôtres (Ac 15), où Luc entremêle probablement des documentations relatives à deux questions différentes, tandis qu'il jette un voile sur les incidents qui avaient provoqué l'assemblée : Ac 15, 1-2 est beaucoup moins circonstancié que Ga 2, 15-21, où les mêmes faits sont probablement visés.

3.2.1. *L'affaire d'Antioche*. — La place de l'incident d'Antioche (Ga 2, 11-21) par rapport à l'assemblée de Jérusalem (2, 1-11) n'est pas indifférente à la question présente<sup>61</sup>, car la discussion sur l'Evan-

60. Je ne mentionnerai pas explicitement les commentaires de l'épître (ou de la lettre) aux Galates ; voir la bibliographie donnée par M. CARREZ, dans *Introduction à la Bible*, tome III, vol. 3, *Les lettres apostoliques*, Desclès, p. 312.

61. J'admets la priorité de l'« incident d'Antioche » par rapport à l'assemblée de Jérusalem, comme le fait O. CULLMANN, *Saint Pierre...*, pp. 42-45, plus positif que J. DUPONT, « Pierre et Paul à Antioche et Jérusalem », dans *Études sur les Actes des apôtres*, « Lectio Divina » 45, pp. 185-215. Celui-ci admet toutefois que la particule *hoté dé*, de Ga 2, 11, a un sens adversatif dont la portée n'est pas nécessairement temporelle (208-210, après Zahn et Turner).

gile de Paul et sa volonté d'en sauvegarder la vérité (2, 5) contre des faux-frères qui espionnent la liberté chrétienne (2, 4) se comprend beaucoup mieux si on la place *avant* la montée de Paul à Jérusalem avec Barnabé et Tite (2, 1) : la grammaire ne s'y oppose pas, car les verbes à l'aoriste de Ga 2, 11-14 peuvent très bien s'entendre en français dans la sphère du plus-que-parfait, entendu en un sens ponctuel. Céphas était venu à Antioche (2, 11), et c'est alors que Paul lui résista en face en raison de ses torts après l'arrivée des « gens de l'entourage de Jacques » (2, 12). Si Paul monte à Jérusalem « à la suite d'une révélation » (2, 2), afin d'exposer sa façon de comprendre l'Évangile et d'en tirer les conséquences pratiques devant les « notables » — dont Jacques fait partie —, c'est justement pour liquider cette occasion de friction, en faisant approuver son Évangile par les notables, les « colonnes », c'est-à-dire Jacques, Céphas et Jean (2, 9).

Le motif du conflit est une question de communauté de table (2, 12-13) : question de pureté légale au point de vue de la Loi et surtout des coutumes juives. Or, non seulement la communauté de table est un signe de la fraternité chrétienne à laquelle Paul tient par-dessus tout, mais elle est aussi liée à la célébration du « repas du Seigneur » (cf. 1 Co 11, 17-34). Rompre la communauté de table pour des motifs de pureté légale, c'est aussi rompre la communion eucharistique<sup>62</sup>. C'est raisonner comme si la foi au Christ n'opérait pas la justification des hommes, aussi bien pour les non-Juifs que pour les Juifs. Tout le raisonnement de Ga 2, 15-21, qui résume l'argumentation de Paul contre Pierre, tourne autour de cette question. Il ne s'agit donc pas seulement d'un problème pratique : c'est l'Évangile lui-même qui est en cause. La difficulté vient du double caractère que revêt la Tôrah d'Israël : elle est une disposition religieuse qui vient de Dieu, mais elle est aussi la base d'un statut national reconnu par l'État romain. S'y rallier et l'observer, par la circoncision et la pratique de toutes les coutumes prévues, c'est se faire juif, adopter la nationalité juive, être protégé vis-à-vis de l'administration romaine par le statut du peuple juif ; mais c'est s'obliger du même coup à un mode de vie particulier auquel les « nations » ne sont pas astreintes<sup>63</sup>. Il y a, pour les repas

62. Ce point est essentiel, car la « réunion en église » (1 Co 11, 18) a pour sommet le « repas du Seigneur » (1 Co 11, 20) : c'est parce qu'il y a « un seul pain » dans la « communion au corps du Christ » que l'*Ekklesia* forme « un seul Corps » (1 Co 10, 16-17), qui est le Corps du Christ lui-même (1 Co 12, 12-27). Aucune règle de pureté légale, même fondée sur la Tôrah qui est la Loi propre d'Israël, ne peut l'emporter sur ce principe.

63. Ce principe est posé strictement par Paul lui-même dans Ga 5, 3. C'est à partir de là qu'il raisonne pour affirmer la liberté chrétienne liée au fait que les baptisés deviennent « une nouvelle créature », de telle sorte que la circoncision ou l'incirconcision ne sont rien dans la perspective de la justification et du salut (Ga 6, 15 : dans le v. 16, l'« Israël de Dieu » vise les Juifs qui ont cru au Christ, pourvu qu'ils ne fassent pas de leur Tôrah nationale un « esclavage »). La reconnaissance officielle de la Loi d'Israël par l'empire romain, en tant que charte de la nation juive, n'est pas assez prise en considération dans la discussion de tous ces textes. On raisonne comme si la

et pour la conduite courante dans les relations humaines, deux manières de faire qui se distinguent formellement : on peut vivre « à la façon des nations » (*ethnikôs*) et à la façon des Juifs (*ioudaïkôs*). Or, Pierre, avant l'arrivée des gens de l'entourage de Jacques, n'avait pas fait de difficulté pour vivre à la façon des nations (*ethnikôs*), en prenant ses repas avec les membres des nations (*mêta tôn ethnôn* : 2, 12). Il s'est mis ensuite à vivre à la façon des Juifs (*ioudaïkôs*) en faisant table à part (*aphorizen séauton* : 2, 12 b). Pour faire table commune avec lui, et donc prendre avec lui le repas du Seigneur, il faudrait que les membres des nations « judaïsent » (*ioudaïzein* : 2, 14 b), c'est-à-dire, entrent dans la nation juive en changeant ainsi de statut légal, même vis-à-vis de l'administration romaine. Au nom de quoi pourrait-on leur imposer cela, à partir du moment où ils ont « obtenu la justification par la foi au Christ Jésus » (2, 16), exactement comme Paul et Pierre l'ont eux-mêmes obtenue sans perdre pour autant leur statut légal de Juifs ? C'est là une question de principe sur laquelle Paul ne peut transiger.

3.2.2. *L'assemblée de Jérusalem.* — Dans ces conditions, on comprend qu'en allant à Jérusalem Paul se fasse accompagner de Tite, qui n'est justement pas Juif (Ga 2, 1) : ce sera un test pour voir la façon dont les « notables » comprennent eux-mêmes l'Évangile, une fois que Paul leur aura exposé — en les prenant à part — la façon dont il l'annonce parmi les nations (2, 2). Or, les notables, les « colonnes », n'ajoutent rien à cet Évangile (2, 6 b) et ils n'exigent même pas que Tite se fasse circoncire afin de devenir Juif (2, 3). Le test est donc positif. C'est dans ce cadre que Paul en vient à la formule qui définit sa mission propre dans l'évangélisation du monde, parallèlement à celle de Céphas :

Voyant que l'annonce de l'Évangile aux incirconcis m'avait été confiée, comme à Pierre, aux circoncis — car Celui qui avait agi pour Pierre en vue de l'apostolat auprès des circoncis, avait aussi agi pour moi en vue des nations —, reconnaissant la grâce qui m'avait été départie, Jacques, Céphas et Jean, que l'on tenait pour les colonnes, nous tendirent, à Barnabé et à moi, la main en signe de communion (*koinônia*), afin que nous allions aux nations, mais eux à la Circoncision, pourvu seulement que je me souvienne des pauvres, ce que précisément je me suis efforcé de faire (2, 7-10).

