

# La primauté de l'Eglise de Pierre et de Paul

Réflexions sur l'ouvrage de J.-J. von Allmen

par Jean BUDILLON o.p.

La Constitution *Lumen Gentium* de Vatican II déclare que le Christ a institué dans la personne du pape, successeur de Pierre, « un principe et un fondement perpétuels et visibles d'unité de foi et de communion » (n° 18). Paul VI, en recevant les membres du Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens, le 28 avril 1967, disait dans son allocution : « Le pape, Nous le savons bien, est sans doute l'obstacle le plus grave sur la route de l'œcuménisme »<sup>1</sup>. Il peut sembler que nous nous trouvions là en pleine contradiction. Mais il y a lieu de remarquer que, à la différence des systèmes rationnels construits dans l'abstrait, c'est ce qui est vivant qui connaît des paradoxes et des tensions. Si l'Eglise est un mystère de vie, d'une vie qui vient d'en haut et qui est reçue dans les vases fragiles de la condition humaine (cf. II Co 4, 7), si l'œcuménisme est un mouvement vivant au service de ce mystère de vie, il ne faut pas être trop désemparé d'y rencontrer des paradoxes. Certes, il ne s'agit pas d'accepter de s'installer dans la contradiction, mais ces paradoxes demandent à être surmontés, ils sont un appel à aller de l'avant pour répondre aux exigences de la vérité.

Il faut donc se réjouir de ce que le dialogue œcuménique ait commencé depuis quelque temps à envisager sereinement et courageusement ce signe de contradiction que représente, pour l'Eglise et pour les efforts déployés en vue de refaire l'unité, le ministère pétrinien. On sort, il semble bien, de l'époque trop longue et trop stérile où, du côté catholique, on se contentait d'affirmations dogmatiques sans le souci de comprendre les difficultés réelles soulevées par ce ministère, dans son exercice tout au moins, pendant que du côté non catholique, on en restait obstinément à une fin de non-recevoir à toute invitation d'envisager objectivement le problème.

1. *La Documentation catholique*, LXIV (1967), n° 1494, col. 870.

C'est dans ce contexte nouveau qu'apparaît le livre du professeur J.-J. von Allmen, *La primauté de l'Eglise de Pierre et de Paul*<sup>2</sup>. Il nous montre que, même si on peut contester la façon dont l'Eglise de Rome affirme sa primauté et déplorer certaines raisons qui l'ont conduite à le faire, cela « n'empêche pas le problème de la primauté<sup>3</sup> de rester un vrai problème ecclésiologique, problème qui transcende la manière romaine de le résoudre » (p. 23). Il est convaincu qu'« une recherche sur le thème de la papauté est inéluctable » et qu'« un résultat positif de cette recherche ne relève plus de l'utopie seulement » (p. 124).

L'ouvrage n'est pas très épais. Sur sa couverture on lit un sous-titre bien modeste : « Simples remarques d'un protestant ». Son auteur nous dit qu'il ne s'agit que d'un travail limité, d'une ébauche, d'une simple contribution à une discussion œcuménique (pp. 12, 124). Cependant une telle modestie ne doit pas donner le change. Cet ouvrage représente une incontestable avancée œcuménique ; sa qualité et son sérieux l'emportent sur bien des études récentes consacrées au même sujet<sup>4</sup>. Il serait vraiment regrettable qu'il reste lettre morte et ne suscite pas, de la part des catholiques aussi bien que des non-catholiques, les recherches en profondeur que chaque page semble appeler.

La modestie que nous venons de relever de la part de l'auteur de ce livre est évidemment le signe de sa probité intellectuelle dans sa façon d'aborder un problème brûlant et embrouillé comme des exigences qu'il a su toujours manifester dans la recherche œcuménique. Plus que jamais c'est ici l'occasion de rendre témoignage à ces qualités qu'apprécient particulièrement ceux qui suivent l'activité qu'il déploie depuis longtemps pour la cause de l'unité. Ce qui contribue également à la valeur de sa recherche, ici tout spécialement, c'est sa volonté explicite de rester pleine-

2. *La primauté de l'Eglise de Pierre et de Paul. Simples remarques d'un protestant*, coll. « Cahiers œcuméniques », n° 10, Fribourg (Suisse), Editions universitaires, et Paris, Editions du Cerf, 1977.

3. L'auteur n'envisage dans son ouvrage que le problème de la primauté du pape et non celui de son infaillibilité. On sait que, contrairement à ce à quoi on aurait pu s'attendre, le dialogue œcuménique avec les Orthodoxes et avec les Protestants bute encore plus sur ce premier problème que sur le second.

4. Nous pensons en particulier d'abord à deux livres décevants : *Peter in the New Testament*, ouvrage collectif édité par R.E. BROWN, K.P. DONFRIED et J. REUMANN, Augsburg Publishing House, 1973, traduit en français sous le titre de *Saint Pierre dans le Nouveau Testament*, coll. « Lectio divina », n° 79, Paris, Editions du Cerf, 1974 ; d'autre part, l'ouvrage d'un théologien allemand qui a préféré signer par un pseudonyme : SEBASTIAN KNECHT, *Die Vision des Papstes*, Graz-Göttingen, 1975, traduit en français sous le titre de *Un pape, un jour...*, Editions de Chevetogne, 1977. On sait également les graves et nombreuses critiques que n'ont pas manqué d'attirer les ouvrages de H. KÜNG, *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Benziger Verlag, 1970, traduit en français sous le titre de *Infaillible? Une interpellation*, Desclée De Brouwer, 1971 ; A.B. HASLER, *Pius IX (1846-1878). Päpstliche Unfehlbarkeit und I. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie*, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1977 ; IDEM, *Wie der Papst unfehlbar wurde. Macht und Ohnmacht eines Dogmas*. Mit einem Geleitwort von Hans Küng, München-Zürich, R. Piper Verlag, 1979.

ment fidèle à sa propre appartenance ecclésiale ; l'expérience nous a malheureusement trop appris à quel point le dialogue œcuménique est stérile et dépourvu de signification quand un tel souci fait défaut chez ceux qui y sont engagés.

### *La « vocation primatiale »*

Ce qui frappe dès que l'on ouvre l'ouvrage - il convient de le relever tout de suite - c'est l'insistance de l'auteur, qui jusqu'à la fin ne manquera pas d'y revenir, sur sa façon de concevoir la primauté comme « vocation » (notamment pp. 10, 14, 18, 19, 23, 61, 67, 98, 102 à 112, 114, 122). Notons la nette préférence qu'il donne à ce mot sur celui de « charisme », non pas par mépris de ce qui est désigné par ce terme, mais, pensons-nous, à cause de toutes les ambiguïtés introduites depuis Sohm sous couvert de ce mot dans l'ecclésiologie<sup>5</sup>.

En se plaçant dans cette perspective, M. von Allmen peut affirmer que la raison qui l'a emporté sur toutes les autres, parce qu'elle les fondait et les accompagnait toutes en réalité (cf. p. 23), dans la prise de conscience progressive de sa primauté par l'Eglise de Rome est qu'« il y a d'abord, dans la prétention romaine à la primauté, la conviction d'obéir à une vocation » (p. 18), qu'il y a une « obéissance de l'Eglise de Rome à une vocation primatiale » (p. 19) qui lui vient du Seigneur de l'Eglise (p. 61). Un tel fait invite à reconnaître une attitude du même ordre chez ceux qui s'opposent à cette même primauté : « Une fois les réactions viscérales surmontées, on s'aperçoit que ceux qui s'affrontent à ce sujet le font, en profondeur, pour défendre une vocation, pour obéir à une grâce » (p. 10).

Un tel parti pris méthodologique mérite de retenir l'attention ; seul il permet d'aller au cœur des vrais problèmes et de faire acheminer vers les vraies réponses. Il invite à dépasser résolument l'œcuménisme des échanges d'amabilités et même celui, qui est nécessaire, de l'effort de compréhension et de sympathie pour ceux qui pensent et croient autrement. L'attention aux personnes et à l'authenticité de leur vie de foi amène à être à l'écoute de ce que dit le Seigneur à son Eglise, concrètement, à travers les vocations qu'il suscite et l'obéissance que sa grâce rend possible. On ne peut pas prétendre être réellement à l'écoute de la Parole de Dieu si on veut lui imposer de rester intemporelle et non incarnée dans la vie concrète de l'Eglise d'aujourd'hui. Mais il faut évidemment ajouter que l'attention aux vocations concrètes ne dispense pas d'un examen critique de l'authenticité de ces vocations. C'est ainsi que, pour le problème qui nous occupe ici, M. von Allmen, s'il convie les Eglises « non romaines » à se demander s'il ne relèverait pas « de leur obéissance

5. Cf. par exemple p. 88, où il est montré que ce que Paul « défend avec acharnement », ce ne sont pas ses charismes mais sa vocation à être « un apôtre comme les autres », ce qui « ne cadre pas bien avec un portrait qui ferait de Paul un "charismatique" ».

de reconnaître la primauté - reformulée, réformée ou non - de l'Eglise de Rome et de son évêque » (p. 11), souhaiterait alors que Rome remette en débat tout ce qu'elle a tranché seule, dans la conscience de sa vocation primatiale, et défende son dossier devant les autres Eglises (p. 103).