Le style passionné se presse et les phrases s'entrechoquent quelque peu, avec des incisives qui rendent la traduction française difficile ; mais le sens du texte n'est pas douteux. Il convient donc d'en peser tous

Tôrah n'était qu'une législation religieuse, dont Paul proclamerait l'abrogation. Or, non seulement il ne l'abroge pas, mais il entend bien en établir la vraie valeur (cf. Rm 3, 31), en tant que pédagogue qui conduit au Christ (c'est-à-dire à Jésus reconnu comme Messie : Ga 3, 24).

les mots. La division de l'humanité en deux parties, les Juifs et les nations, se réfère aux structures religieuses que l'alliance sinaïtique a mises en place. Paul ne les conteste aucunement ; mais il constate que la croix et la résurrection du Christ ont introduit dans la question du salut un élément nouveau, devant lequel les Juifs et les membres des nations se trouvent dans la même situation : c'est par la foi à l'Évangile que la justification est donnée aux uns et aux autres. Or, pour annoncer cet Évangile, le Christ lui-même a spécialisé les tâches en confiant à Pierre l'apostolat auprès des circoncis — par lesquels il faut entendre ici les Juifs —, tandis qu'il a confié à Paul une mission orientée vers les autres nations. Cela ne veut pas dire que Paul cesse d'être juif, ni qu'il renonce à annoncer l'Évangile aux Juifs : l'épître aux Romains reviendra constamment sur ce principe fondamental que « l'Évangile est une force de Dieu pour le salut de tout croyant, *Juif d'abord*, puis Grec » (Rm 1, 16). Cela ne veut pas dire non plus que Pierre soit exclu de la communion de foi et de vie avec les fidèles d'origine non-juive : lors de sa venue à Antioche, il a d'abord vécu sans aucun complexe « à la façon des nations » (*ethnikôs* : 2, 14 b), c'est-à-dire qu'il a accepté le principe de l'indistinction entre Juifs et non-Juifs dans l'*ekklesia* de Dieu, convoquée autour du Christ ressuscité, du Seigneur en gloire, dont le repas est le point culminant de l'« assemblée en Église » (1 Co 11, 18). Il peut donc y avoir une reconnaissance réciproque de ceux qui sont ainsi spécialisés dans leur premier champ d'apostolat : c'est pourquoi Jacques, Céphas et Jean — visiblement affectés à l'évangélisation du monde juif sans exclusive des non-Juifs — tendent une « main de communion » à ceux qui sont spécialisés dans l'évangélisation des « nations » (Ga 2, 9).

La solution du problème qui a agité les communautés locales d'Antioche et de Jérusalem ne se situe donc pas au niveau juridique des *pouvoirs* respectifs de Pierre et de Paul : elle est dans une communion (*koinônia*) qui estompe la différence des statuts religieux, entendus dans la perspective de l'alliance sinaïtique. La Tôrah d'Israël n'est pas abolie, en tant que droit pratique d'un peuple particulier et règle de vie qui met en acte des principes fondamentaux venus de Dieu lui-même<sup>64</sup>. Mais il n'est pas nécessaire d'y soumettre les non-Juifs, pour qu'ils reçoivent la justification par leur foi au Christ Jésus. La structure religieuse de l'humanité, divisée en Juifs et non-Juifs en vertu de l'alliance sinaïtique, n'est pas mise en question par cette « communion » des uns et des autres dans l'annonce du même Évangile. Si on pousse l'enquête dans les épîtres pauliniennes jusqu'à l'épître aux Romains, on constate d'ailleurs que Paul, « apôtre des nations » (Rm 11, 13), envisage la

64. C'est le moment ou jamais d'étudier la portée du mot *koinônia* dans le Nouveau Testament. Sous ce rapport, l'art. « Koinônos » du *T.W.N.T.*, t. 3, pp. 804-810, est très décevant (Ga 2, 9 a droit à 4 lignes).

permanence de cette dualité fondée au Sinaï *jusqu'au terme du temps*<sup>65</sup>, même si actuellement la foi à l'Évangile n'est le fait que d'un « reste » d'Israël — conformément aux Écritures (Rm 11, 1-9). Bien mieux, il conçoit l'accès des membres des nations à l'Église sous la forme d'une greffe qui les ente, eux, branches d'oliviers sauvages, sur le tronc d'Israël, l'olivier franc, dont Dieu a fait son peuple depuis le Sinaï (Rm 11, 16-24). La situation établie au Sinaï n'est donc pas abolie : elle parvient, peut-on dire, à son « accomplissement » par cette opération paradoxale qu'est le retranchement de certaines branches en vue d'une greffe inattendue, dont les membres des nations sont les bénéficiaires. C'est ainsi que l'unité du genre humain dans le Christ est rejointe, afin de constituer son Corps (Rm 13, 5).

L'épître aux Ephésiens<sup>66</sup> ne parlera pas autrement : les membres des nations, exclus jadis de la Cité d'Israël et étrangers aux alliances de la Promesse (Ep 2, 12), deviennent « concitoyens des saints » (2, 19), car le Christ a aboli la barrière qui séparait les Juifs et les nations (2, 14), faisant des uns et des autres un seul « Homme nouveau » et les réconciliant avec Dieu, « tous deux en un seul Corps » (2, 15 b - 16 a), qui est son propre Corps. La communion de Pierre et de Paul dans leurs spécialisations apostoliques, qui ne sont d'ailleurs pas des exclusives, a donc un sens profond par rapport à la réconciliation des Juifs et des Nations dans le Corps du Christ, en vue de la réalisation de l'unité humaine, de l'« Homme nouveau » (Ep 2, 15), recréé en lui.

3.2.3. *L'évêque de Rome et la « communion » dans l'Église.* — Cette constatation éclaire le sens du témoignage du sang légué à l'Église de Rome par le double martyr de Pierre et de Paul : leur double tradition, liée à la *koinônia* qu'atteste la lettre aux Galates, est en rapport avec l'unité des Juifs et des Nations dans l'Église, avec le

65. Il y a ici un élément important dans la théologie de saint Paul. L'alliance sinaïtique n'a certes pas abrogé la promesse, faite à Abraham en instaurant le régime de la Loi (Ga 3, 15-18). Mais cette promesse, dont le point d'aboutissement est le Messie en tant que descendant d'Abraham (3, 16), s'est déployée dans l'ensemble des promesses prophétiques qui évoquaient les divers aspects du salut. L'accomplissement *total* des promesses en question n'advient qu'au terme du temps — en termes chrétiens : avec le retour du Christ en gloire —, si bien que d'ici là l'attente d'Israël tournée vers ce *plein* accomplissement des promesses garde son sens, de même que l'alliance sinaïtique garde son sens et garantit à Israël une place spéciale dans le déroulement historique du dessein de Dieu. La permanence d'Israël dans le peuple juif qui n'a pas, en corps constitué, franchi le pas en croyant à l'accomplissement « inchoatif » des promesses en Jésus, fait partie de ce dessein mystérieux de Dieu et continue de manifester la structure religieuse instaurée au Sinaï : l'humanité, dans la réalisation du dessein de Dieu, reste partagée en deux : Israël, premier peuple appelé à la foi, et les nations, greffées sur cette souche historique pour bénéficier à leur tour du salut par la foi en Jésus Christ, en qui se réalisent les promesses.

66. Le problème posé par l'origine et la date de l'épître dite « aux Ephésiens » est sans importance pour la question présente. On pourra voir ce que je pense sur ce sujet dans *L'achèvement des Écritures*, pp. 110 s. et 132-135.

mystère de la réconciliation des hommes dans le Corps du Christ grâce au sang de la croix (Ep 2, 16). *L'église de Rome, en tant que gardienne de la tradition des deux apôtres, a pour fonction de veiller sur cette unité, sur cette réconciliation, sur cette « communion » de tous dans la foi à l'unique Evangile.* En constatant cela, je rejoins ce qu'il y a de plus profond dans les textes patristiques relatifs au siège de Rome comme fondé sur le martyre de Pierre et de Paul. Mais j'y ajoute une dimension que la restructuration du Judaïsme en dehors de l'Eglise ne leur a guère permis de prendre en compte, à savoir : la relation de Pierre à « l'apostolat des circoncis » et celle de Paul à « l'apostolat des incirconcis », afin de réconcilier les uns et les autres dans le Corps du Christ pour former l'unique peuple de Dieu dont Israël reste la racine historique depuis le Sinaï. L'église de Rome remplit cette fonction précise : elle doit rappeler l'horizon sur lequel se déploie l'annonce de l'Evangile à Israël et aux Nations.

La réussite auprès des nations a quelque peu éclipsé le problème posé par le Judaïsme à l'époque patristique, parce que l'Eglise est devenue alors, en tant que religion officielle de l'empire<sup>67</sup>, *ecclesia ex gentibus*. Mais il ne faut pas oublier que, pour Paul lui-même, la vocation des hommes à l'*Ekklesia* ne se présente pas de la même manière pour les Juifs et pour les membres des nations. Aucune nation n'y est appelée en tant que telle, en corps constitué, communautairement<sup>68</sup> : c'est à titre individuel que les personnes sont capables de l'acte de foi au Christ et qu'elles sont greffées sur l'Olivier d'Israël à la place des branches retranchées (Rm 11, 17-24). Il y a là une disposition mystérieuse de la Providence divine, qui permet l'« endurcissement » d'une partie d'Israël jusqu'à ce que soit entrée la totalité des nations (11, 25). Mais Israël tout entier demeure *appelé* à la foi et au salut, car les dons de Dieu sont sans repentance : les membres d'Israël qui sont provisoirement tenus à l'écart restent « chéris à cause de leurs pères », en vertu d'une « élection » qu'ils n'ont aucunement perdue (11, 28-29). Sous ce rapport, *l'adhésion personnelle* à l'Evangile, qui se restreint pour l'instant au « reste » d'Israël afin de procurer le salut des nations (11, 1-5 et 12), est située à l'intérieur d'une *vocation communautaire* : Israël est le seul peuple qui trouve dans son *appel* à la foi le principe même

67. Il faut noter que cette vue des choses s'est développée chez les auteurs qui vivaient dans l'empire *romain*. Nous aurions besoin de savoir quelle était la vue des choses chez les chrétiens orientaux qui vivaient dans l'empire *parthe* et au-delà.