### *Le contenu de l'ouvrage*

L'ouvrage comprend trois parties. Dans la première, l'auteur passe d'abord rapidement en revue les différentes raisons qui ont amené l'Eglise de Rome, au cours des siècles, à développer sa prétention à la primauté, en explicitant sa conscience d'avoir à répondre à une vocation par des explications et des applications ambivalentes, parfois fausses, qui cependant - nous est-il dit - ne suffisent pas à disqualifier cette vocation elle-même. Puis il dégage les raisons données par les autres Eglises dans leurs contestations de la prétention de Rome. Enfin il montre à grands traits comment l'Eglise catholique en est venue, en fonction de ces contestations, d'abord à définir à Vatican I la primauté du pape, puis à préciser petit à petit le vrai sens qu'elle entend donner à cette définition.

La deuxième partie veut répondre à la question : la prétention de l'Eglise de Rome à un rôle primatial pour obéir à une vocation du Seigneur peut-elle s'appuyer sur les textes néotestamentaires ? Dans ce but, l'auteur interroge le Nouveau Testament pour savoir s'il parle d'un ministère pétrinien spécifique, comment il le définit et si, pour lui, ce ministère est constitutif de l'Eglise et est donc transmissible. Toujours en se basant sur la documentation chrétienne la plus ancienne, l'auteur cherche à voir si ce ministère pétrinien est rattaché à l'Eglise locale de Rome. Enfin, il se penche sur le cas du ministère spécifique de l'apôtre Paul et se demande si ce ministère-là n'est pas lui aussi transmissible et s'il est, non seulement historiquement, mais encore théologiquement, rattaché ou rattachable à l'Eglise locale de Rome.

Dans la troisième partie, M. von Allmen, après avoir fait le bilan de la double enquête historique et biblique menée dans les deux premières parties, se demande ce que l'Eglise romaine pourrait et devrait faire pour rendre plus crédible sa prétention à la primauté et ce que les Eglises non romaines devraient et pourraient faire si l'Eglise de Rome parvenait à rendre sa prétention à la primauté acceptable.

On le voit, bien qu'il prétende n'avoir esquissé qu'à grands traits ses différents aspects, M. von Allmen nous engage à faire vraiment le tour du problème de la primauté.

### *Les griefs de la Réforme à l'endroit de la doctrine catholique de la primauté*

La première partie comprend, entre autres, un examen assez approfondi des griefs que font les chrétiens issus de la Réforme à la doctrine

catholique de la primauté. C'est une des sections du livre qui méritent le plus de retenir l'attention du théologien catholique, non pas simplement parce qu'elle l'informe de façon compétente et précise sur l'état d'esprit de ceux-ci, mais surtout parce qu'elle le provoque à se poser de nombreuses questions sur ce qu'est le sens authentiquement catholique de la primauté.

Les reproches faits par les écrits réformateurs au pape et à la papauté peuvent être réduits aux trois suivants : « Le pape, par ses prétentions, met en réalité en doute la résurrection du Christ, il se prend pour la source de l'ecclésialité de l'Eglise et s'arroge des titres qui ne reviennent qu'au Christ » (p. 27). On pourrait les résumer schématiquement ainsi : le pape n'est pas le vicaire du Christ, les évêques ne sont pas les vicaires du pape. On rejoint ainsi deux propositions fondamentales qui sont, dans leur intention profonde, authentiquement catholiques et il est même possible de renforcer encore davantage l'argumentation développée par M. von Allmen pour les établir.

### *Le pape n'est pas vicaire du Christ*

Le premier reproche est formulé d'une façon qui nous surprend mais qui est très suggestive : le pape, par ses prétentions, met en doute la résurrection du Christ. On veut nous dire par là que, si le Christ est vraiment ressuscité, s'il est vivant, alors il est toujours présent à son Eglise et il ne cesse d'être le Chef qui la vivifie. Il n'a pas besoin d'un vicaire, car c'est aux absents qu'on en donne (p. 27). Nous avons là une perception parfaitement juste d'une donnée capitale, dont la théologie catholique a à tenir compte dans sa façon de présenter sa doctrine de la papauté et, d'une façon générale, celle des ministères.

Certes le terme de « vicaire » est susceptible d'un sens bénin qui ne porte pas tant à conséquence. Quand on parle - ou on parlait naguère - du vicaire d'un curé, on n'entendait pas du tout désigner quelqu'un qui prenait sa place ; Dieu sait que, dans bien des cas, bien mal lui en aurait pris s'il s'en était avisé ! Mais le sens propre du mot « vicaire » (en latin *vicarius*, dérivant de *vicis*) connote l'idée que quelqu'un prend la place d'un autre, remplace un disparu ou tout au moins un absent. Or le Christ n'a pas disparu, il est ressuscité et bien vivant. Il n'est pas absent, mais au contraire toujours présent à son Eglise. Dire que le pape est « vicaire du Christ » est pour le moins ambigu et dangereux, parfois même très proche de l'hérésie, dans la mesure où cette expression laisse entendre la disparition ou l'absence du Christ. Mieux vaut donc la proscrire définitivement et, par contre, ne pas omettre de souligner que le pape, comme tout ministre, n'est qu'un instrument par lequel le Christ exerce *actuellement* son sacerdoce et son autorité dans l'Eglise.

Nous pensons qu'on peut encore mieux structurer le raisonnement qui montre la nécessité de rejeter toute conception du ministère du pape en terme de « vicariat ». Ainsi, tout d'abord, on n'a pas sans doute encore

suffisamment porté attention au fait que dans Mt 16, 18, « sur cette pierre je bâtirai mon Eglise », le futur grec traduit certainement un inaccompli hébraïque (toute la péricope est du mauvais grec, fourmillant d'expressions sémitiques inintelligibles en grec, au point que la rétroversion se fait sans peine). A la différence de l'accompli qui exprime une action pleinement achevée, close sur elle-même, bien circonscrite dans l'instant dont on parle (qu'il soit d'ailleurs dans le passé ou dans le futur), le temps dont il s'agit ici désigne une action que le sujet est en train de faire, qui est en cours, qu'il va poursuivre. Il faut aussi relever l'insistance avec laquelle revient le « je » du Christ dans le verset : « Et moi, je te dis... je bâtirai mon Eglise... » D'ailleurs, la présence du pronom personnel devant le premier verbe est significative, puisque dans les langues sémitiques la forme verbale suffit amplement à préciser la personne ; le pronom n'est utilisé que lorsqu'on veut appuyer tout particulièrement sur celle-ci. C'est donc le Christ, et non pas Pierre, qui est le personnage central de la péricope. Et, d'autre part, au moment où il prononce ces paroles, il ne fait pas acte de fondation, il ne fonde pas l'Eglise, à la manière par exemple où Pasteur a fondé l'Institut portant son nom et qui a dû pourvoir à ce que, quand il devait disparaître, quelqu'un puisse le remplacer et continuer son œuvre. Tout fondateur humain doit ainsi, un jour ou l'autre, céder la place à un successeur qui continuera (ou trahira) dans le temps le projet initial, parce qu'il a une durée de vie limitée. Par contre, d'après Mt 16, 18, le Christ n'est pas un fondateur (ni d'une Eglise, ni d'une religion, quoi qu'en pense H. Dodd), mais un bâtisseur ; à partir de sa résurrection (perspective dans laquelle il faut lire Mt 16, cf. v. 21 et 27-28 et le récit de la Transfiguration qui suit immédiatement, 17, 1-8), le Christ est toujours en acte de construire, lui-même, son Eglise. Si, donc, il donne ici à Pierre un ministère, inscrit dans un nom nouveau (on sait l'importance du changement de nom pour Abram, Saraï et Jacob) et muni de pouvoirs réels (lier et délier) au point que la Mort, vaincue par le Ressuscité, n'aura aucun pouvoir sur l'Eglise, cela ne signifie pas que le Christ lui confie la charge de faire cette construction à sa place, mais il se sert de son ministère pour cette construction qu'il poursuit lui-même dans le temps, jusqu'à la fin du monde (cf. Mt 28, 20). Moïse avait construit une Tente, Salomon un Temple, pour que le Seigneur vienne y habiter ; sur la Montagne, Pierre voulait faire de même (Mt 17, 3), mais là, il ne savait pas ce qu'il disait (Lc 9, 33). Ce n'est pas à Pierre de bâtir l'Eglise et, à plus forte raison, ce qui est bâti n'est pas l'Eglise de Pierre, mais l'Eglise dont le Christ dit « mon Eglise » que « je bâtis ».