68. J'insiste sur ce point : aucune ethnie, aucune culture spécifiée par une langue ou étendue à plusieurs langues, aucune nation en tant que telle, n'est *capax fidei*, même si l'implantation de l'Evangile en son sein entraîne une sorte d'unanimité morale dans la profession de foi chrétienne. Dans ce dernier cas, la situation devient d'ailleurs vite ambiguë, dans la mesure même où l'on ne sait si l'acte de foi provient d'une adhésion vraiment *personnelle* à l'Eglise, seule communauté *capax fidei*, ou de la *pression sociale* qui détermine les réflexes culturels de l'individu. La *christianitas* s'est organisée dans le cadre de cette équivoque.

de son *identité* nationale<sup>69</sup>, parce que c'est à lui qu'appartiennent, en vertu des dispositions divines, « l'adoption filiale, la gloire, les alliances, la législation, le culte, les promesses et aussi les patriarches », celui de qui « le Christ est issu selon la chair » (Rm 9, 4-5). C'est pourquoi la justification par la foi (*pisteï*) ne s'opère pas de la même façon pour les Juifs et pour les membres des autres nations : « Il y a un seul Dieu qui justifiera la Circoncision en vertu de la foi (*ek pistédôs*) et l'Incirconcision au moyen de la foi (*dia pistédôs*) » (Rm 3, 30). C'est une fonction essentielle, pour le siège épiscopal de Rome, de veiller sur la permanence de cette double orientation conférée à la fonction apostolique dans les personnes de Pierre et de Paul. Il y a là un service de la *koinônia* ecclésiale, en tant qu'elle doit se réaliser dans une Eglise *ex iudaeis et gentibus*.

Assurément, ce « ministère de l'unité » doit aussi veiller sur la *koinônia* à l'intérieur des « Nations » évangélisées. Sur ce point encore, les épîtres pauliniennes donnent des indications formelles. Chez ceux qui ont été baptisés en Christ, qui ont revêtu Christ, « il n'y a plus de Grec ni de Juif, d'esclave ni d'homme libre, de sexe masculin ni de sexe féminin » : par leur condition nouvelle, « tous sont un en Christ Jésus » (Ga 3, 27-28). Mais la lettre aux Colossiens peut préciser encore cette structure de l'Homme nouveau : « Il n'y a plus de Grec ni de Juif (statuts nationaux et religieux), de Circoncision ni d'Incirconcision (statuts spécifiquement religieux par rapport à l'alliance sinaïtique), de Barbares, de Scythes (situations linguistiques et culturelles évaluées en fonction de la civilisation grecque), d'esclaves ni d'hommes libres (statuts sociaux et civiques), mais Christ est tout et en tous » (Col 3, 11). Au titre de la vigilance qui doit être exercée pour maintenir la tradition propre de Paul, l'église de Rome a donc pour fonction de sauve-

69. La permanence séculaire d'un Judaïsme qui n'a pas « reçu » l'Evangile continue d'attester concrètement cette structure particulière de l'alliance sinaïtique, que les chrétiens venus des Nations risqueraient fort d'oublier sans cela. Ils finiraient bien par oublier, d'ailleurs, que Jésus était un Juif qui poussa jusqu'à sa limite, pour l'« accomplir » en sa personne, la relation d'alliance avec Dieu fondée au Sinaï, avec ses conséquences les plus radicales. Sa relation filiale avec le Père s'inscrit à l'intérieur de cette relation d'alliance, au moment même où elle en fait craquer les limites pour dévoiler dans l'histoire humaine ce que l'on peut appeler l'« inattendu » de Dieu. Ma remarque ne veut pas dire que la réalisation *communautaire* d'une foi pleinement vécue et marquée par les actes, ait été une possibilité offerte aux seules forces humaines : il faut que la grâce de Dieu intervienne pour l'opérer *dans le cœur de chaque individu* en lui donnant « un cœur nouveau » (Ez 36, 26). Cette nécessité s'impose pour Israël comme pour les hommes de toutes les autres Nations. Mais il n'en reste pas moins que l'« ordination » d'Israël à une vocation unique en son genre constitue, pour tous les temps, le principe de l'identité juive. Ce ne sont pas, je pense, les Juifs croyants qui me contrediront sur ce point. Quant au problème de la justification individuelle, dont Jésus, Messie juif en tant que « Fils » de Dieu, reste aux yeux du chrétien l'unique médiateur, il est posé pour tout homme, juif ou membre des Nations, dans l'intimité du cœur et en fonction de la mesure de lumière départie à chacun. Dieu seul sonde les reins et les cœurs.

garder l'unité et la communion dans l'Eglise, en surmontant toutes les barrières que pourraient constituer les différences nationales, linguistiques, culturelles, sociales, etc., afin que Christ soit tout et en tous. Assurément, le renversement de ces barrières possibles entraîne des exigences chez ceux qui se réclament du Christ, pour que leur vie pratique, aux plans individuel et social, soit en cohérence avec la fondation de l'« Humanité nouvelle » dont l'Eglise doit être le centre et le témoin concret au cœur de l'histoire<sup>70</sup>. Il revient à tous les évêques, en tant que dépositaires de la succession apostolique, d'y veiller. Mais l'église de Rome doit le rappeler « à temps et à contre-temps » (2 Tm 4, 2), pour que la tradition de Paul soit effectivement conservée. C'est là un autre aspect de sa mission propre, que les épîtres pauliniennes mettent aussi en évidence.

En parlant ainsi, on ne se place pas dans une perspective juridique qui, après tout, ne fait que préciser au plan du *droit* ce qui se situe sur un plan beaucoup plus profond : celui du *rôle ministériel* confié à l'église de Rome<sup>71</sup>, en tant que fondée par le martyr des apôtres Pierre

70. Je n'ai pas à examiner en détail les exigences éthiques que cela entraîne, dans les relations humaines qui se nouent à l'intérieur des nations et des cultures. Un simple exemple. Le *fait des classes* — qui exigerait une analyse très précise — est diamétralement opposé à la fraternité universelle des hommes, que l'Evangile rappelle comme élément fondamental de la Création et dont l'Eglise doit être le témoin prophétique au milieu du monde pécheur. En face de lui, l'Eglise n'est donc pas neutre, même si elle doit vivre dans un monde où le péché humain le fait ressurgir sans cesse, sous des formes variées. Cela ne veut pas dire qu'elle soit engagée, au nom de l'Evangile, dans la « lutte des classes », dont les aléas ne feront d'ailleurs que changer la structure ou le recrutement des classes « dominantes » : l'expérience sociale de notre temps le montre assez. Mais, à la suite des prophètes d'Israël, l'Eglise doit se sentir engagée dans la lutte *contre le fait des classes et contre ses causes*, sans que l'Evangile lui fournisse aucun moyen pour porter des jugements pratiques sur les remèdes à trouver. Situation difficile, car les hommes attendraient volontiers d'elle des recettes, des « modèles de société », définis avec l'infailibilité doctrinale que lui attribuent les chrétiens. Or, elle n'a pas à se substituer à eux pour faire des analyses de situation, porter des diagnostics, évaluer les avantages et les inconvénients des décisions à prendre, etc. Le « spirituel », dont elle a la garde, régit l'« éthique » et l'« éthique » régit les domaines de l'économie, de la politique et de la culture. Mais cette direction passe par les décisions des individus, des groupes sociaux et de ceux qui y détiennent le pouvoir en vue du « bien commun ». Il en sera ainsi jusqu'à la fin du monde.

71. Ce changement de plan me paraît essentiel, car il corrige la perspective dans laquelle s'est faite la réflexion sur la papauté lors du Concile Vatican I, en fonction d'une situation historique donnée : celle de l'Occident depuis le XI<sup>e</sup> siècle, avec une accentuation du juridisme dans la théologie de l'Eglise depuis la fin du XVI<sup>e</sup>. Mais plus profondément, l'importance de premier plan attachée aux « saints Canons » est commune à l'Occident et à l'Orient depuis le temps de Théodose et des Conciles convoqués par les empereurs. Or, les « saints Canons » ne relèvent jamais que du droit ecclésiastique ; mais la *norma normans* de la foi est la Tradition apostolique, à laquelle les « saints Canons » sont eux-mêmes soumis. C'est pourquoi ma recherche s'efforce de rejoindre la Tradition apostolique elle-même, pour voir comment se présente, dans sa lumière, la situation de l'« église de Pierre et de Paul » parmi les autres.

et Paul. Ici apparaît le double sens du mot : « fondation ». Il y a eu une fondation historique de la communauté locale, dont l'épître aux Romains garde le souvenir. Paul n'en a pas eu la responsabilité, et il est impossible de prouver que Pierre l'ait assumée : les témoignages relatifs à ce point sont trop tardifs pour assurer une certitude historique. Même le texte d'Irénée qui attribue aux deux apôtres la fondation et l'établissement de cette église (*Adv. haer.* III, III, 2) ne peut être invoqué en ce sens, car il simplifie évidemment la situation. Mais le double martyr de Pierre et de Paul a constitué un autre acte « fondateur » qui a déterminé la fonction propre de cette église locale, pour « conserver la Tradition qui vient des apôtres » (*ibid.*). C'est ici que doit s'enraciner la réflexion théologique sur la papauté romaine.

### 3.3. *Le témoignage des livrets évangéliques*

Je n'ai fait appel jusqu'ici qu'aux épîtres de saint Paul. Or, le reste du Nouveau Testament, et notamment l'œuvre de Luc, ne doivent pas être laissés de côté dans une enquête aussi fondamentale. Je pense qu'ils parlent dans le même sens, pourvu qu'on les entende bien et qu'on ne leur demande pas ce qu'ils n'ont pas l'intention de donner. Les livrets évangéliques de Marc, Matthieu et Jean ne dépassent pas les limites des apparitions du Christ ressuscité aux témoins de sa vie terrestre. Il ne faut donc pas leur demander un renseignement quelconque sur la situation respective de Pierre et de Paul dans l'exercice de l'apostolat : ils ne peuvent parler que de Pierre.

3.3.1. *Le quatrième évangile.* — J'ai souligné plus haut l'importance du quatrième évangile comme témoin indirect du martyr de Pierre (Jn 21, 18-19). On peut y ajouter la mise en évidence du rôle particulier de Pierre, à qui Jésus lui-même a donné le nom de Céphas (Jn 1, 42). Venu le premier au tombeau de Jésus avec « le disciple que Jésus aimait » (20, 3-8), il est l'objet d'une déférence respectueuse de la part de celui-ci, bien que celui-ci croie dès qu'il voit le tombeau vide (20, 8). Cette déférence est en relation directe avec la fonction confiée à Pierre : paître les agneaux et les brebis du Christ-Pasteur (20, 15-17 ; cf. 10, 1-18). Quelle que soit l'identité du disciple en question<sup>72</sup>, il est clair que le livret qui conserve sa tradition montre en lui l'exemple parfait de la foi (20, 8), de la familiarité avec Jésus (13, 23-26), du témoignage rendu au sujet du sens de sa croix (19, 35). Son insistance sur le rôle de Pierre n'en est que plus remarquable. S'il s'agit

72. Je n'ai pas à m'occuper ici de ce point ; voir l'état de la question que présente E. COTHENET, « L'identification du disciple que Jésus aimait » dans *Introduction à la Bible*, tome III, *La tradition johannique*, vol. 4, Desclée, 1977. pp. 284-290.

de Jean fils de Zébédée, comme Irénée le dit<sup>73</sup>, sa mention dans la scène rapportée par l'épître aux Galates à côté de Jacques et de Céphas (Ga 1, 9) montre sa pleine *koinônia* avec l'apôtre Paul, bien qu'il se situe lui-même dans l'orbite de Pierre en vue de la mission auprès des circoncis. Mais c'est par l'intermédiaire de Pierre qu'il est en relation avec l'église de Rome. Irénée le met en rapport avec Paul dans le cadre de l'église d'Ephèse (*Adv. haer.* III, III, 4). Mais le même Irénée insiste sur la communion entre les sièges d'Ephèse et de Rome, quand il rapporte la venue de Polycarpe à Rome sous l'évêque Anicet : Polycarpe ramena alors à l'Eglise des fidèles détournés par les hérétiques Valentin et Marcion, « en proclamant qu'il n'avait reçu des apôtres qu'une seule et unique vérité, celle-là même qui était transmise par l'Eglise » (*ibid.*). Communion dans la foi, fondée sur la tradition apostolique : la diversité des formes prises par celle-ci ne fait pas obstacle à son unité fondamentale, dont l'église de Rome est la gardienne privilégiée (III, III, 2).

3.3.2. *L'évangile selon saint Matthieu.* — L'évangile de Marc met en relief le rôle de Pierre dans le groupe des Douze ; mais tous les textes relatifs à ce sujet ont leur parallèle dans celui de Matthieu, qui est beaucoup plus explicite. Deux d'entre eux doivent retenir ici l'attention. En premier lieu, la confession de foi de Pierre revêt chez Matthieu une forme post-pascale qui en fait le type même de la confession de foi chrétienne : « Tu es le Messie, le Fils du Dieu vivant » (Mt 16, 16). La différence avec la scène parallèle de Marc (Mc 8, 29) est si forte qu'on peut se demander si Matthieu ne bloque pas deux scènes différentes en cet endroit de son récit, en transférant dans le cadre du ministère public de Jésus un épisode situé dans le cadre de ses apparitions comme Ressuscité<sup>74</sup>. Le procédé littéraire n'étonnerait aucunement, pourvu qu'on ne transporte pas au temps de l'évangéliste la conception moderne de l'histoire scientifique. Cela ne changerait d'ailleurs rien au problème de la fonction conférée à Pierre, et l'on s'expliquerait mieux l'emploi du mot *ekklèsia* pour désigner la communauté fondée par Jésus (16, 18) : il désigne normalement l'assemblée convoquée par Dieu autour du Christ en gloire. C'est par la résurrection de Jésus que le groupe de ses disciples est devenu son *ekklèsia*, suivant une terminologie qui reprend

73. *Adversus haereses*, III, I, 1 (*in fine*) ; III, 4 (*in fine*) : Jean serait demeuré à Ephèse jusqu'à l'époque de Trajan, si bien que l'église d'Ephèse serait témoin de la tradition des apôtres Paul et Jean. Mais il est possible qu'Irénée fasse ici une confusion entre plusieurs Jean : l'apôtre, le « presbytre » (1 Jn 2, 1) et le prophète auteur de l'Apocalypse. Cela n'empêcherait pas le rattachement ultime du IV<sup>e</sup> évangile à la tradition de Jean fils de Zébédée.

74. Cette hypothèse est retenue par O. CULLMANN, *Saint Pierre*, pp. 54 s., 162 s. Je la tiens pour plus probable, afin d'expliquer critiquement la structure du dialogue entre Pierre et Jésus, tel qu'il se présente dans l'évangile de Matthieu. L'évangéliste a reporté dans le cadre du ministère de Jésus la confession de foi pleinement chrétienne de Pierre, modèle de toute confession de foi dans l'*ekklèsia* de Jésus. Son but n'est pas de faire connaître le cadre historique originel des paroles en question, mais de montrer le rôle propre de Pierre par rapport à cette *ekklèsia*, en fonction de la parole du Christ lui-même.

celle des assemblées cultuelles d'Israël et qui montre dans l'assemblée des fidèles l'*ekklèsia* eschatologique.

Le parallélisme entre la parole de Jésus qui confie à Pierre « les clefs du Royaume des Cieux » (= de Dieu) (Mt 16, 19) et le texte d'Is 22, 22, où le Maître du palais reçoit « la clef de la maison de David », ne sort pas des perspectives juives pour définir le rôle propre de Pierre par rapport à la royauté messianique de Jésus, tout en soulignant le fait que le Règne de Dieu est désormais advenu et instauré dans son *ekklèsia*. Les promesses prophétiques sont donc accomplies. Mais la définition de Simon-Pierre comme « pierre » sur laquelle Jésus bâtira son Eglise (16, 18) ne saurait contredire le principe suivant lequel le Christ lui-même est la pierre angulaire sur laquelle l'Eglise est bâtie (Mt 21, 42 et parallèles ; 1 P 2, 4-6 ; 1 Co 3, 11 ; Ac 4, 11-12). C'est pourquoi le formulaire de Matthieu a donné lieu, dès l'époque patristique, à des interprétations diverses, les unes mettant en relief la foi de Pierre comme fondation sur laquelle repose l'Eglise, les autres s'attachant davantage à l'aspect institutionnel de son rôle<sup>75</sup>. Mais que serait l'institution, si sa fonction essentielle n'était pas de veiller sur la foi ? Quoi qu'il en soit, il faut constater que la suite du texte, relative au pouvoir de lier et de délier (16, 19 b), reparait plus loin dans l'évangile de Matthieu comme une fonction conférée aux Douze (18, 18), dans un contexte où l'on retrouve la seule autre mention de l'*ekklèsia* qui figure dans les livrets évangéliques (18, 17). Ce fait littéraire souligne au moins un aspect essentiel de la structure ecclésiale : en ce qui concerne le pouvoir de lier et de délier — quelle que soit la portée exacte de ces mots empruntés au vocabulaire rabbinique —, Pierre n'est pas placé *au-dessus* des Douze ; c'est *en communion avec eux* qu'il exerce, au nom du Christ et en vertu de la mission reçue de lui, le même pouvoir.