Un autre fait important est qu'une des autres péripécopes évangéliques concernant le ministère pétrinien, Jn 21, 15-17, se trouve dans le même évangile (il n'y a pas à prêter un intérêt quelconque aux manipulations historico-critiques qui détachent le chapitre 21 du reste de l'évangile de Jean) qui contient la péricope du « Bon Pasteur », au chapitre 10. Nous nous heurtons à toute une série de paradoxes d'où jaillit un enseignement riche et précis. Tout d'abord les deux péripécopes sont sous-tendues par le chapitre 34 d'Ezéchiel où le Seigneur annonce qu'il fera pâître lui-même

son troupeau (v. 15), en le soustrayant aux pasteurs qui en avaient la charge jusqu'alors et qui se sont montrés de mauvais pasteurs ; or, dans la même prophétie il annonce solennellement qu'il suscitera à la tête de son troupeau un berger unique qui le fera paître, en la personne de son serviteur David (v. 23). Cette contradiction, assez énorme à première vue, se trouve levée dans la personne de Jésus, le « bon pasteur », à la fois Verbe de Dieu incarné et fils de David. Mais la promesse que fait le Christ de ne pas abandonner son troupeau devant le danger, comme le font les mercenaires, apparaît à son tour particulièrement paradoxale, puisque sa mort semblera au contraire signifier l'abandon le plus radical. Mais de nouveau la contradiction est surmontée par le fait que cette promesse comporte en elle-même l'annonce de la résurrection (Jn 10, 17-18). C'est alors que nous rencontrons un nouveau paradoxe : le Christ, une fois ressuscité, charge Pierre, avec une insistance solennelle, de « paître le troupeau » (Jn 21, 15-17). Il n'y a qu'un moyen d'échapper à cette nouvelle contradiction cette fois-ci en même temps avec la prophétie d'Ezéchiel et avec la péricope du Bon Pasteur, c'est d'affirmer que Pierre ne remplace pas Jésus comme pasteur de l'Eglise, mais n'est qu'un instrument dont se sert le Ressuscité pour paître lui-même son Eglise. Une exégèse historico-critique qui se plaît à couper le chapitre 21 du reste de l'évangile de Jean (et de l'ensemble de l'Ecriture) peut sans problème lire dans ce chapitre une théologie qui ferait de Pierre le vicaire du Christ. Par contre, une exégèse qui voit dans l'Ecriture la Parole de Dieu et dont le principe fondamental est donc l'affirmation de la cohérence de cette Ecriture ne peut que rejeter purement et simplement cette théologie. Le Christ, même s'il confie à Pierre un ministère réel et précis, reste le seul pasteur de son Eglise. Il faut ajouter que si, une fois ressuscité, il n'était pas définitivement et toujours en acte le pasteur effectif de son Eglise, il ne pourrait pas confier à Pierre un tel ministère ou bien alors celui-ci serait complètement vide de sens.

Un dernier fait est plus lourd de signification théologique qu'il n'apparaît à première vue. M. von Allmen en pressent l'importance, mais sans bien l'expliciter. Il s'agit du fait que Pierre soit venu à Rome et que, par conséquent, le pape s'est toujours affirmé comme étant l'évêque de Rome. Cette ville, Pierre lui-même la nomme Babylone (I P 5, 13). Or, comme le relève très justement M. von Allmen (pp. 82, 97 et 100, n. 19), Babylone est le lieu de l'exil du Peuple de Dieu, ce n'est pas son lieu propre. Le centre du Peuple de Dieu ne saurait être à Babylone, en exil, pas plus qu'en Edom, autre visage de Rome, au cœur de l'idolâtrie qui s'oppose constamment à la réalisation du dessein de Dieu en Israël. Il est à Jérusalem. Certes, il n'est pas dans la Jérusalem terrestre, mais dans la nouvelle Jérusalem, dont celle-ci était la figure et où le Christ est entré, comme grand prêtre, le jour de sa résurrection (Lc 24, 50-51 ; Hb 6, 20 ; 8, 1 ss). Si Pierre qui a tout d'abord séjourné à Jérusalem, lieu de la première communauté chrétienne, était resté dans cette ville, il aurait pu y avoir équivoque ; le siège épiscopal de la Jérusalem terrestre aurait pu appa-

raître comme le centre de l'Eglise en pérégrination<sup>6</sup>. Mais, Pierre étant allé dans la ville symbolisant l'exil et l'idolâtrie, il n'y a plus de confusion possible : le centre réel de l'Eglise ne saurait être à Rome, il est dans la Jérusalem d'en Haut, et c'est là qu'est notre véritable pasteur et notre véritable évêque (I P 2, 25). Il ne s'agit pas évidemment de conclure, comme tendrait à le suggérer une certaine exégèse juive des rapports de Jacob (Israël) et d'Esau (Edom), que le pape serait le chef d'Edom, de Babylone. Mais cela signifie que le pape ne remplace pas le Christ qui serait absent du centre de l'Eglise et où serait alors le pape, mais que, par son ministère comme par celui de tous les autres ministres ordonnés, le Christ se rend présent dans son Eglise en exil et en pérégrination, comme il l'a promis (Mt 28, 18-20). C'est ici que la notion de *shaliah* utilisée par M. von Allmen (pp. 75-76) est éclairante : recevoir le *shaliah*, c'est recevoir celui qui l'a envoyé. Mais il faut éviter les ambiguïtés que pourrait recouvrir cette notion si elle était mal maniée : la fonction du ministre n'est pas seulement représentative au sens restreint du mot (à la manière d'un ambassadeur qui représente le gouvernement de son pays à l'étranger), mais, en vertu de sa dimension sacramentelle, par elle le Christ est présent et agissant dans l'Eglise. On rejoint finalement la revendication de Calvin, mais en en tirant une autre conclusion que lui : affirmer que le siège de l'Eglise primatiale est à Rome, c'est précisément affirmer que la primauté n'est pas une négation de la résurrection du Christ, mais c'est au contraire donner à celle-ci sa véritable signification ecclésiologique.

### *Les évêques ne sont pas vicaires du pape*

Une autre protestation adressée par les Réformateurs contre la primauté romaine et que M. von Allmen développe longuement consiste à dire que faire de l'Eglise de Rome la Mère des autres Eglises et la référence nécessaire de leur ecclésiologie, c'est dénier en fait la réalité et l'ecclésiologie de ces Eglises.

Avant de réfléchir sur ce problème pris en lui-même, nous pensons qu'il y a lieu de faire une petite réserve au sujet d'une certaine systématisation que tente M. von Allmen. A plusieurs reprises, il cherche à nous convaincre que, derrière cette objection des Réformateurs, existe une ecclésiologie identique à celle des Eglises orthodoxes, qui la formulent depuis quelque temps en terme d'« ecclésiologie eucharistique » pour l'opposer à l'« ecclésiologie universelle » qui caractériserait l'« hérésie » romaine.

6. Ne peut-on pas aussi arguer du fait que la tradition n'a jamais retenu Pierre comme premier évêque de Jérusalem (contrairement au cas d'Antioche puis de Rome), que, par contre, les Actes des Apôtres semblent bien suggérer être Jacques, le « frère » du Seigneur ? Notons que ce fait semble également suggérer que l'Eglise, nouvel Israël, ne l'est pas au sens où elle supplanterait l'« ancien » et qu'un « rite » judéo-chrétien, se réclamant de Jacques, aurait pleinement droit de cité dans l'Eglise. Il serait en particulier pleinement justifié par Ac 21, 17-26.

Or cela amène quand même à faire deux remarques. D'une part, quand les Orthodoxes proclament le Credo de Nicée-Constantinople qu'ils ont en commun avec les Catholiques, ils professent entre autres leur foi en une Eglise catholique (c'est-à-dire universelle) - en même temps que une, sainte et apostolique - et non en une Eglise eucharistique, ce qui signifie qu'on ne saurait mettre en contradiction ces deux expressions. D'autre part, M. von Allmen, comme il l'a souvent montré, a un sens très aigu de la liturgie (on ne saurait d'ailleurs avoir le sens de l'Eglise sans avoir le sens de la liturgie), mais nous craignons que cela ne l'amène à projeter des vues personnelles sur une ecclésiologie, celle des Réformés, qui en l'occurrence lui est assez étrangère. Non seulement l'eucharistie n'est pas, en général, célébrée couramment chez eux et ne se trouve pas au centre de leur culte, mais leur ecclésiologie est trop exclusivement centrée sur l'annonce de la Parole et non pas sur la notion sacramentelle de la présence du salut. Par contre, c'est cette dernière notion qui est au cœur de la théologie orthodoxe (comme de la tradition catholique, telle qu'en témoigne *Lumen Gentium*) à laquelle se réfère M. von Allmen, qui en a lui-même une perception très vive : c'est ainsi qu'il n'emploie jamais l'expression si ambiguë de « signe », mais celle très juste d'« épiphanie » (notamment p. 38) pour caractériser l'Eglise comme sacrement. Nous estimons que l'ecclésiologie catholique est plus proche que l'ecclésiologie réformée de cette « ecclésiologie eucharistique » que notre auteur a tant à cœur.