La perspective judéo-chrétienne est fortement accentuée dans toutes ces formulations, à tel point qu'on pourrait se demander si l'horizon de Matthieu dépasse celui du Judéo-christianisme. Le récit de la première mission des Douze, effectuée du vivant de Jésus (Mt 10), insiste d'ailleurs fortement sur cet horizon, en excluant les villes des Nations et des Samaritains et en parlant des « brebis perdues de la maison d'Israël » (10, 5 b - 6). Mais la finale de l'évangile contredit explicitement ce rétrécissement des perspectives : le Christ ressuscité envoie les Onze à « toutes les nations » pour en faire des disciples (28, 19-20). Même si la structure du groupe des Douze est en rapport avec celle d'Israël, qu'il faut en quelque sorte fonder à nouveau sur la base de l'Evangile, la mission donnée est universelle : ni l'enseignement à transmettre au nom de Jésus, ni le baptême qui scellera la foi n'invitent les membres des nations à se faire juifs pour avoir part au salut. De ce point de vue, l'affectation de Pierre et des Douze à l'apostolat des circoncis,

75. Voir J.-M.-R. TILLARD, *L'évêque de Rome*, pp. 142-146. Je ne reprends pas ici la discussion de tous ces textes dont le dossier est connu depuis longtemps.

telle qu'elle résulte du texte de Ga 2, 7-8, ne fait pas obstacle à l'éclatement de l'*Ekklèsia* qui s'ouvre à toutes les nations comme aux Juifs eux-mêmes.

L'insistance de Matthieu sur la mission propre de Pierre laisse donc en place l'universalité de l'évangélisation qui se rattache à la fonction de Pierre, au témoignage rendu par son martyre, à la tradition que conserve ainsi l'église locale, gardienne de son tombeau. Mais pour comprendre le rôle spécifique de cette église au milieu des autres, il serait insuffisant de faire appel à la seule tradition de Pierre : le texte d'Irénée est formel sur ce point, si bien que les conclusions tirées des textes de Matthieu ont besoin d'être complétées par celles qu'imposent les lettres de saint Paul. On remarquera que le recoupement entre les deux s'opère sur un point très précis : la relation de Pierre et des Douze avec l'évangélisation du monde juif, sans aucune exclusive portée contre les autres nations. Paul vient se greffer exactement en cet endroit, pour marquer avec plus de force l'universalité de l'apostolat sans contredire sa relation au monde juif.

### 3.4. *L'œuvre de Luc*

Il faut examiner maintenant l'œuvre de Luc. Il est clair que son horizon est strictement universel. Dès la finale de l'évangile, la parole qui résume les consignes du Christ ressuscité le dit explicitement : en son nom, « le repentir sera proclamé à toutes les nations en vue de la rémission des péchés, à commencer par Jérusalem » (Lc 24, 47). C'est de cela que les « apôtres » sont établis comme témoins (24, 48). Le problème est de savoir comment Luc se représente l'évangélisation de « toutes les nations » et quels sont les rôles respectifs que jouent Pierre et Paul dans son œuvre.

3.4.1. *Le rôle de Pierre.* — Il n'est pas nécessaire de reprendre ici en détail l'analyse des Actes des apôtres<sup>76</sup>. Les étapes de l'évangélisation sont indiquées dès leur point de départ : Jérusalem, la Judée, la Samarie, les extrémités de la terre (Ac 1, 8). La mission reçue du Christ ressuscité ne se définit pas en termes de « pouvoir » (le mot *exousia* est absent, en ce sens précis, du livre des Actes), mais en termes de « témoignage » (10 emplois de *martys* en ce sens ; 1 emploi de *martyré-ô* en 23, 11 ; 1 emploi de *martyria* en 22, 18 ; 1 emploi de *martyrion* en 4, 33). Jusqu'au chapitre 12, ce sont les Douze et les disciples groupés autour d'eux qui témoignent au sujet de la résurrection de Jésus et annoncent l'Évangile. Mais Luc souligne de plusieurs façons le dépassement du Judaïsme dans cette évangélisation. La persécution, au

76. On a un bon exposé général, qui présente « Israël devant la mission des apôtres », dans A. GEORGE, *Études sur l'œuvre de Luc*, pp. 108-122. L'autre aspect du problème est étudié par J. DUPONT, *Études sur le livre des Actes*, pp. 393-419 (« Le salut des Gentils et la signification théologique du livre des Actes »). Les textes auxquels je me réfère ici sont analysés des deux côtés.

cours de laquelle Etienne a donné le témoignage du sang, a dispersé les Juifs hellénistes devenus chrétiens : à Antioche, des Chypriotes et des Cyrénéens ont alors « annoncé l'Évangile du Seigneur Jésus à des Grecs », sans les obliger à passer par le Judaïsme (Ac 11, 20-21) ; Barnabé, délégué par l'église de Jérusalem, a approuvé cette situation puis appelé en renfort Saul de Tarse pour diriger l'église locale (11, 22-26). Entre temps, Pierre a été, en quelque sorte, contraint par l'Esprit Saint d'accueillir dans l'Église le centurion romain Cornélius avec ses parents et ses intimes (10, 24). Le discours que Luc lui prête en cet endroit se conforme au modèle de la prédication fondamentale (10, 36-43), tout en posant comme principe préalable qu'« en toute nation celui qui craint (Dieu) et pratique la justice lui est agréable » (10, 35). Mais c'est l'effusion de l'Esprit sur ces païens, devenus croyants, qui oblige Pierre et « les croyants circoncis venus avec lui » à accepter qu'ils reçoivent le baptême sans s'agréger d'abord au Judaïsme (10, 44-48). Il lui faut ensuite justifier sa conduite, notamment sur le point précis des règles de pureté légale qu'il a violées : « Pourquoi es-tu entré chez des incirconcis et as-tu mangé avec eux ? » (11, 2).

L'entrée des « Nations » dans l'Église grâce à « la repentance qui conduit à la vie » (11, 18) apparaît comme une innovation qui fait craquer les frontières du Judaïsme : Luc y insiste, parce que le même problème se posera quand des Judéo-chrétiens arrivés de Judée sèmeront le trouble dans la communauté d'Antioche, en voulant obliger des non-Juifs à se faire circoncire — donc à s'incorporer au peuple d'Israël — pour avoir part au salut (15, 1). Luc précise en cet endroit qu'il s'agit de gens venus du parti des Pharisiens (15, 5). Le discours prêté à Pierre revient sur le précédent que constituait le baptême de Cornélius (15, 7-8). De là un principe fondamental : « (Dieu) n'a fait aucune différence entre eux et nous, puisqu'il a purifié leur cœur par la foi » (15, 9) ; de la sorte, « c'est par la grâce du Seigneur Jésus que nous croyons être sauvés, exactement comme eux » (15, 11). L'intervention de Jacques fonde la conséquence pratique qu'entraîne cette décision de principe sur un texte d'Écriture, cité d'après la Septante (15, 16-17 = Am 9, 11-12) : la « tente de David » relevée de ses ruines est dressée « afin que le reste des hommes cherche le Seigneur, ainsi que toutes les nations sur lesquelles mon nom a été invoqué ». Toutes les nations : cela ne veut pas dire que le Judaïsme serait caduc ou qu'il aurait perdu son sens et ses structures, mais que les hommes qui cherchent Dieu, de quelque nation qu'ils soient, peuvent être accueillis dans « la tente de David » relevée en Jésus, Messie établi en gloire par sa résurrection, autrement dit, dans l'*ekklèsia* eschatologique.