Reprenons donc l'objection telle qu'elle est formulée par M. von Allmen, même si elle ne nous semble pas l'être dans des termes spécifiquement réformés. Elle n'en a pas moins d'intérêt pour autant. Affirmer la primauté universelle du pape, ce serait nier l'épiscopat authentique des autres évêques ; faire de l'Eglise de Rome la Mère des autres Eglises et leur référence nécessaire, ce serait nier leur ecclésialité.

« Il n'y a pas que l'Eglise locale de Rome qui soit, en toute plénitude et authenticité, l'épiphanie de la sainte Eglise de Dieu (...). Les Eglises d'ailleurs que Rome ne sont pas épiphanies de la sainte Eglise de Dieu en étant d'abord et nécessairement épiphanies française, helvétique, allemande, congolaise, vietnamienne, américaine, brésilienne, etc., de l'épiphanie de l'Eglise de Dieu qui est à Rome (...). Un évêque (...) n'est pas évêque seulement « en l'évêque de Rome » qui serait, lui, par excellence, le vicaire du Christ. Il est évêque directement (...); s'il y a un évêque qui est plus évêque que les autres parce qu'il est prétendument « évêque *universel* », tous les autres évêques ne sont pas de vrais évêques, mais seulement les « presbytres » de l'évêque de Rome » (p. 38).

Il n'est pas sûr que, en affirmant tout cela au nom à la fois, nous dit-il, des Eglises réformées, luthériennes, orthodoxes, anglicane et vieille-catholique, M. von Allmen ne rejoigne pas en fait la tradition catholique la plus authentique. Mais il est sûr que des théologiens catholiques ne peuvent pas rester insensibles à de telles critiques ; elles leur permettent de prendre conscience du hiatus pouvant exister entre cette tradition, dans

ce qu'elle a d'authentique, et certaines de ses expressions ou manifestations ainsi que de l'urgente nécessité d'y remédier.

Notre auteur écrit que « les ministres de l'Évangile sont légitimés directement par le Seigneur de l'Église » (p. 46). Cela rejoint par exemple l'affirmation de *Lumen Gentium* : « Les évêques (...) reçoivent du Seigneur (...) la mission d'enseigner toutes les nations et de prêcher l'Évangile à toute créature » (n° 24). Et évidemment on ne peut qu'être d'accord avec la proposition suivante : « le pape n'est pas plus évêque que n'importe quel autre évêque » (p. 101, cf. p. 100). A l'argument *de facto* que notre auteur donne entre autres et selon lequel on n'a jamais connu dans l'histoire « de projet d'ordonner l'évêque de Rome au ministère *papal* » (p. 101), on peut ajouter le fait qu'il n'a jamais été posé comme règle obligatoire qu'un évêque soit ordonné par le pape, à la manière dont seul un évêque peut ordonner un prêtre (et, en principe, pour se l'adjoindre comme son collaborateur personnel) : tout évêque, dans la mesure où certaines règles de communion sont observées, peut ordonner un autre évêque et dans ce domaine, comme dans ce qui concerne tous les sacrements, il n'a jamais été reconnu à l'évêque de Rome un pouvoir dépassant celui de tout autre évêque. Et si des évêques sont ordonnés, ce n'est pas pour donner au pape des presbytres qui soient ses collaborateurs dans son sacerdoce, mais pour qu'ils soient évêques comme lui.

La communion des Églises locales avec Rome n'est que le signe, c'est-à-dire la manifestation extérieure, de leur pleine ecclésialité ; elle n'en est pas la cause, à la manière dont on dit que les sacrements causent la grâce. Une Église locale n'est pas sacrement, n'est pas épiphanie de l'Église de Rome.

A l'appui du fait que, selon la doctrine catholique authentique, les évêques ne sont pas de simples vicaires du pape (comme on parle des « vicaires » d'un curé), il faut sans doute accorder encore plus d'importance qu'on ne le fait habituellement à la *Collectiv-Erklärung* des évêques allemands de 1875, en réponse aux allégations de Bismarck. Non seulement, elle affirme cette doctrine en des termes on ne peut plus vigoureux et elle constitue une interprétation authentique de Vatican I et non pas « restrictive » comme l'insinue M. von Allmen (p. 56), mais c'est déjà par son existence même qu'elle est lourde de signification théologique : a) les évêques allemands en ont pris d'eux-mêmes l'initiative - sans penser devoir en référer à l'« autorité supérieure » -, quand s'est trouvé divulgué, dans leur pays, le contenu de la *Circular Depesche* de Bismarck ; b) ils ont eu conscience que c'était à eux qu'incombait le devoir d'exercer solennellement cet acte magistériel, puisque c'était dans leur pays que l'événement s'était produit ; c) le pape Pie IX n'a pas approuvé la déclaration des évêques allemands au sens où elle aurait eu besoin d'être validée par le pape mais il en a simplement pris la défense, contraint par les attaques de certains intégristes prétendant qu'elle trahissait la définition conciliaire.

Ces faits - et on pourrait en mentionner d'autres - que nous montrent l'histoire et la pratique de l'Église ne laissent pas d'être significatifs. Ils

s'accordent bien avec la conception néotestamentaire des rapports entre Pierre et les autres apôtres, que M. von Allmen relève avec pertinence : « Pierre est certes distingué des autres apôtres. Mais ce n'est pas en lui qu'ils puisent leur apostolat (...). Le Nouveau Testament ne contient pas trace d'une doctrine selon laquelle Pierre serait celui qui fonde et justifie l'apostolat de ses collègues : après Pierre, mais avec Pierre, ils doivent leur élection, leur vocation et leur ministère directement à Jésus-Christ » (p. 72). « Pierre, tout premier qu'il est, n'est jamais présenté comme la source ou le médiateur de l'apostolat des autres apôtres. En effet, ceux-ci aussi doivent leur ministère et leur autorité à une vocation directe, immédiate du Christ. Ils sont apôtres après Pierre et avec Pierre ; mais ils ne sont pas apôtres par Pierre » (p. 98).

### *Le pape, « primus inter pares »*

C'est certainement dans cette perspective qu'il faut comprendre et accepter une expression à laquelle les Orthodoxes recourent sans cesse pour caractériser ce qui, à leur sens aujourd'hui, est la vraie situation du pape dans le collège épiscopal, mais qui met assez mal à l'aise la conscience catholique qui y perçoit une volonté de minimiser et de relativiser le ministère papal : il s'agit de l'expression « *primus inter pares* ».

M. von Allmen fait bien remarquer à propos de saint Pierre : « Il n'est pas *seul* - comme Moïse était seul, comme Jésus est seul - il est premier c'est-à-dire qu'il y en a d'autres que lui, semblables à lui en toutes choses exceptés dans le rang qu'ils occupent. Il est *primus*, mais *primus inter pares* » (p. 72).

A vrai dire, rien n'impose de donner à l'affirmation que le pape est *primus inter pares* un sens tel qu'on voudrait ainsi lui attribuer une simple primauté d'honneur, une distinction honorifique sans responsabilité vraie, un simple rappel historique des temps anciens où la ville de Rome était capitale d'Empire, ce qui aurait valu à son évêque certains honneurs. Certes, c'est bien ce sens qu'aujourd'hui certains théologiens orthodoxes voudraient accréditer, en voyant d'ailleurs dans les *pares* seulement les autres patriarches, ce qui bien sûr affaiblit beaucoup la portée de l'expression.

En réalité l'intention profonde de l'affirmation pourrait très bien porter ailleurs et signifier d'une part que le pape n'est pas un super-évêque, qu'il est évêque avec les autres, comme les autres, que sur le plan de la sacramentalité il n'est pas plus évêque que n'importe quel autre évêque (cf. pp. 100-101) et d'autre part que les autres évêques sont de vrais évêques.

« C'est pourquoi il est théologiquement si important qu'il soit d'abord évêque résidentiel de l'Église *locale* » de Rome (p. 101). M. von Allmen insiste sur ce point à très juste titre et se réjouit de ce que « la plupart

des recherches ecclésiologiques sérieuses vont dans ce sens » (p. 106). Il cite en particulier la Constitution apostolique *Romano pontifici eligendo* de Paul VI, du 1<sup>er</sup> octobre 1975, qui insiste sur l'affirmation que le pape est d'abord l'évêque de Rome<sup>7</sup>. Pour notre part, nous y ajouterons le fait, non négligeable pour le théologien et intervenu depuis la parution du livre sur lequel nous sommes en train de réfléchir, que constitue l'ensemble des déclarations et des actes du pape actuel, Jean-Paul II. Il a tenu dès le premier jour à se définir comme évêque de Rome et a souvent déclaré que c'était là sa « première obligation » et son « premier devoir », ce qui est d'autant plus significatif qu'il est le premier pape « étranger » depuis longtemps. Dimanche après dimanche, il visite méthodiquement les paroisses de son diocèse (une cinquantaine déjà en deux ans).

Que le pape soit véritablement et avant tout évêque d'une Eglise locale, celle de Rome, n'est pas un détail indifférent, simple héritage d'un fait accidentel de l'histoire, mais cela est essentiel à la compréhension théologique de son ministère.

Par contre, s'il est nécessaire de considérer le pape comme faisant partie du collège épiscopal, il n'y a pas à nier qu'il soit *primus* (cf. Mt 10, 2 où non seulement Pierre est nommé en tête de la liste des apôtres, mais où son nom est accompagné de l'adjectif *prôtos*).

Mais il faut bien situer cette primauté et ne pas la dénaturer. Il y a une tentation « catholique » qui semble bien atténuée aujourd'hui et qui consisterait à faire du pape un super-évêque. Mais il y a une tentation « protestante » contre laquelle M. von Allmen met très explicitement en garde ; ce serait celle de « transformer le pape en secrétaire général de l'Eglise universelle » (p. 101). Ce serait, nous dit-il, « déraciner » le titulaire de la primauté du ministère épiscopal ; ce serait procéder à une « sécularisation coupable » réduisant son ministère à une « fonction administrative » alors qu'il est essentiellement « ministère apostolique » (p. 100), ce serait ne plus voir que « le pape revêt un ministère *spirituel* et *sacramental* qui le rattache au mystère du salut » (p. 101).

7. « Après l'acceptation, l'élu, s'il a déjà reçu l'ordination épiscopale, est immédiatement évêque de l'Eglise de Rome et en même temps vrai pape et chef du collège épiscopal (...) Si l'élu n'a pas le caractère épiscopal, il doit aussitôt être ordonné évêque » (n° 88 de la Constitution ; cf. *La Documentation catholique*, LXXII (1975), n° 1687, p. 1011). Dans le préambule de la Constitution, Paul VI affirme qu'il fallait adapter à la situation actuelle les normes relatives à l'élection du pape « tout en confirmant cependant le principe selon lequel l'élection du Pontife romain, conformément à l'antique tradition, est de la compétence de l'Eglise de Rome, c'est-à-dire du Sacré Collège des cardinaux qui la représente » (*ibid.*, p. 1001). Il y a peut-être loin du principe traditionnel à la fiction juridique qui l'exprime aujourd'hui (théoriquement, les « cardinaux-prêtres » sont les curés des paroisses de Rome, les « cardinaux-diacres » sont les diacres de l'évêque de Rome) ; le principe n'en est pas moins maintenu et il serait à souhaiter que, pour plus de vérité, des membres du clergé du diocèse de Rome, y ayant effectivement charge pastorale, soient, un jour, associés aux cardinaux dans l'élection de leur évêque (le nombre des cardinaux italiens étant évidemment diminué d'autant).

L'Eglise de Rome ne saurait être ramenée à une sorte d'organisme central, à un vaste ensemble de bureaux administratifs aux multiples rouages impersonnels. Elle doit exercer une primauté en tant qu'elle est « l'Eglise locale dans laquelle Pierre et Paul ont vécu et sont morts » (p. 101). Or toute Eglise locale est Eglise parce qu'elle est communion autour de son évêque qui est revêtu d'un ministère apostolique : l'Eglise de Rome ne peut échapper à cette condition essentielle d'« ecclésialité », elle ne peut être Eglise locale que si elle a un véritable évêque à sa tête, et en dehors de là elle ne pourrait prétendre à aucun rôle primatial, puisqu'elle serait privée d'ecclésialité.

Affirmer que le pape est *primus inter pares* ne représente donc pas nécessairement une négation de sa primauté. Mais de plus il semble que la formule a l'avantage de souligner que cette primauté, bien entendue, ne peut que s'exercer au sein d'une communion et non pas sous le mode d'un pouvoir absolu et de domination sur les autres membres du collège épiscopal ou bien sous le mode d'une fonction administrative.

On ne voit donc pas pourquoi M. von Allmen déclare péremptoirement que la définition de Vatican I selon laquelle le pape a un pouvoir de juridiction universel, plénier, suprême, ordinaire et immédiat « est inacceptable parce qu'elle dénature l'épiscopat des autres évêques » (p. 101). Ce serait vrai si les autres évêques n'étaient pas ses *pares*, si son pouvoir de juridiction ne pouvait se concevoir qu'en termes de rivalité ou d'exclusion mutuelle. Mais s'il l'exerce en commun avec celui de ses *pares*, il peut alors être véritablement leur *primus* en exerçant une primauté qui récapitule leur propre juridiction sans la nier.

### *L'expression « Eglise catholique romaine » a-t-elle un sens ?*

Tout ce qui précède amène à se poser sérieusement une question. Elle concerne une expression qui, d'ailleurs, se retrouve à plusieurs reprises sous la plume de M. von Allmen : l'expression, si fréquemment employée, d'« Eglise catholique romaine » n'est-elle pas ambiguë, mais même n'est-elle pas à vrai dire dénuée de sens ? En particulier, si on affirme la réalité de l'épiscopat des évêques et de l'ecclésialité des Eglises locales, comment peut-on concilier l'usage de cette expression avec une telle affirmation ?

D'une part il existe une « Eglise romaine », qui est l'Eglise locale de Rome (comme il y a une Eglise parisienne, une Eglise berlinoise, une Eglise new-yorkaise, etc.) ; d'autre part il y a l'« Eglise catholique » qui est l'ensemble des Eglises en communion avec l'Eglise locale de Rome. On peut aussi parler de l'« Eglise catholique de Paris » pour désigner une des Eglises de cet ensemble quand on veut la distinguer des communautés ecclésiales présentes à Paris qui ne sont pas en communion avec Rome. Mais, en rigueur de termes, l'expression « Eglise catholique romaine » ne pourrait signifier que ceci : parmi toutes les Eglises qui se prétendent universelles (répandues sur toute la surface de la terre), il en

serait une dont le siège épiscopal est dans la ville de Rome, c'est-à-dire qu'elle n'aurait qu'un seul évêque, mais dont le diocèse serait aux dimensions mêmes de la planète.

Il est évident que M. von Allmen ne prête pas une telle conception à la doctrine catholique. C'est pourquoi, lorsqu'il utilise l'expression en cause, on est gêné par l'ambiguïté que cela entraîne dans certaines de ses affirmations, qui ne sauraient avoir la même portée selon que l'expression « Eglise romaine » est à entendre dans le sens de « Eglise de Rome » ou dans celui de « Eglise catholique ». Dans le même ordre d'idées, on est en droit de se demander ce que veut dire, en rigueur de termes, une expression comme « Eglise-catholique-romaine en France, en Allemagne, en Suisse » (p. 38). Pourrait-on aussi parler d'une « Eglise-catholique-parisienne en Colombie » ou d'une « Eglise catholique-neuchâteloise au Sénégal » ? Quand M. von Allmen affirme que « Vatican I (...) n'était concile que de l'Eglise romaine » (p. 103), il ne saurait vouloir dire que ce fut un synode de l'Eglise locale de Rome et c'est pourtant le seul sens sémantiquement possible de sa phrase.

Ne pourrait-on pas souhaiter d'une façon générale qu'il y ait plus de rigueur et de logique dans l'emploi des expressions en cause ? Celle d'« Eglise de Rome » ne serait utilisée que pour désigner l'Eglise locale de cette ville ; celle d'« Eglise catholique » désignerait l'ensemble des Eglises en communion avec l'Eglise de Rome ; pour les autres Eglises locales, quand il faudrait les distinguer d'Eglises non en communion avec celle de Rome présentes au même lieu, on pourrait parler d'« Eglise catholique de telle ville ».

### *Le problème de la transmissibilité du ministère de Pierre*

A l'heure actuelle, on fait du côté non catholique de moins en moins de difficultés pour reconnaître la primauté de Pierre au sein du collège apostolique. Mais une question épineuse n'en continue pas moins à se poser : cette primauté est-elle transmissible ? est-ce que le Nouveau Testament permet de la considérer comme telle ?

M. von Allmen aborde franchement cette question et développe avec précision toute une série d'arguments exégétiques (notamment pp. 74-79) qui lui permettent d'aboutir à une réponse affirmative.

En particulier, il s'appuie sur une constatation qui, à notre avis, est capitale : selon le Nouveau Testament, le salut s'opère en deux temps : le temps où ce salut est acquis dans et par le Christ et le temps où ce salut est appliqué et déployé. « Il faut du temps à l'Eglise pour aller jusqu'aux extrémités de la terre et à la plénitude des éons » (p. 74). Notre problème se trouve ainsi inscrit dans des perspectives très fécondes, certes assez étrangères jusqu'à présent à la pensée protestante et pourtant tout à fait bibliques et conformes à la tradition juive : la dimension temporelle de

l'œuvre de Dieu parmi les hommes, le rôle du temps, la notion d'histoire du salut.