3.4.2. *Le rôle de Paul.* — On ne peut oublier que Saul de Tarse, devenu Paul, est entré en scène depuis longtemps et que la question soulevée à Jérusalem au cours de cette réunion a eu pour cause les incidents survenus à Antioche à propos de la conduite de Paul et de Barnabé (Ac 15, 2). Luc voile ici quelque peu les détails d'une situation que la lettre de Paul aux Galates présente en termes beaucoup plus

vifs (Ga 2, 15-21). Mais ce point importe peu<sup>77</sup>. Ce qui compte, c'est l'accord de Pierre et de Jacques sur un point qui les intéresse au premier chef, en tant que responsables de la mission auprès des circoncis. L'évangélisation des Nations est en effet l'affaire propre de Paul. Le récit de sa conversion est aussitôt suivi par une annonce de l'Évangile en milieu juif (9, 1-22). Il faut recourir à sa lettre aux Galates pour savoir qu'un intervalle de trois ans et un séjour en Arabie prennent place entre l'événement du chemin de Damas et sa première visite à Jérusalem (Ga 1, 18-23). Luc note seulement le rôle de Barnabé, qui présente Saul aux apôtres (9, 27) — on sait, par Ga 2, 18-19, qu'il ne vit alors que Pierre et Jacques —, puis les discussions passionnées qui l'opposent immédiatement aux Juifs hellénistes (Ac 9, 29), déjà responsables de la mort d'Étienne (Ac 6, 9). Son départ pour Tarse par le port de Césarée (9, 30 ; cf. Ga 1, 21) prépare le lecteur à le voir revenir à Antioche aux côtés de Barnabé (11, 25-26). Vient alors leur mission commune à Chypre, en Pamphylie, en Pisidie et en Lycaonie (Ac 13-14). On y constate deux choses : Paul, plus éloquent que Barnabé, prend peu à peu le pas sur lui ; quant à leur méthode d'évangélisation, elle part toujours d'une annonce de l'Évangile dans les synagogues locales, jusqu'à ce que l'opposition des Juifs les amène à se tourner vers les Nations : Paul justifie par l'Écriture cette attitude, en citant librement le texte d'Is 49, 6 (cf. Ac 13, 47), sous une forme qui montre dans le Christ la « lumière des Nations » (donc des non-Juifs), afin que le salut de Dieu soit porté jusqu'aux extrémités de la terre<sup>78</sup>. Il y a là une définition équivalente de la mission propre de Paul, à tel point que le récit de sa conversion devant le roi Agrippa reprendra un texte apparenté (Is 42, 7, joint à Is 42, 16) pour l'évoquer avec précision.

A partir de l'assemblée de Jérusalem, décrite parallèlement dans Ac 15 et Ga 2, 1-10, l'histoire de l'évangélisation se restreint aux missions de Paul, vite séparé de Barnabé (15, 36-40). Luc ne détache pas du tout Paul du Judaïsme : il n'hésite pas à parler de son vœu fait à Cenchrées (18, 18), puis des rites qu'il accomplit lors de son retour à Jérusalem (21, 17-26). L'annonce de l'Évangile commence d'ailleurs toujours dans les synagogues locales, jusqu'à ce que Paul en soit expulsé (17, 1-8 ; 17, 10-13 ; 18, 1-6 ; 18, 19, qui prépare 19, 8-9). Mais la mission auprès des Nations, fortement aidée par un certain nombre de Juifs qui ont accepté l'Évangile, occupe la majeure partie du temps de Paul. Ce qui intéresse ici Luc, ce n'est pas la « petite chronique » de l'histoire de Paul, sur laquelle il possède de bons renseignements (notamment dans les passages rédigés à la 1<sup>re</sup> personne du

77. Luc garde beaucoup d'autres silences, en fonction du dessein général de son œuvre. Par exemple, il ne dit pas un mot des campagnes menées par des prédicateurs judaïsants contre Paul, certainement après l'assemblée de Jérusalem : on ne les connaît que par l'épître aux Galates, le ch. 3 de la lettre aux Philippiens (primitivement, un billet indépendant : Ph 3, 1b-4, 3 + 4, 8-9), la deuxième lettre aux Corinthiens (2 Co 10-13).

78. Voir ma « Note sur Actes, XIII, 47 », dans *Revue Biblique*, 88 (1981), pp. 368-372.

pluriel : 16, 10-17 ; 20, 5 - 21, 18 ; 27, 1 - 28, 16) : c'est le passage qu'effectue l'Évangile, du Judaïsme officiel qui ne le reçoit pas, aux Nations parmi lesquelles l'Église recrute un grand nombre de membres. Il est remarquable que Luc ne note aucune hostilité des Juifs de Jérusalem envers Jacques, qui continue visiblement de fréquenter le Temple et de pratiquer les observances traditionnelles (cf. 21, 17-26) : Luc poussera la sérénité jusqu'à ne pas souffler mot de la mise à mort de Jacques en 62, qu'on connaît seulement par Flavius Josèphe<sup>79</sup>. Mais il souligne constamment l'opposition véhémement des autorités juives envers Paul, qui est devenu leur bête noire. De toute façon, l'Évangile opère une cassure dans chaque communauté locale, jusqu'à celle de Rome où Luc arrête son récit. Il prend acte de ce fait en lui appliquant le texte d'Is 6, 9-10, qu'on trouve cité dans les livrets évangéliques à propos de la prédication en paraboles (Mc 4, 12 ; Mt 13, 14-15 ; Lc 8, 10) et que le quatrième évangile reprend pour expliquer l'incrédulité des auditeurs directs de Jésus (Jn 12, 39-40). Il y a là une sorte de méditation sur le mystère de l'endurcissement d'Israël, qui rejoint exactement celle de Paul lui-même dans Rm 9-11 : puisque le Judaïsme, en corps constitué, n'a pas accueilli l'Évangile qui lui était destiné en premier lieu, « c'est aux Nations qu'a été envoyé ce salut de Dieu ; elles, du moins, écouteront » (Ac 28, 28).

Il n'est pas indifférent à la théologie de Luc que le récit s'arrête lorsque Paul a atteint Rome : à partir de ce centre de l'empire, les « extrémités de la terre » (Ac 1, 8) peuvent être considérées comme virtuellement atteintes. On a parfois raisonné comme si Luc avait composé son livre au terme des deux années passées par Paul à Rome, soit vers 63<sup>80</sup>. Mais c'est prêter à Luc une conception du métier d'« historien » qui le soumet, d'une façon anachronique, aux critères établis par les historiens du XIX<sup>e</sup> siècle. Or, sa narration des origines chrétiennes est au service de l'interprétation théologique qu'il veut en donner à ses lecteurs, soit pour le rôle de Pierre, soit pour celui de Paul<sup>81</sup>. La communion des deux apôtres, latéralement appuyés par Jacques, est soulignée dans le ch. 15 du livre pour résoudre la tension entre les deux fractions de l'Église, juridiquement soumises à des droits différents dans un empire où la Loi de Moïse bénéficie d'une reconnaissance officielle pour tous ceux qui appartiennent à la « nation » juive. Les chrétiens originaires des autres nations relèvent du droit commun, en un temps où l'Église n'a aucun statut légal en tant que *religio licita*. Luc est ainsi, à sa manière, un serviteur de l'unité chrétienne : la dualité

79. Flavius JOSÈPHE, *Antiquités juives*, XX, 199-203. Un autre récit provenant d'Hégésippe a été conservé par EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, II, xxiii, 4, 18.

80. Cette position, jadis adoptée par Harnack (1911), est naturellement reprise par J.A.T. ROBINSON, *Redating the New Testament*, pp. 89-92.

81. Cf. J. DUPONT, « La conclusion des Actes et son rapport à l'ensemble de l'ouvrage de Luc », *Les Actes des apôtres : Traditions, rédaction, théologie*, édité par J. KREMER, Gembloux-Louvain, 1979 (= Journées bibliques ds Louvain de 1977), pp. 359-404.

« Juifs-Nations » joue dans son livre un rôle analogue à celui qu'on a déjà rencontré dans les épîtres pauliniennes. La fonction apostolique de Paul s'arrête à Rome. Quelle qu'ait été la suite des événements après ses deux ans de captivité, il est facile<sup>82</sup> de relier, à cette finale du livre des Actes, le martyre de l'apôtre à Rome dont témoigne saint Irénée : c'est *cette tradition-là* que l'église de Rome doit conserver fidèlement, comme elle conserve celle de Pierre. On retrouve par là son service de la *koinônia*, de l'unité entre Juifs et Nations dans l'Eglise, de l'Evangile pour lequel les deux apôtres ont travaillé puis donné leur vie. Mais la mission de Paul parmi les Nations tisse aussi des liens entre des peuples très divers que réunit la même foi à l'unique Evangile : c'est un autre aspect de la vigilance que l'église de Rome doit exercer pour que le legs de l'apôtre soit gardé avec soin. Veiller sur l'authenticité de la foi, veiller sur la fructification de l'unique Evangile, veiller sur l'unité de l'Eglise assurée par le double témoignage de Pierre et de Paul, veiller sur la *koinônia* entre les églises locales pour que « Christ ne soit pas divisé » (1 Co 1, 13) : c'est là sa mission propre, fondée sur l'acte du martyre par lequel les deux apôtres ont scellé leur témoignage.

3.4.3. *La complémentarité de Pierre et de Paul.* — Pierre et Paul ont donc une fonction représentative par rapport à l'unité de l'Eglise : la spécialisation de leurs apostolats respectifs les met en relation avec les deux pôles de cette *Ekklesia* que Dieu rassemble autour du Christ ressuscité, c'est-à-dire, les Juifs et les Nations. C'est là que se pose en premier lieu le problème fondamental de l'unité, dont l'église de Rome effectue le service<sup>83</sup>. Luc n'ignore pourtant pas que l'Eglise doit réunir

82. Le mot « facile » n'est pas à entendre ici au point de vue de l'historien moderne. Le détail des dernières années de Paul est au contraire très difficile à reconstruire : tout dépend de l'usage que l'on fait des indications renfermées dans les épîtres pastorales. Mais il s'agit ici seulement de relier l'indication terminale des Actes sur le sens du ministère de Paul, et le fait de son martyre, quelles qu'en aient été la date et les circonstances.

83. On remarquera que, dans l'appel à la foi et au salut, d'après Luc comme d'après Paul, il y a une *priorité* du peuple juif sur les Nations. C'est pour cette raison que Paul fait le voyage de Jérusalem (Ga 2, 1-10 ; Ac 15, 2-6) : non pour faire acte d'obédience envers des supérieurs — car il est lui-même « apôtre, non de la part des hommes ou par l'intermédiaire des hommes, mais par Jésus Christ et Dieu le Père qui l'a ressuscité d'entre les morts » (Ga 1, 1) —, mais pour exposer (*anéthémèn* : Ga 2, 2) l'Evangile tel qu'il le prêche, et obtenir l'approbation des « notables » (*hoï dokoûtes* : Ga 2, 6) qui ont la responsabilité de l'évangélisation des Juifs. En ce sens-là, il n'est pas *inférieur* à Pierre comme apôtre ; mais Pierre était apôtre *avant* lui (Ga 1, 17), appelé à évangéliser le peuple qui a *priorité* sur les Nations — celui d'où l'Eglise part pour intégrer les croyants venus des Nations. C'est dans cette perspective qu'il faut entendre le compte-rendu de Paul aux « notables », à la tête desquels Jacques est nommé en premier lieu comme responsable de la communauté *locale* (Ga 2, 9), alors que Pierre est à la tête de la *mission* auprès des Juifs (2, 7-8). Je ne pense pas qu'il faille parler en un autre sens de la

dans une même louange de Dieu « les peuples, les nations et les langues » : c'est le sens de la scène symbolique de la Pentecôte qui ouvre, dans les Actes, l'histoire de l'évangélisation du monde (Ac 2, 5-11). La diversité des langues, mises en rapport avec des contrées qui se situent dans l'empire parthe comme dans l'empire romain (2, 9-11 a), représente à la fois celle des cultures et des nations concernées. Il est vrai que les hommes réunis à Jérusalem pour cette scène, où l'Esprit de Dieu se répand sur le monde en tant que don spécifique de la nouvelle alliance<sup>84</sup>, sont tous « Juifs ou Prosélytes » (2, 11a) : l'incorporation des prosélytes au peuple d'Israël anticipait d'une certaine manière l'universalité de l'Eglise. Le milieu constitué par les païens « craignant Dieu » (Ac 10, 2.22.35 ; 13, 16.26) ou « adorant Dieu » (Ac 13, 43.50 ; 16, 14 ; 17, 4.17 ; 18, 7) constitua d'ailleurs un des lieux où l'Evangile s'implanta le plus rapidement, dans la mesure même où le salut promis à Israël leur devenait accessible sans obliger les hommes et leurs familles à entrer dans la « nation juive ». Mais Luc veut montrer que le don de ce salut, sans être retiré à Israël, est désormais accordé sans condition à tout homme qui croit. C'est pour cela qu'il introduit le thème correspondant jusque dans la prédication de Paul chez les Juifs et les « craignant Dieu » d'Antioche de Pisidie (Ac 13, 26) : « L'entière justification que vous n'avez pu obtenir par la Loi de Moïse — en tant que régime religieux, mais aussi en tant que

« primauté » de Pierre par rapport à Paul : c'est en réalité une « priorité » chronologique, qui porte à la fois sur l'appel prioritaire d'Israël au salut (que Paul ne nie jamais) et sur l'appel prioritaire de Pierre, auprès de qui Paul s'est rendu « au bout de trois ans » (Ga 1, 18), pour faire à la fois connaître et vérifier la réalité de sa mission apostolique. Je rejoins par là l'étude de J. DUPONT, « Saint Paul témoin de la collégialité apostolique et de la primauté de saint Pierre » dans *La collégialité épiscopale*, sous la direction de Y. CONGAR, Ed. du Cerf, 1965, pp. 11-29. Mais ce qui me paraît plus important encore, c'est la *jonction* des deux traditions de Pierre et de Paul dans le « dépôt » apostolique dont l'église de Rome a reçu la garde à la suite du martyre des deux apôtres, acte fondateur de son rôle propre au milieu des autres églises locales.

84. La tradition du *Targum Yerushalmi* sur Ex 19-20 et la date fixée pour la mémoire de l'alliance sinaïtique dans la liturgie juive (probablement à partir de 2 Chr 15, 10, sûrement à partir du livre des Jubilés) montre dans l'alliance sinaïtique le don de la Tôrah, et dans la Pentecôte une fête axée sur la célébration de ce don. Le récit d'Ac 2 place dans ce cadre liturgique le don de l'Esprit de Dieu étendu à « toute chair », en citant Jl 3, 1-5 (Ac 3, 16-21), ce qui actualise la promesse d'Ez 36, 26-27 et, derrière ce texte, de Jr 31, 31-34. Si le thème de l'alliance n'est pas mentionné en cet endroit par Luc, c'est qu'il est lié à la tradition liturgique venue de la dernière Cène (Lc 22, 20, avec allusion à Jr 31, 31), avec la parole de Jésus qui indique le rapport entre l'alliance eschatologique et le versement de son sang.

loi nationale —, c'est par lui (= le Christ ressuscité) que l'obtient qui-conque croit » (13, 38-39)<sup>85</sup>.

La crise évoquée dans le ch. 15 du livre ne marque pas seulement un tournant dans l'histoire de l'évangélisation : elle met en évidence *la communion* de Pierre et de Paul dans la reconnaissance mutuelle de leurs ministères spécialisés, avec l'accord de Jacques qui reste chargé de l'église locale avec, autour de lui, un groupe d'« anciens » (ou presbytres). Il est donc inexact de dire que les apôtres Pierre et Paul représentent, l'un l'aspect institutionnel de l'Eglise en raison de la mission conférée par Jésus avant même sa Passion, l'autre son aspect charismatique en raison du caractère particulier de son appel reçu du Christ ressuscité<sup>86</sup>. Tous deux sont en rapport avec les charismes de l'Esprit et avec l'institution qu'ils contribuent à mettre en place. Mais leurs champs d'évangélisation sont distincts, tout en restant ouverts l'un à l'autre et en réalisant l'unité des croyants dans le Christ. On rejoint ainsi, à partir de l'œuvre de Luc, les conclusions tirées à partir des épîtres pauliniennes.

\*  
\*\*

Après ce long périple dans les textes du Nouveau Testament, il faut revenir au problème posé en commençant : celui de la « primauté » romaine. Un point semble bien acquis : l'appel exclusif à la « succession de Pierre » pour la fonder s'avère tout-à-fait insuffisant. D'abord, parce que l'idée de succession est elle-même ambiguë, dans la mesure où on la déporterait, de la succession légitime des évêques de Rome après la mort des apôtres Pierre et Paul, vers une thèse historique qui ferait de Pierre le premier « évêque » de Rome — ce qui serait faux, puisqu'il était « apôtre » — et qui privilégierait l'aspect purement juridique de l'institution, comme si Pierre avait mis en place lui-même l'ordre de sa succession légitime — ce qu'il est impossible de prouver historiquement sur la base de la documentation existante. Mais en outre, on laisserait alors de côté deux points essentiels auxquels la tradition patristique ancienne s'est toujours montrée très attachée : d'une part, la fondation du rôle propre départi à l'église de Rome par le double martyr de Pierre et de Paul ; d'autre part, l'importance de la fonction remplie aux origines de l'Eglise par Paul lui-même en tant qu'apôtre des Nations.

85. Il est clair que Luc met ici dans la bouche de Paul un langage qui reprend les thèmes fondamentaux des épîtres aux Galates et aux Romains. En cela, le discours d'Antioche de Pisidie diffère des prédications de Pierre dans Ac 2, 22-36 et 10, 36-43, bien qu'il développe le même thème fondamental. Mais la critique *religieuse* du régime de la Loi, telle que la fait Paul, ne peut être reçue par ceux qui y trouvent la base de leur *identité*, à la fois religieuse et nationale. Or, le but de Luc est de montrer comment, grâce à Paul et avec l'accord de Pierre et de Jacques, va se réaliser l'union des Juifs et des Nations dans la foi à l'unique Evangile.