Il est évident que la reconnaissance de cette dimension temporelle est peu compatible avec toutes les théories exégétiques prétendant que les premiers chrétiens et les apôtres ont vécu dans l'attente d'une parousie imminente. M. von Allmen se demande « si cette prétendue imminence de la parousie joue vraiment le rôle qu'on veut lui faire jouer dans le débat sur la transmissibilité du mandat apostolique : à voir par exemple la manière dont Paul étale son ministère dans le temps, on ne décèle aucune trace d'affolement, de précipitation. » Après avoir accumulé de nombreux faits, pris dans le Nouveau Testament, à l'appui de cette dernière affirmation, il conclut : « C'est à se demander si ceux qui insistent sur l'imminence de la parousie n'ont pas surtout pour intention de mettre en doute le souci des apôtres pour ce qui surviendra après leur mort et donc leur volonté de donner à l'Eglise naissante des structures solides, capables d'affronter le temps et l'Histoire » (p. 75).

Reconnaître la dimension de la temporalité dans l'œuvre du salut, c'est aussi envisager la question de l'identité de l'Eglise et être amené à y répondre d'une façon précise : l'Eglise post-apostolique ne saurait être « une *autre* Eglise que l'Eglise apostolique » (p. 76). « La proclamation de l'Evangile, l'intégration des croyants par le baptême dans l'Eglise, la célébration du repas du Seigneur », toutes choses qui ont été confiées aux apôtres et qui définissent l'être de l'Eglise, ne vont pas cesser « parce que ceux qui en ont reçu l'ordre meurent » (*ibid.*). L'Eglise, qui est une dans le temps, « aura toujours à savoir ce qu'elle doit croire et ce qu'elle doit faire (...). L'unicité et l'identité de cette Eglise entre la Pentecôte et la Parousie postulent la permanence de la fonction apostolique » (pp. 76-77). Ainsi les apôtres doivent avoir des successeurs jusqu'à la fin du monde. Il en résulte que « Pierre aussi doit en avoir » (p. 77). « Le Christ, en instituant Pierre comme rocher sur lequel il bâtit son Eglise, avait en vue, très vraisemblablement, ce qui devait durer dans l'Eglise. D'où la nécessité d'une succession pétrinienne » (p. 87).

Notons que M. von Allmen nous montre que c'est dans cette perspective du temps de l'Eglise qu'il faut saisir le poids de l'argument auquel nous avons déjà fait allusion et qui recourt aux catégories juives du *shaliah* institutionnel pour comprendre la nature de l'apostolat. Certains exégètes ont voulu rendre suspect ce rapprochement qui, de toute façon, selon eux, ne pourrait justifier aucune succession dans l'apostolat, tel par exemple O. Cullman (cité p. 75), selon qui le *shaliah* juif n'avait pas le droit de transmettre sa charge. Mais M. von Allmen apporte un élément décisif pour situer correctement le rapprochement : la notion de *shaliah* qui sous-tend l'institution par Jésus de la fonction apostolique est celle que lui-même explicite dans les paraboles « eschatologiques » telles que celle des talents : le *shaliah* a pour mission essentielle de rendre des comptes au retour de son maître ; le retour de Jésus ne se situant pas avant la mort des *shelihim* désignés par lui, mais à la fin des temps, il faut que « leur

mandat soit continué jusqu'à la parousie, c'est-à-dire jusqu'au moment où le mandat pourra être remis au Christ le mandant » (p. 76).

Nous ajouterons pour notre part à l'argumentation de M. von Allmen que la forme verbale de l'inaccompli, que nous avons reconnue plus haut comme trahie par le futur grec de Mt 16, 18, prend dans cette dimension temporelle de l'œuvre du salut et de l'Eglise une valeur d'argument pour la succession pétrinienne. C'est le Ressuscité qui construit, au cours de l'histoire, son Eglise, mais il la construit sur Pierre et c'est parce qu'elle est construite sur lui que la puissance de la Mort (vaincue précisément par le Ressuscité) ne l'emportera pas sur elle. Une telle affirmation n'aurait aucun sens si elle ne visait que le personnage de Simon qui ne devait vivre qu'un court laps de temps. Elle ne peut se comprendre que si la fonction de Pierre est temporellement coextensive à l'action du Christ bâtissant son Eglise.

Après celui basé sur la dimension temporelle de l'œuvre du salut, M. von Allmen donne un autre argument : « Les Evangiles et les Actes ont été écrits après la mort de Pierre. Pourquoi alors donner une telle place à un mort ? N'est-ce pas parce que Pierre reste vivant dans l'Eglise ? » (p. 77). Cet argument peut sembler assez ténu. En réalité il procède d'un profond sens biblique. Rien dans l'Ecriture n'a de caractère purement anecdotique, aucun détail ne nous est relaté s'il n'est porteur d'un sens qui a valeur de révélation. La Parole de Dieu est toujours actuelle. Les événements du passé sont *devarim*, sont paroles<sup>8</sup> ; s'ils sont relatés dans l'Ecriture, cela signifie qu'ils ont dimension prophétique pour le présent du Peuple de Dieu, de l'Eglise. Ce qui nous est dit de Pierre, comme tout ce qui nous est rapporté de l'histoire primitive de l'Eglise, n'est pas dans le Nouveau Testament pour satisfaire notre curiosité ou pour fournir des documents aux historiens. C'est là parce que ça a un sens pour chaque génération qui entend proclamer l'Evangile, et cela au même titre que pour la première génération<sup>9</sup>.

Une raison historique est souvent avancée pour nier le caractère transmissible du ministère de Pierre : « Il faut attendre au moins deux siècles pour voir un évêque - celui de Rome - revendiquer pour lui-même une succession spécifiquement pétrinienne » (p. 73). On a déduit de ce fait que la succession de Pierre a été inventée ultérieurement plutôt qu'elle n'aurait été reçue de la tradition originale. M. von Allmen montre que, au point de vue historique, tout n'est pas dit par là. Dès les premiers temps, « quand on veut savoir où se trouve la tradition chrétienne la plus authentique, on va à Rome. Et sur ce point on n'a pas besoin de descendre

8. On sait qu'en hébreu le mot *davar* signifie à la fois (et souvent indistinctement) « parole » et « événement ». C'est cette ambivalence de sens qu'on retrouve dans le mot *rhéma* sous la plume de saint Luc (1, 65 ; 2, 15 et 51).

9. Il ne s'agit là que d'une application aux Evangiles d'un principe général et fondamental pour l'interprétation de l'Ecriture. On sait que notamment tous les détails de l'histoire des Patriarches sont, pour la tradition biblique, porteurs de révélation.

jusqu'au III<sup>e</sup> siècle pour avoir des affirmations incontestables de "primauté" » (*ibid.*).

Nous voudrions ajouter à cela une remarque. Depuis un siècle ou deux, nous assistons à une prolifération d'exégètes, tels par exemple que Wellhausen ou Bultmann, qui apportent chacun leur interprétation personnelle, faisant souvent table rase de tout ce qui a été tenu avant eux en fait de compréhension de l'Écriture, comme si c'était à partir d'eux qu'on allait enfin avoir le vrai sens de celle-ci. Il est alors étrange que ce soit dans les milieux où l'on admet sans problème la possibilité de tels retournements exégétiques qu'on avance sans gêne aucune l'argument selon lequel le sens qu'on aurait trouvé au III<sup>e</sup> siècle de Mt 16 ne saurait être le sens authentique, puisqu'il est arrivé deux cents ans - ou moins selon eux - après que le texte aurait été écrit ! Ne nous attardons pas sur le fait que, si le premier témoignage que nous ayons conservé d'une telle interprétation date du III<sup>e</sup> siècle, cela ne prouve pas qu'on n'ait pas déjà tenu cette interprétation auparavant. Mais il semble plus important de remarquer que bien des réalités ont pu être vécues dans l'Église avant qu'on les ait liées à une exégèse précise d'un texte déterminé de l'Écriture. On pourrait en donner beaucoup d'exemples pris en particulier dans l'histoire des dogmes de la Trinité et de l'Incarnation. La foi de l'Église n'a jamais procédé d'une démarche purement intellectuelle et exégétique. Au contraire une vérité a pu souvent être crue longtemps avant qu'une nécessité se fasse sentir de la relier à un texte scripturaire précis.

Un dernier point est à relever dans l'argumentation de M. von Allmen : « Rien ne laisse soupçonner que (la première place) ait été attribuée à Pierre à cause des qualités de son caractère ou parce que Jésus aurait eu pour lui une affection particulière ». Sa priorité relève d'une intention de nature ecclésiologique (p. 96 ; cf. p. 77). Ainsi, ce qui est en jeu dans le problème de la transmissibilité, ce n'est pas la personne de Simon, mais la fonction de Pierre. Simon devait mourir, la fonction de Pierre devait rester dans l'Église<sup>10</sup>.