86. Je reviens ici au problème posé plus haut : voir les notes 50 et 51.

Cette vue des choses ne contredit pas celle à laquelle s'était arrêtée le concile Vatican I dans sa Constitution *Pastor aeternus*. Mais elle la complète notablement et elle invite à en mesurer les limites. Les documents ecclésiastiques, y compris les définitions dogmatiques, sont toujours corrélatifs à des situations culturelles et même politiques qui conditionnent la position des problèmes et le langage employé pour les résoudre.

La définition de la primauté romaine à Vatican I ne fait pas exception<sup>87</sup>. Sans le dire explicitement, elle a voulu clore un débat qui comportait deux éléments perturbants pour la foi la plus traditionnelle : d'un côté, les thèses du concile de Constance, qui avaient proclamé la supériorité du Concile sur le Pape, au moment où il fallait résoudre le problème pratique du grand Schisme d'Occident ; d'un autre côté, les abus de pouvoir répétés que les princes chrétiens ou les épiscopats nationaux à leur dévotion avaient exercé dans le domaine ecclésiastique, en leur donnant même des bases théoriques par des thèses relatives à la « liberté » (ou à l'assujettissement ?) des églises « nationales » (cf. le gallicanisme, le joséphisme, etc.). Pour liquider cette situation, les théologiens du Concile, et les Pères dont ils étaient les conseillers, ont fait appel à une ecclésiologie qui mettait fortement en avant l'aspect juridique de l'institution<sup>88</sup> : l'Église, en tant que « société parfaite dans son ordre », tendait à prendre la forme adoptée par les sociétés civiles du temps, c'est-à-dire la forme monarchique dont le Pape romain devenait le souverain en vertu des « pouvoirs » reçus du Christ par Pierre. Il faut reconnaître que cette ecclésiologie, fortement influencée par des situations politiques déterminées, avait des aspects boiteux, dans la mesure même où elle ne montrait guère l'articulation de la papauté et de l'épiscopat universel. En outre, en se plaçant dans la perspective des *droits* et des *prérogatives* attachés au siège de Rome, plutôt que dans celle de sa *fonction* propre au milieu des autres évêques, et en esca-

87. Il importe de bien distinguer le texte de la Constitution *Pastor aeternus* de la mentalité ultramontaine qui a entouré son élaboration et souvent présidé à son interprétation. Le P. Tillard présente rapidement ces données (*op. cit.*, pp. 32-43 : « Une définition de la Papauté marquée par un contexte historique particulier », et pp. 44-50 : « Un texte délicat interprété par une mentalité ultramontaine »). On trouvera une analyse plus ample dans R. AUBERT, *Le pontificat de Pie IX*, tome 21 de *l'Histoire de l'Église* de A. FLICHE, V. MARTIN, E. JARRY, pp. 289-367 ; bibliographie complémentaire dans le fascicule du Supplément et des Tables, pp. 537-547.

88. Faut-il rappeler que les propositions faites pour introduire dans la Constitution *Pastor aeternus* le thème de l'Église « Corps mystique du Christ » se heurtèrent à une opposition résolue, car « il ne faut pas définir l'Église à l'aide d'une métaphore » (si je me souviens bien, la formule venait d'un membre de la minorité, Mgr Dupanloup). Or, le schéma préparatoire dû à Kleutgen « était complètement déterminé par cette conception de l'Église » ; j'emprunte ce renseignement à O. SEMMELROTH, « L'Église, nouveau peuple de Dieu » dans *L'Église de Vatican II* (Commentaire de la Constitution *Lumen gentium*), « Unam sanctam » 51b, Editions du Cerf, 1966, p. 400. L'obsession des questions juridiques a donc fait reculer sur ce point la réflexion théologique — et le recours à l'Écriture sainte — pour réfléchir sur l'Église.

motant la place de Paul à côté de Pierre pour fonder cette fonction par leur double martyre, la définition de Vatican I présentait deux points faibles jusque dans sa relation à la tradition ecclésiastique ancienne et à l'Écriture.

L'introduction des correctifs nécessaires ne peut que la rééquilibrer sur les deux points et, du même coup, rendre possible le dialogue entre la dogmatique catholique et, d'une part, celle des églises orientales très attachées à la tradition ecclésiastique du premier millénaire, d'autre part, celle des églises protestantes très attachées à la référence à l'Écriture. Il me semble que mes notes vont dans ce sens, en permettant de mieux comprendre la fonction de l'église de Rome comme service de l'unité et de la *koinônia* dans l'Église universelle. Elles soulignent aussi un point qui est généralement négligé : le problème des rapports entre Israël et les Nations, étroitement connexe à celui des rapports entre l'Église et le Judaïsme — avec lequel il ne se confond pas<sup>89</sup>. En appelant l'attention sur ces points, ma Note peut rendre service à la réflexion théologique, non seulement sur le fond des questions traitées, mais aussi sur la méthode qui convient pour les aborder. C'est le seul but que je poursuivais en la rédigeant. Il n'était pas indifférent à mon enquête que je retrouve, dans le Nouveau Testament lui-même, la trace laissée par le souvenir de la *mort* de Pierre et de Paul, puis de l'attachement à la *tradition* léguée par eux à l'Église de tous les temps. Il était plus nécessaire encore que le sens du binôme « Pierre-Paul » apparût clairement, non comme fondation ultime de l'unité de l'Église qui trouve dans le Christ seul sa « pierre » fondamentale, mais comme signe concret de la « communion » dans la foi à l'unique Évangile et dans la mise en pratique du message ainsi transmis. Il resterait à explorer<sup>90</sup> la question des rapports entre la « fonction » et les « pouvoirs »<sup>91</sup>,

89. Sur cette question, le point de vue chrétien et le point de vue juif, irrémédiablement inconciliables, ne sont pas moins inséparables l'un de l'autre. C'est seulement dans la perspective de l'accomplissement *plénier* des promesses prophétiques au terme du temps qu'ils peuvent se recouper. Mais le rôle propre de Jésus devient alors la cause d'une séparation insurmontable entre le Judaïsme et l'Église, en même temps qu'il oblige l'Église à se souvenir de ses racines juives, puisque Jésus, seul médiateur du salut pour tous les hommes, a assumé la judaïcité de la façon la plus radicale. Quant au rapport des Nations au Salut *de Dieu*, il n'est pas vu de la même façon d'un côté et de l'autre.

90. Je ne me dissimule pas les difficultés d'une telle enquête, puisqu'elle exigerait une remise en question de *tout* ce qui a pu être dit et pratiqué au cours des âges, pour le confronter avec une tradition apostolique qui reste, de toute façon, difficile à saisir.

91. Un simple exemple des difficultés à prévoir : si mes réflexions sont exactes, les Canons de Chalcédoine qui reconnaissent au patriarche de Constantinople, pour l'Orient, une primauté semblable à celle du siège de Rome (cf. G. BARDY, dans *l'Histoire de l'Église* de FLICHE et MARTIN, t. 4, pp. 238-240) ne sont pas du même ordre que la reconnaissance de la *fonction* dévolue à

entre la vigilance nécessaire à la sauvegarde de l'unité et les façons diverses dont un tel ministère peut être accompli dans l'Eglise universelle au milieu des circonstances changeantes où elle doit vivre. Mais ce serait là une autre enquête<sup>92</sup>.

l'évêque de Rome dans l'Eglise : ils relèvent du droit ecclésiastique, tandis que la fonction de Rome se rattache directement aux apôtres Pierre et Paul. Le raisonnement des évêques orientaux à Chalcédoine avait pour base l'équivalence des deux capitales de l'empire romain chrétien : Rome et Constantinople. Mais ce qui fonde le rôle de Rome, *ce n'est pas* que la ville ait été le siège primitif de l'empire, devenu *Christianitas* depuis Théodose : c'est uniquement le martyre de Pierre et de Paul, la double tradition scellée par ce double martyre, l'attachement et la vigilance portant sur l'unique foi dont elle témoigne. La théologie a souvent été trop empêtrée, sur ce point, par les situations politiques dans lesquelles l'Eglise universelle et les églises locales se sont trouvées au cours des âges. C'est de là qu'il s'agit de sortir.

92. C'est seulement après la rédaction de ces notes que j'ai pris connaissance du livre de J.J. VON ALLMEN, *La primauté de l'église de Pierre et de Paul : Simples remarques d'un protestant*, « Cahiers œcuméniques », Fribourg-Paris 1977, et des remarques écrites à son propos par J. BUDILLON, dans *Istina* 1980/4, pp. 365-387. Je n'ai pas refait mon texte pour y intégrer le résultat de ces lectures. Je pense qu'il y a plus d'un point de recoupement entre elles et mon propre travail. Mais leur décompte et les discussions auxquelles elles pourraient donner lieu m'entraîneraient trop loin : je m'en tiens à une étude préalable où la Patristique ancienne me conduit à examiner un point assez précis du Nouveau Testament.