10. Cette distinction entre la personne de Simon et la fonction de Pierre semble être très bien exprimée dans Jn 21, 15-17. Contrairement à l'opinion de certains exégètes qui se plaisent à voir dans le quatrième évangile un écrit tardif né dans un milieu hellénistique, il apparaît en réalité comme le plus juif des quatre évangiles, au point même qu'un certain nombre d'autres exégètes sont persuadés qu'il fut écrit en araméen, puis traduit en grec. Sans aller jusque-là, on ne peut nier qu'une foule d'arguments se pressent en faveur de l'affirmation du caractère foncièrement juif de l'évangile de Jean : les faits sont rapportés avec des détails qui soulignent leur net caractère historique et en même temps ils ont toujours une dimension symbolique, disons révélatrice ; les expressions clefs ont délibérément plusieurs sens (selon précisément le principe relevé par le Talmud, *Sanhedrin* 34 a : comme du rocher frappé par le marteau, dont parle Jérémie 23, 29, jaillissent de nombreuses étincelles, ainsi d'un texte biblique jaillissent de nombreuses interprétations, dont l'ensemble donne le sens que Dieu a voulu donner à sa Parole), etc. Or, on sait que si, toujours d'après le Talmud, *Berakot* 13 a, « appeler Abraham Abram serait transgresser un ordre ou une défense », parce que le nouveau nom qu'il a reçu au jour de sa circoncision signifie qu'il est

*L'évêque de l'Eglise de Pierre et Paul*

M. von Allmen attire notre attention sur un point, auquel il attache beaucoup d'importance. Il faut reconnaître qu'on ne voit pas très bien les conséquences concrètes qu'il veut en tirer lui-même, mais l'intuition qu'il tient à nous livrer ici aura certainement un rôle à jouer dans la réflexion théologique ultérieure.

« Dans l'Antiquité, si l'Eglise de Rome est rapidement devenue (...) l'Eglise-référence, l'Eglise pilote, c'est qu'elle était celle où *Pierre et Paul* avaient enseigné et étaient morts martyrs. Les deux apôtres - même si Pierre est toujours cité en premier - sont nécessaires à Rome pour justifier son prestige, sa "primauté", sa *potentior principalitas* pour parler avec saint Irénée » (p. 91).

Or ce « qui a contribué à hypertrophier la primauté de l'Eglise locale de Rome, c'est une progressive éviction de Paul en faveur du seul Pierre. D'Eglise de Pierre *et de Paul*, l'Eglise de Rome est devenue toujours davantage l'Eglise du seul Pierre et l'évêque de Rome, d'évêque de l'Eglise de Pierre et de Paul, est devenu toujours davantage le "successeur de Pierre" seul » (p. 93).

« Je crois que c'est dans la mesure où de "successeur de Pierre" le pape redeviendra simplement l'évêque de l'Eglise de Pierre et de Paul, qu'il deviendra crédible et acceptable à ceux qui, aujourd'hui, rejettent la manière dont il justifie son ministère. Son Eglise n'en perdra pas sa primauté, mais cette primauté cessera d'être une menace pour l'ecclésiasticalité directe des autres Eglises locales » (p. 91).

Tentons d'esquisser quelques remarques sur ces affirmations que nous venons de relever.

devenu une nouvelle créature, par contre le changement de nom de Jacob n'a pas ce sens (il est déjà circoncis) mais signifie qu'une fonction lui est conférée à la tête du peuple élu, si bien que les noms de « Jacob » et d'« Israël » restent tous les deux légitimes. Ainsi la Genèse peut le désigner tantôt par l'un tantôt par l'autre. L'explication par un amalgame irréflecti de textes provenant de documents différents et hétérogènes n'a évidemment aucun intérêt, mais ce qui permet d'entrer dans l'intelligence profonde du récit révélé est le principe énoncé par le Midrash : dans la Genèse, « Jacob » désigne l'homme indécis, faible, pécheur, tandis que « Israël » désigne celui qui personnalise la destinée du peuple qui précisément portera à sa suite ce nom. Le même principe d'interprétation semble s'imposer pour Jn 21, 15-17 : Jésus y appelle « Simon » celui à qui il demande une triple protestation d'amour pour amener à la conversion le pécheur qui l'a renié trois fois (la scène se passe dans un contexte eucharistique tout comme celle où ce reniement avait été prédit). Par contre, au début de la péripécie, l'évangéliste le nomme « Simon-Pierre » : le pécheur qui se trouve devant Jésus est celui qui a reçu une charge dans l'Eglise. A la troisième protestation d'amour, Jean ne l'appelle plus que « Pierre » : le péché est effacé (cf. Lc 7, 47), l'apôtre se retrouve pleinement à même d'exercer sa charge au nom du Ressuscité. On constate alors que, dans Jn 21, après cette péripécie, l'apôtre est toujours appelé « Pierre » alors qu'avant cette même péripécie il était toujours nommé « Simon-Pierre », sauf au v. 7 où la signification typologique de la présence du « disciple que Jésus aimait » exige que l'on ait le nom de « Pierre » seul.

Tout d'abord, il nous semble que, dans la formulation tout au moins, il y ait une certaine contradiction entre ce que M. von Allmen dit ici, semblant rejeter l'idée d'une succession de Pierre, et l'argumentation serrée qu'il développe par ailleurs, comme nous l'avons vu plus haut, pour montrer que le ministère de Pierre est transmissible. Il y aurait donc là un point à éclaircir dans la pensée de l'auteur, ce qui est d'autant plus nécessaire que cela permettrait de savoir quel parti tirer de ce qu'il nous dit ici.

M. von Allmen a raison d'éviter de dire que le successeur de Pierre doit aussi être le successeur de Paul. Cela n'aurait guère de sens, car cela fausserait la signification ecclésiologique du ministère de Paul, dans la mesure précisément où il faut encore lui en reconnaître une dans l'Eglise d'aujourd'hui. Mais par contre on ne saurait rester insensible au fait que les témoignages des premiers siècles (Clément, Ignace, Irénée, p. 91, n. 183) associent Paul à Pierre pour les rattacher à l'Eglise de Rome. Ils sont également associés dans une même célébration liturgique, le 29 juin, aussi bien en Orient qu'en Occident (à ce propos, notons que la réforme liturgique a supprimé la fête secondaire du 30 juin, « commémoration de saint Paul », et a rééquilibré, dans l'office et dans la messe de la fête du 29 juin, les textes concernant saint Paul avec ceux concernant saint Pierre). De plus personne, au cours de l'histoire, n'a revendiqué la succession de Paul. Le successeur de Pierre est évêque de l'Eglise de Rome, laquelle est l'Eglise de Pierre et de Paul.

Comment ce fait devrait-il désormais mieux se traduire concrètement dans le comportement du pape et dans celui de l'Eglise dont il est l'évêque ? M. von Allmen ne le dit pas. Mais les théologiens ne sauraient à l'avenir se dérober devant cette question qui est maintenant posée.

Pierre et Paul sont en quelque sorte complémentaires : M. von Allmen s'étend assez longuement sur cette complémentarité ainsi que sur le parallélisme établi par les Actes entre les deux apôtres (pp. 82-91). Cependant cette complémentarité pourrait, à notre sens, être encore mieux dégagée des données scripturaires qu'il relève. Et il y aurait d'autres faits sur lesquels il faudrait réfléchir. Par exemple, si Paul a pu se définir comme l'apôtre des incirconcis à la manière dont Pierre a été l'apôtre des circoncis (Ga 2, 7), c'est cependant Pierre qui a eu la révélation de la vocation des gentils à entrer dans l'Eglise et des conditions dans lesquelles devait se faire cette admission et a pris lui-même les décisions dans ce sens (Ac 10). Ce que l'on appelle l'« incident d'Antioche » (Ga 2, 11 ss) montre à la fois l'influence de Pierre dans l'Eglise due à sa prééminence et le besoin qu'il peut avoir d'une correction fraternelle.

Ne pourrait-on pas dire alors que c'est tout évêque qui a à jouer le rôle de Paul dans l'Eglise de Pierre et de Paul ? C'est le pape (en communion avec tous les évêques) qui doit prendre les décisions engageant toute l'Eglise, mais chaque évêque a une responsabilité propre et réelle dans l'œuvre de l'évangélisation. Et chacun non seulement a à conseiller et à éclairer le pape, mais même éventuellement à le reprendre et à lui

donner une correction fraternelle. Si on raisonne en termes de pouvoir de juridiction, on est vite dans l'impasse ; tout se simplifie si on considère la responsabilité commune et la communion dans la charité des évêques et du pape. Evidemment cette rapide suggestion que nous venons de faire ne saurait prétendre être une réponse pleine et satisfaisante à un problème qui appelle de bien plus amples réflexions.

En tout cas, cette expression traditionnelle d'« Eglise de Pierre et de Paul » interdit d'opposer une Eglise de Paul à une Eglise de Pierre, encore plus d'adopter la thèse simpliste, parfois avancée, qui ferait de Paul le prototype du protestantisme en laissant à Pierre le rôle de représenter le catholicisme avec tout son poids d'organisation et d'autorité. Ce serait vouloir trouver une impossible justification scripturaire aux divisions confessionnelles. A ce propos, il faut savoir gré à M. von Allmen de rejeter sans équivoque les catégories de l'« institution » et de l'« événement » pour définir les rapports de Pierre et de Paul. « Il y a une myopie certaine dans cette façon de voir les choses » qui consiste à affirmer que « Paul relèverait davantage de l'événement que de l'institution (...). En effet, quand Paul se défend, ce qu'il défend avec acharnement, ce ne sont pas ses qualités "événementielles", ce ne sont pas ses charismes de glossolale, dans lesquels pourtant il excelle ; ce qu'il défend c'est son titre d'apôtre. » Il réclame les mêmes droits que les Douze, il se sait lié par la même tradition qu'eux, il souligne que sa prédication est identique à celle des apôtres. « Ce traditionalisme paulinien, ce "catholicisme" paulinien ne cadre pas bien avec un portrait qui ferait de Paul un "charismatique" plutôt qu'un apôtre *comme les autres* » (p. 88).

Nous ajouterons que les expressions d'« institution » et d'« événement » ne sont guère adéquates à l'utilisation qu'on en fait, depuis quel que temps, en ecclésiologie et dans la théologie des ministères. Si le terme d'« institution » s'applique à l'Eglise, ce n'est pas au sens où on parle d'institutions humaines, établies par les hommes pour permettre la vie en société et qui se définissent essentiellement à l'aide de catégories juridiques. C'est par le Christ que l'Eglise est instituée, et non pas au sens où il l'aurait fondée autrefois, mais au sens où il la bâtit dans un présent continué, comme nous avons eu l'occasion de le dire plus haut à propos de Mt 16, 18. On retrouve ici l'ecclésiologie eucharistique puisque c'est à l'eucharistie qu'est réservée l'expression de « récit d'institution » et que celle-ci désigne les paroles redites aujourd'hui par les célébrants au nom du Christ bien plus que la relation d'un fait historique qui s'est passé il y a dix-neuf siècles. D'autre part, dans la Bible, l'« événement » n'est pas ce qui vient bouleverser ou contredire ce qui est établi par Dieu : tout au long de l'Ancien Testament, les prophètes, intervenant à l'occasion d'un événement précis, ont toujours eu pour intention explicite de ramener à l'observance de la Tora et non pas d'apporter une révélation nouvelle. La Tora permet de donner un sens à l'événement pendant que l'événement ramène à la Tora. Le comportement de Jésus n'a pas été autre que

celui des prophètes et c'est en commentant l'Écriture que Pierre, dans les Actes, annonce l'événement de la Résurrection.

*Faut-il une symbiose des communautés sur le plan local ?*

Il est encore une autre idée qui tient fort à cœur à M. von Allmen : il voudrait qu'on encourage une « symbiose, sur le plan local », entre Église catholique et Églises réformées. « Il faut, nous dit-il, prudemment et patiemment, mais fermement soutenir cette assimilation réciproque pour que la division apparaisse toujours plus anormale et inutile, pour que chacune des deux Églises, telles qu'elles se font face *localement*, se découvrent toujours davantage elles-mêmes dans l'autre - jusqu'au jour où cette identité pourra être constatée et sanctionnée officiellement » (pp. 115-116).

Et il pose la question : « Est-ce que Rome ne pourrait pas donner aux conférences épiscopales régionales ou nationales la liberté de négocier des unions de type local ? » (p. 106). « Je reste persuadé (...) que le remembrement de l'Église dans son unité se fera d'abord sur le plan local ». Ainsi il « commencerait par la réconciliation, sur place, entre l'Église de confession catholique-romaine et l'Église de confession réformée (ou luthérienne, ou anglicane, etc.) qui se partagent le même territoire ». Une « deuxième étape verrait ces Églises locales réconciliées entreprendre les démarches qui leur permettraient de chercher, de trouver et de célébrer leur communion avec l'Église de Pierre et de Paul » (pp. 122-123).

Il nous semble que, si cette vaste vision de ce que pourrait être un processus de rétablissement de l'unité présente une certaine part de séduction, elle s'avère très vite fallacieuse et vaine. Elle repose en effet sur la négation de ce qu'elle prétend affirmer. Les liens d'une Église locale avec l'Église de Rome ne sont pas simplement d'ordre juridique et extrinsèques à sa réalité ecclésiale. Certes ils ne causent pas celle-ci, comme nous l'avons dit plus haut, ils l'expriment. Mais l'empêcher de s'exprimer et de se manifester, n'est-ce pas la condamner à s'étioler et à disparaître ? On ne voit pas comment on pourrait demander à une Église locale catholique de renoncer même provisoirement à ses liens de communion avec toutes les autres Églises locales catholiques et avec l'Église de Rome (surtout à une époque comme la nôtre où tant d'évêques, de prêtres et de fidèles catholiques orientaux vont jusqu'au martyre pour rester fidèles à une telle communion). Comment pourrait-on demander à une Église locale de se mettre volontairement dans une situation de schisme, de négliger les liens de l'amour, avec tout ce que cela comporte comme risques d'hérésie ? Cela ne servirait certainement pas la cause de l'unité.

D'autre part, avant la symbiose complète sur le plan local, il y aurait union ou fédération ou alliance entre deux ou plusieurs communautés ecclésiales locales. Ou bien le magistère et les théologiens catholiques devraient reconnaître à toutes le statut d'Églises locales, mais que peut

signifier ecclésiologiquement l'existence de plusieurs Eglises locales en un même lieu ? (il ne s'agirait plus simplement d'être en présence d'un état de fait, qui est celui de la division des chrétiens, mais d'en donner une justification théologique qui le ferait admettre comme correspondant à la volonté du Seigneur et comme étant une situation légitime dont on doit s'accommoder). Ou bien il faudrait accepter qu'en tel lieu déterminé il n'y ait plus pour un temps (qui risquerait d'être fort long) d'Eglise mais simplement des représentations de différentes confessions chrétiennes.

« S'il n'y avait pas le problème du ministère, et plus spécialement celui de l'épiscopat, écrit M. von Allmen, cette symbiose ne poserait pas trop de problèmes. » Nous venons de voir qu'il y a en réalité d'autres problèmes théologiques non négligeables, mais il est évident que M. von Allmen met ici le doigt sur un obstacle insurmontable au point de vue catholique. « On se heurte, ici à nouveau, à cette *crux œcumenica* qu'est l'impossibilité actuelle, pour l'Eglise catholique-romaine, de reconnaître la légitimité "catholique" du ministère des pasteurs de l'Eglise réformée » (p. 116). Il ne s'agit pas là non plus d'un problème purement juridique ou d'une simple occultation dans celle-ci des « marques phénoménologiques les plus importantes de la catholicité traditionnelle » (p. 114), mais, comme le dit le Décret sur l'œcuménisme de Vatican II (n° 22), que M. von Allmen cite d'ailleurs, de l'absence du sacrement de l'ordre chez les Réformés. Comment demander à des fidèles catholiques de recevoir l'eucharistie de ministres non valablement ordonnés ou de se priver de sacrements comme celui de la pénitence ou l'onction des malades qui ne sont pas conférés par ces ministres ?

On ne saurait prétendre résoudre le grave problème de l'unité des chrétiens au détriment de la vie de foi des fidèles et sans un souci profond de la charge pastorale que le Seigneur a confiée à leur endroit aux ministres de l'Eglise catholique. Au contraire, l'œcuménisme exige avant tout le respect le plus délicat des fidèles et ne saurait être une affaire de diplomatie et de stratégie entre états-majors ou de décisions de théologiens en chambre. En ce domaine, on ne saurait trop le répéter, le plan pastoral est primordial. Nous sommes fermement persuadé que M. von Allmen en est lui-même convaincu (il est précisément professeur de théologie pratique), mais il n'a certainement pas perçu les conséquences pratiques de la tactique qu'il préconise à la fin de son ouvrage. Sans doute d'ailleurs on peut s'attendre à voir formuler du côté réformé également de sérieuses réserves, même si elles doivent procéder de critères différents des critères catholiques.

\*  
\*\*

Le dernier point que nous avons relevé dans l'ouvrage de M. von Allmen appelle d'un point de vue catholique de sérieuses réserves. Mais, en fait, cela n'enlève rien aux solides qualités et à la richesse de cette réflexion nouvelle qu'il apporte au problème œcuménique de la primauté.

Le théologien réformé, le théologien orthodoxe également, se trouvent interpellés par lui. Mais le théologien catholique ne l'est pas moins. Ce qui doit apparaître important pour lui, ce n'est pas de pouvoir noter un rapprochement réel avec la tradition catholique, mais de se laisser interroger sur tout ce qui a pu oblitérer au cours des siècles ce ministère de l'unité dans l'Eglise, au point qu'il est devenu un signe de contradiction pour beaucoup. Et c'est de répondre à l'attente qui s'exprime ici d'une façon si fraternelle et si pressante au nom de tous les chrétiens.